

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

ANANDA RAIRA FERREIRA DE CASTRO

**AS RELAÇÕES DE GÊNERO, PODER E VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES
INDÍGENAS NA OBRA *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS PEREIRA**

**MANAUS-AM
2025**

ANANDA RAIRA FERREIRA DE CASTRO

**AS RELAÇÕES DE GÊNERO, PODER E VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES
INDÍGENAS NA OBRA *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS PEREIRA**

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

- C355r Castro, Ananda Raira Ferreira de
 As relações de gênero, poder e violência sobre as mulheres indígenas na obra
 Um rio sem fim, de Verenilde Santos Pereira / Ananda Raira Ferreira de Castro. -
 2025.
 101 f. ; 31 cm.
- Orientador(a): Nícia Petreceli Zucolo.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-
 Graduação em Letras, Manaus-AM, 2025.
1. discurso decolonial. 2. dominação masculina. 3. necropolítica. 4. estudos
 culturais. I. Zucolo, Nícia Petreceli. II. Universidade Federal do Amazonas.
 Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título

ANANDA RAIRA FERREIRA DE CASTRO

**“AS RELAÇÕES DE GÊNERO, PODER E VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES
INDÍGENAS NA OBRA *UM RIO SEM FIM*, DE VERENILDE SANTOS PEREIRA”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em letras na área de Estudos Literários.

Aprovada em 11 de setembro de 2025

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Nícia Petreceli Zucolo– Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dra. Luciane Maria Legeman Salorte– Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dra. Yasmin Serafim da Costa– Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Marivalda Castro, minha maior inspiração, cujo exemplo de fé, coragem e justiça ecoam em minha existência e me incentivam a ser alguém melhor todos os dias. Agradeço, sobretudo, por todo o apoio, pelas palavras de conforto e por me ensinar que o maior ato de resistência só acontece a partir da educação.

Ao meu pai/avô, Raimundo Pereira, caboclo do interior do Amazonas que, mesmo envolto por tantos sofrimentos e violências ao longo de sua vida, conseguiu me ensinar os sinônimos de amor e fraternidade.

Aos meus tios e padrinhos, Marinete e Amaral, por serem uma rede de apoio e cumplicidade para mim, possibilitando que eu vivenciasse experiências e momentos cheios de afeto, sobretudo na infância.

Aos meus sobrinhos, amados e queridos, que me motivam diariamente a lutar por um mundo melhor e justo, em que eles sejam respeitados e amados.

À minha orientadora, Dra. Nícia Zucolo, pelo exímio suporte ao longo dessa jornada, sobretudo pela humanidade com a qual minhas vulnerabilidades foram tratadas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras dessa Instituição, em especial, à professora Elis Regina, pelo compartilhamento de conhecimento e práticas docentes e pelos inúmeros incentivos, mesmo à distância.

Aos meus familiares e amigos, que não soltaram minha mão ao longo desse processo e foram lugar de repouso.

RESUMO

Partindo do pressuposto de que a literatura tem como função promover discussões político-sociais, essa pesquisa tem como propósito analisar as relações de gênero, poder e violência sofridas por algumas personagens mulheres na obra *Um rio sem fim*, da escritora afro-indígena Verenilde Pereira, a partir da edição de 1998. A história brasileira, por muito tempo, descreveu as relações entre indígenas e colonizadores, representadas, obviamente, pela perspectiva eurocêntrica. Esse processo determinou um imaginário composto por mulheres indígenas estereotipadas e subservientes, e a essa subserviência se opõe o romance de Verenilde, partindo da ótica das mulheres indígenas e afro-indígena, passando pela percepção de outras mulheres, evidenciando as marcas do discurso eurocêntrico. Na narrativa, enredada pelo caráter testemunhal, a autora centraliza na história quatro meninas, sendo elas Rosa Maria, Maria Assunção, Maria Índia e Maria Rita, que são envolvidas e sucumbidas pelas relações de gênero, poder e violência no cenário pós-colonial, em especial, no Amazonas. A análise das relações de gênero, poder e violência serão feitas a partir e concomitantemente às vozes narrativas, ao tempo e ao espaço que compõem a história de Maria Assunção, Rosa Maria e Laura Dimas, passando ainda por Mariana e irmã Isabel. Para a análise dos aspectos narrativos, serão utilizadas referências dentro dos campos literários e linguísticos; enquanto que para análise das problemáticas sociais, referências das áreas da história, sociologia, filosofia e psicologia. A análise nos permitiu visualizar a literatura como ferramenta de denúncia social, posto que a autora estabeleceu, a partir de sua obra, uma crítica que subverte a lógica eurocêntrica. A partir do domínio da linguagem, os elementos narrativos escapam ao prisma colonial, e as vozes que ecoam na história apresentam uma perspectiva decolonial acerca das relações de gênero poder e violência que marcaram e marcam a vida das mulheres amazônidas.

Palavras-chave: discurso decolonial, dominação masculina, necropolítica, estudos culturais.

ABSTRACT

Assuming that literature serves the function of promoting political and social discourse, this research aims to analyze the intersections of gender, power, and violence experienced by several female characters in the novel *Um rio sem fim* by the Afro-Indigenous writer Verenilde Pereira, based on the 1998 edition. For a long time, Brazilian history has portrayed the relationships between Indigenous peoples and colonizers predominantly through a Eurocentric lens. This narrative has fostered an imaginary filled with stereotyped and subservient Indigenous women. In contrast, Verenilde's novel challenges this imposed subservience by adopting the perspective of Indigenous and Afro-Indigenous women, as well as through the viewpoints of other female characters, highlighting the enduring marks of Eurocentric discourse. In the narrative, woven with a testimonial character, the author focuses the story on four girls—Rosa Maria, Maria Assunção, Maria Índia, and Maria Rita—who are involved in and succumb to the relationships of gender, power, and violence in the post-colonial setting, particularly in the Amazon. The analysis of gender, power, and violence will be conducted in conjunction with an examination of narrative voices, temporality, and spatiality that shape the stories of Maria Assunção, Rosa Maria, and Laura Dimas, while also engaging with the trajectories of Mariana and Sister Isabel. To examine the narrative aspects, this study will draw on references from literary and linguistic fields, while the investigation of social issues will be grounded in historical, sociological, philosophical, and psychological frameworks. This analysis allows us to understand literature as a tool for social denunciation, as the author constructs a critique that subverts the Eurocentric logic through her work. Through the mastery of language, the narrative elements transcend the colonial prism, and the voices that emerge throughout the story offer a decolonial perspective on the gendered power relations and violence that have historically impacted—and continue to impact—the lives of Amazonian women.

Keywords: decolonial discourse, male domination, necropolitics, cultural studies.

“Pensar é perigoso, não pensar é mais perigoso ainda”.
Hannah Arendt

Sumário

“E HOUVE QUEM PASSASSE LONGOS ANOS DE SUA VIDA A CATALOGAR O NÃO SABER”: considerações iniciais	9
1. “NINGUÉM CONSEGUE ENXUGAR O SUOR DE UMA NOITE ETERNA...”: o tempo narrativo como testemunho da violência de gênero	13
1.1 Maria Assunção: a personificação da histórica violência contra as mulheres indígenas.....	15
1.2 Na infância: a memória da violência do missionário e do estrangeiro.....	21
1.3 Na vida adulta: a memória da violência do indígena e do Estado.....	31
2. “JOGADA NO CHÃO, COMO ANIMAL ABANDONADO...”: um estudo da relação entre espaço narrativo e poder	37
2.1 De São Joaquim das Cachoeiras à Paris dos Trópicos: as manifestações de poder no espaço físico da narrativa.....	39
2.2 “Era uma vez, Rosa Maria”: uma vítima do poder nos espaços sociais da narrativa.....	51
2.2.1 Campo social, de Pierre Bourdieu: a educação, o medo e o castigo	52
2.2.2 Violência simbólica de Pierre Bourdieu: o casarão, o silêncio e o casamento	57
2.2.3 Necropolítica, de Achille Mbembe: a rua, a morte e o esquecimento.....	60
3. “FALE EM PORTUGUÊS, VOVÓ! FALE EM CRISTÃO!”: um olhar sobre polifonia e violência racial.....	66
3.1 Os missionários: a outremização	68
3.2 Laura Dimas e Lauriano Navarro: o revide.....	73
3.2.1 Laura Dimas: a cortesia dissimulada	74
3.2.2 Lauriano Navarro: a mímica.....	79
3.3 Mariana Aparecida: entre o revide e a outremização	86
“DEIXO COM QUEM QUISER, ESTES PERSONAGENS... QUE CADA UM ESCOLHA E FAÇA COM ELE O SEU FINAL DE HISTÓRIA”: considerações finais	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

“E HOUVE QUEM PASSASSE LONGOS ANOS DE SUA VIDA A CATALOGAR O NÃO SABER”: considerações iniciais

Segundo Roland Barthes (2007, p. 55), “no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, a literatura é uma trapaça salutar que permite ouvir a língua fora do poder”. Sob essa perspectiva, a produção literária é uma força capaz não só de registrar a realidade, mas também de denunciar as mazelas ignoradas – ou negligenciadas – pela narrativa das classes dominantes, que, por sua vez, utilizam a linguagem “como mecanismo de dominação de uma classe sobre a outra” (Bourdieu, 1989, p. 11). É a partir dessa função literária de promover discussões sociopolíticas que o presente trabalho visa analisar as relações de gênero, poder e violência sobre as mulheres indígenas na obra *Um rio sem fim*¹, de Verenilde Santos Pereira.

O romance de nasceu como resultado das pesquisas, vivências, análises e estudos que a escritora dedicou ao seu mestrado em Comunicação pela UnB. Inicialmente, sua dissertação seria escrita dentro dos padrões estruturais orientados pela academia, mas ao fazê-lo, ela percebeu que o rigor estrutural tiraria o aspecto mais importante daquela análise: o rosto (a humanização) daqueles que foram catalogados, os indígenas. Para ela, a escrita literária surge, então, como um caminho inverso ao silêncio, à opressão e à humilhação daqueles que vivem à margem da sociedade, sendo massacrados pelos poderes públicos.

A obra, cuja primeira versão foi publicada no ano de 1998, é considerada a “pioneira na literatura afro-indígena”² (Simon, 2022) no Brasil. A partir dela, somos convidados a ler o horror provocado pelas missões salesianas contra os povos originários, especialmente retratado no Alto Rio Negro entre 1950 e 1988. A narrativa não segue uma linearidade, logo ela não se organiza entre capítulos, mas entre fatos, memórias, entre o aqui, o ontem e o agora. Ocupar o foco narrativo fica à disposição das personagens, como se fossem câmeras que entram e saem de cena à medida que suas dores são suscitadas, lembradas e autorizadas. É, sem sombra de dúvida, uma narrativa que nos promove o confronto, ao passo que nos desafia a entender sua escrita, sua organização e apresentação estética literária.

Partindo de uma retórica em que a memória funciona como testemunho, a autora afro-indígena coloca no centro da história quatro meninas: Rosa Maria, Maria Assunção, Maria Índia

¹ As análises presentes nesse trabalho foram realizadas a partir da versão publicada em 1998. Em 2025, a autora apresentou uma nova edição do romance. Essa atualização trouxe modificações estruturais significativas em relação à versão analisada nessa pesquisa, dentre as quais destacam-se a divisão do livro em três partes e a nomeação, bem como organização, de capítulos.

² Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/05/quem--e-verenilde-pereira-pioneira-da-literatura-afroindigena-no-brasil.shtml/>. Acesso em: 12 de outubro de 2023.

e Maria Rita, cujas vidas são marcadas pelas relações de gênero, poder e violência no mundo pós-colonial. Essas meninas, simbolicamente batizadas de Maria, representam não só a si mesmas, mas a realidade de muitas outras mulheres indígenas que não puderam ser lembradas, pautadas como estatísticas nos registros da Igreja. Seja na casa de missão no Alto Rio Negro ou na cidade de Manaus, elas são imersas em realidades violentas que se assemelham ao correr do rio: sem fim, oferecendo, de maneira densa, nada além de água àqueles que nelas se encontram e, imergindo-os, leva-os em direção ao mais profundo oceano ou, na possibilidade de uma analogia, à morte.

Em termos de análise, este trabalho considerará duas vertentes, sempre a partir da primeira publicação, em 1998: a estrutura da obra, uma vez que essa narrativa se apresenta de maneira muito complexa, com uma organização feita a partir de memórias que relacionam o passado e o presente, o que possibilita a criação e recriação de interpretações a partir das vozes narrativas, do tempo e espaço; e o seu conteúdo, tendo em vista que a trama apresenta fundamentos históricos, geográficos, sociais e antropológicos para desenvolver a história das personagens e dar sentido a elas. Sendo assim, para que fosse feita uma pesquisa literária que não considere apenas a forma, mas que dialogue com o conteúdo, foi necessário considerar como base teórica os estudos sociais.

Metodologicamente, este estudo será dividido em capítulos, sendo o primeiro responsável por discutir o tempo narrativo e como a sua disposição permite uma análise sobre a questão de gênero; o segundo trará como aspecto a ser discutido o espaço e como ele serviu de suporte para a construção da relação de poder apresentada na obra; e, por fim, o terceiro dissertará sobre as vozes narrativas e como elas ecoaram dentro da obra a violência sofrida pelos povos indígenas.

No primeiro, a discussão será feita a partir da personagem Maria Assunção, tendo em vista que, ao longo da obra, ela foi construída a partir do tempo psicológico, ou seja, das memórias pertencentes a ela mesma ou de outrem. Esse jogo de “flashes” nos faz reconhecer Maria Assunção como uma força presencial na narrativa, capaz de se manter viva a partir do relatar daqueles que a amaram, como Laura Dimas, ou daqueles que a violentaram, como Dom Matias, por exemplo. Não obstante, Maria Assunção é a centralidade da narrativa, é quem nos remete ao final da história e ao ponto que liga o início ao fim. Sua trajetória como mulher afro-indígena é marcada por inúmeros relatos de violência, sendo, nesse caso, a memória utilizada como testemunho.

Em termos metodológicos, o capítulo está subdividido em três partes: primeiro, apresentaremos a personagem Maria Assunção, fazendo uma reflexão com a origem do seu

nome e como a autora constrói a personagem como um testemunho das violências sofridas pelas mulheres indígenas. Consequente, serão discutidas as violências que ela sofreu na infância, tanto por parte do estrangeiro quanto por parte do religioso. O capítulo encerra ao pontuar a violência que sofreu na vida adulta, dentro da prisão, por um indígena em decorrência da negligência dos poderes públicos.

Para o segundo capítulo, delimitou-se como *corpus* de pesquisa a narrativa que envolve a indígena Rosa Maria, uma vez que os espaços sociais exerceram sobre sua existência uma relação de poder desde o momento em que lhe são impostos valores culturais até o momento da relativização de sua morte. Em outras palavras, a partir da construção dessa personagem, é possível enxergar a violência ultrapassar o “simbolismo” e se consolidar como “política de morte”, sem que houvesse a intervenção do Estado ou daqueles que o compõem. Para fins metodológicos, esse capítulo organizou-se de duas formas: na primeira, há uma discussão sobre a dominação dos espaços físicos e como isso reflete nas estruturas sociais; já na segunda, uma análise sobre espaço social e poder.

Nesta, apresentamos a origem da personagem, sua vivência familiar, a explicação de como foi morar na casa de missão e como chegou até Manaus, norteando nossa análise a partir das teorias de *campo social*, de Pierre Bourdieu, em que são avaliados os aspectos da educação, do medo e do castigo; depois, analisamos o conceito de *violência simbólica* do mesmo autor, em face das situações em que tal violência é perceptível: sua estadia como “criada” no casarão, o seu silêncio como resposta às barbáries e o seu casamento arranjado; por fim, a última parte relacionada à *necropolítica*, teoria de Achille Mbembe, analisa o fim da personagem a partir da sua vivência nas ruas, sua morte e seu esquecimento.

No último capítulo, serão estudadas as vozes narrativas e os discursos que elas representam. Primeiro analisaremos o conceito de outremização a partir dos discursos dos missionários, sobretudo Irmã Isabel, braço direito do bispo, visto que ela estava incumbida de assumir muitas responsabilidades da missão, por exemplo, sair em visita e catequização dos povos indígenas. Nesse contexto, percebe-se que há na construção dessa personagem a reprodução do discurso do opressor. Por seguinte, estudaremos o conceito de revide a partir de indígena Laura Dimas e de Lauriano Navarro, visto que se observam estratégias de subversão sutis a partir de ambos: ele, ao adotar e manipular os códigos coloniais para enganar os missionários; ela, ao ressignificar a religião e a língua impostas para dissimular uma subserviência.

Por fim, discutiremos como a construção de Mariana Aparecida a coloca entre a outremização e o revide, posto que essa personagem odiava a igreja e os missionários, de modo especial o Padre Geraldo. Também esse ódio é nutrido pela forma como Antônio Sávio, seu marido, projeta nela o discurso dos colonizadores, humilhando-a por não ser enfermeira ou “cuidadosa” igual Irmã Isabel. Todavia, em alguns fragmentos é perceptível que ela não só aceita o discurso religioso como também o projeta nos outros indígenas, sobretudo em Laura Dimas.

Todo aprofundamento teórico foi efetivado dentro do prisma dos estudos culturais, pois, à medida que a literatura fica à disposição social, os estudos culturais, responsáveis por analisar diferentes aspectos da cultura, “incluem e abrangem os estudos literários, examinando a literatura como prática cultural específica” (Culler, 1999, p. 49). Sendo assim, esta análise permitirá visualizar a literatura como ferramenta de denúncia social, bem como compreender sua relação como prática cultural específica.

A discussão produzida nesta dissertação terá como resultado uma análise crítica da obra que, por sua vez, encontra dentro do prisma dos estudos culturais amparo para estudar a realidade. Por fim, optou-se por nomear cada capítulo desse trabalho a partir de trechos que compõem a narrativa, uma vez que discursivamente sintetizam as ideias que serão discutidas em cada tópico.

1. “NINGUÉM CONSEGUE ENXUGAR O SUOR DE UMA NOITE ETERNA...”: o tempo narrativo como testemunho da violência de gênero

Considerado um dos elementos mais importantes da narrativa, o tempo situa o leitor quando os fatos acontecem, aconteceram ou acontecerão. É ele o responsável pela progressão da história, à medida que proporciona um fio de sentido entre o começo e o fim. Além de estabelecer uma sequência lógica dos acontecimentos, é também responsável por suscitar um espaço em que os fatos ocorreram, nesse caso, a memória. Assim sendo, a definição do tempo está relacionada ao seu objetivo, ou seja, se o intuito é a progressão da história como “bússola” temporal, classifica-se como tempo cronológico, já se é revisitar “a experiência da sucessão dos nossos estados internos” (Nunes, 1988, p. 18,), caracteriza-se como psicológico.

Dentro de uma mesma narrativa, o tempo pode ser construído tanto como cronológico, cuja análise será feita a partir marcação temporal (com os advérbios de tempo, como *agora*, *pela manhã*, *ontem*, *hoje*), em que é possível analisar, portanto, o que aconteceu primeiro e o que aconteceu por seguinte; ou ainda, pode ligar fatos que estão acontecendo com os que já aconteceram e permitir revisitar memórias e sensações. Em ambos os casos, é a linguagem, a partir das construções discursivas, a responsável por criar no leitor a concepção de tempo, nesse contexto. Nunes (1988, p. 25) afirma que, “dado que no plano do mundo imaginário qualquer modalidade temporal existe em função da sua apresentação na linguagem, o tempo da obra – e a mesma condição terá o espaço – é um dos correlatos do discurso”.

Partindo desse conceito, o tempo psicológico, analisado aqui a partir da memória, é um campo de análise discursivo capaz de representar não somente um lapso temporal, mas também as consequências de determinado acontecimento. Desse modo, se numa narrativa as personagens recebem licença para revisitar o que já aconteceu, elas têm acesso não somente ao fato em si, mas aos ecos do que ele provocou; para alguns, esse retorno é sinônimo de conforto, para outros, melancolia, dor, resistência. Neste caso, a carga discursiva da memória funciona como um testemunho, uma vez que é capaz de ressoar fatos muitas vezes negligenciados ou propositalmente deixados à margem. Dessa forma, as experiências traumáticas, as injustiças e as cicatrizes deixadas pelos conflitos e pela opressão passam a ser narradas como forma de resistir ao esquecimento, oferecendo aos cidadãos uma compreensão mais profunda das consequências dessas vivências.

Mundialmente, o conceito de memória como testemunho começa a ser estudado como uma forma de registrar as atrocidades cometidas no século XX. Para Seligmann-Silva (2022, p. 132), “genocídios e massacres na segunda metade do século XX também estão na origem de

ondas de testemunho e de estudos de testemunho, como no caso das bombas atômicas lançadas sobre o Japão pelos EUA em 1945”. Tendo em vista que os registros escritos desse período ou foram distorcidos ou desapareceram, há uma necessidade de testemunhar o que aconteceu nos campos de concentração, como exemplares dessa prática temos autores como Primo Levi, que sobreviveu ao Holocausto, e Elie Wiesel, com suas obras sobre a experiência no campo de concentração.

Além disso, esse conceito começa a ser introduzido na América Latina com a finalidade de registrar, por aqueles que estão à margem da sociedade, a realidade dos cidadãos durante governos ditatoriais, como a obra *Ainda estou aqui* (2015), de Marcelo Rubens Paiva, ou ainda crises econômicas e sociais, como em *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Júnior.

Em termos conceituais, para Jaime Ginzburg (2010, p. 3):

[...] o testemunho é necessário, nesse sentido, em contextos políticos e sociais em que a violência histórica foi muito forte, desempenhando papel decisivo na constituição das instituições. Além disso, o estudo do testemunho exige uma concepção da linguagem como campo associado ao trauma... A escrita não é aqui lugar dedicado ao ócio ou ao comportamento lúdico, mas ao contato com o sofrimento e seus fundamentos, por mais que sejam, muitas vezes obscuros e repugnantes. O século XX se estabeleceu como tempo propício para testemunho, em virtude da enorme presença das guerras e dos genocídios. Para o sujeito da enunciação do testemunho, entre o impacto da catástrofe e os recursos expressivos, pode haver um abismo intransponível, de modo que toda formulação pode ser imprecisa ou insuficiente.

O testemunho é, portanto, um recurso necessário em contextos políticos e sociais marcados por violências históricas, como guerras e genocídios, que influenciaram profundamente a formação das instituições de poder. Ele não pode ser reduzido a apenas uma forma de relatar acontecimentos, tendo em vista que está diretamente ligado ao trauma e ao sofrimento, exigindo, assim, uma reflexão profunda sobre a linguagem como um campo carregado de dor e, também, resistência. Dentro da narrativa, ainda segundo Ginzburg (2010, p. 3), o testemunho “se vincula à memória daqueles que não sobreviveram”, isto é, ele busca evidenciar a dor e a resistência dos indivíduos, bem como a necessidade de se fazer justiça por meio da lembrança. Nesses casos, a memória não é apenas pessoal, mas coletiva, funcionando como um meio de resistência histórica.

Segundo Bakhtin (2000, p. 243),

O tempo se revela acima de tudo na natureza: no movimento do sol e das estrelas, no canto do galo, nos indícios sensíveis e visuais das estações do ano. Tudo isso é relacionado com os momentos que lhe correspondem na vida do homem (com seus costumes, sua atividade, seu trabalho) e que constituem o

tempo cíclico. O crescimento das árvores e do rebanho, as idades do homem, todos eles indícios visíveis que se referem a períodos mais amplos. Por outro lado, teremos os sinais visíveis, mais complexos, do tempo histórico propriamente dito, as marcas visíveis da atividade criadora do homem, as marcas impressas por sua mão e por seu espírito: cidades, ruas, casas, obras de arte e de técnica, estrutura social, etc. O artista decifra nelas os desígnios mais complexos do homem, das gerações, das épocas, dos povos, dos grupos e das classes sociais.

A partir do conceito bakhtiano de tempo, percebe-se que a autora, ao transpor a passagem do tempo na sua narrativa, não optou por se prender ao tempo cronológico ainda que em alguns fragmentos ele possa ser percebido, como no seguinte trecho: “embora, naquela manhã de 7 de junho de 1986 [...]” (Pereira, 1998, p. 5). A autora faz uma escolha proposital desse elemento para que ele fosse capaz de trazer inquietações que ainda estão vivas e acontecendo na conjuntura brasileira: a violência de gênero contra as mulheres indígenas. A construção temporal nessa obra exerce um papel de resistência ao esquecimento, ao silenciamento e à distorção da verdade, funcionando como um memorial que busca garantir que as vozes daquelas que viveram experiências violentas não se percam na história. Como bem disse Seligmann-Silva (2022, p. 33), a memória não se restringe ao passado, mas é parte de um saber que abarca o futuro.

Portanto, a memória em *Um rio sem fim* não funciona como um testemunho de grandes eventos históricos, mas de vivências cotidianas que marcam a vida das mulheres e comunidades indígenas, sobretudo no que diz respeito às questões de gênero, definido por Joan Scott (1995, p. 86) como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”, assim como “uma forma primeira de significar relações de poder”. Dessa forma, analisar o caráter testemunhal da obra a partir da perspectiva de gênero nos ajudará a compreender como o silenciamento, a punição, o abuso sexual e a negligência estatal são problemáticas que começaram no período da colonização e se consolidaram como uma chaga social nos dias de hoje, tendo como recorte a personagem Maria Assunção.

1.1 Maria Assunção: a personificação da histórica violência contra as mulheres indígenas

Em *Um rio sem fim* (1998), de Verenilde Pereira, o testemunho constitui a parte mais importante da narrativa, materializado de forma simbólica na personagem Maria Assunção. Desde a primeira menção ao seu nome, a narradora nos aponta que “procuraria quem soubesse algo sobre Maria Assunção Augusta, uma cabocla que vivera ali, contando histórias primitivas” (Pereira, 1988, p. 13), o que nos permite compreender que parte do que seria apresentado sobre essa personagem viria a partir das memórias de outros.

Nessa perspectiva, o leitor é introduzido à realidade de Maria Assunção, inicialmente pelas memórias de sua primeira noite na prisão, relatadas a partir do testemunho de pessoas que a conheceram ou dos detalhes apresentados pela narradora, uma jornalista que vai à casa da missão do Alto Rio Negro a fim de descobrir os motivos pelos quais Assunção fora presa. Esse olhar jornalístico ligado à responsabilidade da narração produz um recurso narrativo que conduz a uma busca de quem é Maria Assunção: sua origem, sua história de vida e os motivos que a conduziram à situação em que se encontrava. Maria Assunção torna-se, assim, elo essencial da narrativa, uma vez que sua reconstituição testemunhal justifica e ilumina o início da obra.

A partir das catalogações de Dom Matias, surge a afirmação de que “das crianças batizadas, 308 receberam o nome de Maria. Observa-se Maria Etelvina, Maria Eugênia, Maria Bernadete, Maria da Esperança, Maria...” (Pereira, 1998, p. 19). Dessa forma, a escolha do nome da personagem revela-se um reflexo das violências históricas, posto que, segundo Carneiro (2003), “a colonização portuguesa promoveu uma imposição de nomes cristãos, especialmente o nome Maria, como forma de apagar as identidades originárias das mulheres indígenas e africanas, inserindo-as num ideal feminino de passividade, maternidade e submissão.” Isso implica dizer que batizar meninas com o nome Maria era, concomitantemente, um ato de apagamento cultural e um mecanismo de enquadramento simbólico, visto que associava essas mulheres à figura idealizada da santa católica, consolidando uma identidade funcional ao projeto colonial e patriarcal eurocêntrico.

Pode-se afirmar, historicamente, que esse nome acabou se tornando símbolo da reprodução de ciclos de pobreza e exclusão. Tal premissa se justifica pelo fato de que o nome Maria foi, e quiçá ainda é, sistematicamente atribuído a mulheres oriundas das camadas mais populares, especialmente negras e indígenas que, ao longo da história brasileira, foram destinadas às funções de cuidado, trabalho doméstico e, muitas vezes, maternidade precoce. Como forma de elucidar tal afirmação, na animação “Vida de Maria”, de 2006, o diretor Márcio Ramos reforça a ideia, a partir do nome Maria, de que há, no Brasil, um ciclo de violência, miséria e opressão sobre as mulheres, sobretudo as pertencentes às camadas mais pobres. No curta, fica claro que as mulheres brasileiras, quando não possuem acesso à educação de qualidade e políticas afirmativas, estão dentro de um quadro de perpetuação da pobreza. Djamila Ribeiro corrobora esse pensamento na obra “O que é: lugar de fala?”, posto que, segundo ela:

Quando, muitas vezes, é apresentada a importância de se pensar políticas públicas para mulheres, comumente ouvimos que as políticas devem ser para todos. Mas quem são esses “todos” ou quantos cabem nesses “todos”? Se mulheres, sobretudo negras, estão num lugar de maior vulnerabilidade social

justamente porque essa sociedade produz essas desigualdades, se não se olhar atentamente para elas, se impossibilita o avanço de modo mais profundo. Melhorar o índice de desenvolvimento humano de grupos vulneráveis deveria ser entendido como melhorar o índice de desenvolvimento humano de uma cidade, de um país. (2017, p. 25)

Além disso, embora a grande maioria das meninas indígenas fossem batizadas com o nome de Maria, dentro da obra é possível perceber um certo simbolismo na escolha de Assunção, tendo em vista que está atrelada ao referencial católico da representação de Nossa Senhora de Assunção. Estabelecido pelo Papa Pio XII, em 1950, o dogma infalível de Assunção de Nossa Senhora estabelece que Maria, mãe de Jesus, tenha sido levada aos céus de corpo e alma pelo anjo Gabriel. Antes desse preceito ter sido estabelecido, acreditava-se na “Dorminação”, ou seja, que Maria estava dormindo ao ser levada aos céus. Nos dois preceitos, observa-se que Maria foi “levada”, isso implica dizer que ela sofreu a ação. Tal fato justifica-se na distinção dois conceitos estabelecidos pela Igreja entre Assunção e Ascensão, que, segundo o site Templário de Maria, significam o seguinte:

A palavra “ascensão” se refere exclusivamente a Jesus Cristo, pois significa “subida”: Ele ascendeu ao Céu, subiu ao Céu, por Si mesmo, pelo Seu próprio poder como Deus. Já a palavra “assunção” quer dizer que Maria “foi assunta”, “foi assumida”, “foi tomada”, “foi levada” por Deus. Ela também foi levada ao Céu, mas não por seu próprio poder e sim pelo poder de Deus.³

Observa-se por essa distinção de significados que Maria, embora tenha sido responsável por conceber o filho de Deus ao mundo, ou seja, o caminho por onde o “poder” se fez carne, só conseguiu ir aos céus porque fora levada, não lhe sendo concedido o mesmo direito de subir aos céus por conta própria. Nesse contexto, a noção de ser “levada” ecoa profundamente na trajetória de Maria Assunção. Desde a infância, a personagem é descrita como alguém que foi sucessivamente entregue e deslocada: inicialmente pela mãe aos avós, depois, pelos avós às missionárias católicas. A narrativa ainda revela que Maria Assunção foi posteriormente enviada, junto a outras meninas indígenas, para Manaus como forma de punição, pois sua presença “incomodava” o bispo local:

[...] quando ela partiu do povoado com as três outras crianças índias o bispo respirou aliviado diante da decisão tomada de mandá-la embora tão imediatamente para que não houvesse tempo de se arrepender. Ou para que ela não o enlouquecesse ainda mais negando-lhe outros pecados dos quais não poderia penitenciar-se. Castigava pela mentira de não se sentir pecadora (Pereira, 1998, p. 33).

³ <https://templariodemaria.com/qual-e-a-diferenca-entre-a-ascensao-de-jesus-e-a-assuncao-de-maria/>

Nesse contexto, Maria Assunção é inicialmente retratada como “aquela que é levada”, que não consegue definir seu próprio destino. Contudo, em determinado ponto da narrativa, ela ousa subverter essa lógica ao decidir retornar, por iniciativa própria, à casa de missão em São Gabriel da Cachoeira para denunciar a violência que tomou a vida de Rosa Maria e a intervenção prejudicial do bispo em sua vida, posto que ela implorou para ficar com Laura Dimas e não ser enviada a Manaus:

Agora, com os olhos diante dos quais nada mais oscilava, ela deveria contar a Dom Matias os episódios ocorridos com Rosa Maria. 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).

No entanto, ao voltar, mesmo sem que “tivessem concedido” esse poder, Assunção confronta os limites impostos pelos missionários. Esse ato pode ser interpretado como símbolo de ruptura social, marcada pela conquista do “poder de ir”- poder esse, historicamente, negado às meninas indígenas enviadas da casa de missão para Manaus. O caráter revolucionário do seu retorno, portanto, marca a mudança de sua mentalidade, posto que ela “voltou e viu através da cela um Rio Negro completamente desconhecido para ela” (Pereira 1998, p. 109), o que nos levar a compreender que aquele olhar infantil, por vezes não reconhecendo o abuso como tal, agora é um olhar crítico e consciente das violências sofridas.

Entretanto, essa consciência marcada pela subversão atrai uma severa punição: Maria é presa, para que, mesmo que tenha conquistado a liberdade e criticidade da sua mente, não tenha domínio sobre seu corpo. Para Maria Assunção, a experiência na prisão revela-se violenta e traumática, visto que suas percepções misturam delírio e lucidez: “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” (Pereira, 1998, p. 14). Desse modo, tanto sua resistência quanto a brutalidade do sistema que a oprime ficam evidentes. Conforme aponta Foucault (1997, p. 28):

[...] o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a

necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e, no entanto, continuar a ser de ordem física.

Com base no pensamento foucaultiano, é correto afirmar que a repressão do corpo é uma das formas de manutenção de poder. O corpo de Maria Assunção, que outrora estava sujeito ao movimento e à escolha, é então transformado em objeto de controle a ser contido, neutralizado e disciplinado, para que ela não promovesse quaisquer manifestações contrárias àquele sistema opressor. Naquele momento, ela representava perigo, portanto, sua prisão funciona como um dispositivo político que reafirma a função do corpo como força útil, desde que seja também submisso. Maria Assunção, portanto, testemunha historicamente todas as “Marias” que ousaram romper com esse sistema e, ao longo da história, tiveram seus corpos controlados para que houvesse o silenciamento e a perpetuação do poder.

Deve-se frisar também que Maria Assunção, de acordo com os registros da sua origem, faz referência às mulheres indígenas e afro-indígenas brasileiras:

Pelo que as religiosas ouviram, a mãe era uma mulata magra que tinha os dentes muito bons. Chegou com Maria Assunção ainda recém-nascida nos braços jurando que era neta do casal e eles por intuição acreditaram. Disseram a irmã Maria José que a trataram como uma neta verdadeira; entretanto imediatamente aceitaram que as religiosas a trouxessem para a missão. Não demonstraram sequer paciência em ouvir suas explicações. Não fossem as freiras, seu destino seria prejudicado por aqueles dois irresponsáveis pagãos (Pereira, 1998, p. 44).

Esse trecho, além de elucidar a relação da escolha do nome com a personagem, também nos mostra que ela é afro-indígena, tal como a autora da obra. Esse fator é importantíssimo para compreender a relação de proximidade entre a voz narrativa da narradora e da personagem, tendo em vista que em alguns momentos da obra, a voz das duas se unem em uma só, fazendo um eco que representa não só a personagem, mas um povo.

Sobre isso, durante a Semana de Letras e Artes do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas, Verenilde, ao ser questionada sobre sua relação com essa personagem, afirma que, ao escrever a obra, ela se identificou com diversas personagens, mas que sem sombra de dúvidas Maria Assunção carrega traços de sua

luta⁴. Desse modo, ela representa mais que uma personagem individual, visto que encarna a memória coletiva do seu povo, torna-se testemunha tanto das violências quanto das resistências históricas que moldaram a experiência das mulheres indígenas e afro-indígenas na Amazônia, confirmado pela narradora no seguinte trecho: “Maria Assunção, sentiria sempre, num tempo sem registro, a coincidência de um dia terem ficado juntas ali, naquela embarcação onde não premeditava a vinda futura de homens que colocaria tempos depois nesse barco do passado” (Pereira, 1998, p. 50).

Desse modo, o tempo sem registro pode ser lido como psicológico, posto que ele permite esse diálogo com o passado e o presente, e a referência às embarcações com homens que colocariam esse barco do passado, pode estar relacionado ao trauma da violência que ela e as outras Marias sofreram, já que, de acordo com Seligmann-Silva (2022, p. 145), “o trauma mostra-se, portanto, como o fato psicanalítico protótipo no que concerne à sua estrutura temporal”. Desse modo, nota-se, assim, que há uma possibilidade de discussão sobre a questão a partir das memórias que compõem a personagem Maria Assunção. Sendo assim, partindo de problemáticas que estão relacionadas à violência, seja ela verbal, física ou sexual, a figura da personagem articula o testemunho das violações sofridas e denuncia as estruturas misóginas naturalizadas pela sociedade e pela Igreja.

Na infância, ela sofre diversas violências, alegorizando o sofrimento das mulheres indígenas no período da colonização brasileira, tal como o abuso sexual cometido pelo estrangeiro colonizador, Michel, e pelo missionário, Dom Matias, ambos representando respectivamente a presença europeia e a imposição cultural e religiosa. Essa violação desloca-a de sua comunidade e a submete a uma disciplina opressora somada à perseguição sexual do religioso, expressa no incômodo do bispo diante de sua figura e na tentativa de silenciar sua voz ao mandá-la para Manaus como forma de castigo (Pereira, 1998, p. 33). Por fim, na fase adulta, evidenciam-se violências sofridas pelas mulheres indígenas na sociedade atual, tal como a negligência do Estado brasileiro, representado, ao longo da narrativa, pela presença autoritária da juíza que a prendeu, e pela postura do delegado e dos policiais enquanto estava na prisão, além, da violência sexual que sofreu de um outro indígena, Catarino, durante sua noite na prisão.

A personagem é, desse modo, forjada pela memória histórica, posto que ela apresenta em sua trajetória as marcas do passado e do presente coletivo de seu povo. Por meio dela, a narrativa resgata episódios, muitas vezes, silenciados pela história brasileira, conferindo voz a

⁴ SLA, Mesa de encerramento.

seu povo. Desse modo, à medida que analisaremos a personagem, ressaltaremos como sua existência é marcada por episódios que atravessam o tempo e reatualizam, no presente, as violências, as desigualdades de gênero e as imposições socioculturais que recaem sobre mulheres indígenas e afro-indígenas.

1.2 Na infância: a memória da violência do missionário e do estrangeiro

Desde os primeiros contatos entre europeus e povos originários, pode-se observar uma erotização do corpo indígena feminino expressa por objetificação e exotização. A exemplo disso, na própria *Carta de Pero Vaz de Caminha* lê-se o seguinte:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha (s.p.).

[...] uma daquelas moças era toda tingida, de fundo a cima, daquela tintura, a qual, certo, era tão bem feita e tão redonda e sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela (s.p.).

Nesses trechos, há registros que atestam esse olhar colonial, posto que, ao descrever as indígenas como “moças tão gentis que causariam vergonha a qualquer mulher de Lisboa”, o documento apresenta um discurso que transforma a nudez em objeto de desejo, prenunciando as futuras práticas de dominação. Sendo assim, as “uniões” entre portugueses e indígenas, frequentemente romantizadas em livros didáticos como “mestiçagem pacífica”, em grande parte ocorreram sob coerção ou violência.

Para Andrea Smith (2014), durante o período colonial, os corpos indígenas foram sistematicamente representados pelos colonizadores cristãos como entidades marcadas pela impureza e pela transgressão sexual, o que não apenas os situava como moralmente inferiores, mas também legitimava práticas de violência, inclusive a aniquilação física desses corpos. Nesse contexto, Smith afirma que os corpos rotulados como “sujos” passam a ser concebidos como “sexualmente violáveis” e “estupráveis”, naturalizando, portanto, o estupro como um ato socialmente invisibilizado.

No romance, essa violência é denunciada a partir do personagem Michel. A chegada dele, descrita com muitas metáforas, traz um prenúncio do que Maria Assunção sofreria:

[...] chegou uma embarcação sem que ninguém estivesse esperando, no início de noite domingueira, quando as índias estavam sentadas no chão de tábuas limpíssimas, catando piolhos, e riam, esperando um temporal. Mas quem veio

foi um estrangeiro que seria aquele que ela recordaria como sendo o primeiro a ter visto em toda a sua vida (Pereira, 1998, p. 20).

Quando a embarcação, pintada de verde e amarelo, foi se aproximando naquele entardecer domingueiro, as índias deixaram cair os rolos de linhas e tubos de tintas amarelas, azuis, lilases, batizadas, e coloriam naqueles tecidos brancos os estranhos desenhos que irmã Isabel fazia meticulosamente, como um Jesus de rosto comprido que deveria ser pintado com muita concentração e fervor para que os lábios fossem muito finos e não lembrassem outras cores que não fossem a do vinho tinto (Pereira, 1998, p. 20).

Era bonito aquele desconhecido que chegava com sua pele rosada e os olhos inflamados de ter visto tantos mundos com suas calçadas sem fins inseridas nas histórias que ele oferecia aos índios e aos missionários, tantas que, às vezes, ouvi-lo, era correr risco de se perder às certezas do povoado em que se vivia (Pereira, 1998, p. 22).

Maria Assunção, Rosa Maria, Maria Rita e Maria Índia o rodearam, ajudaram-no a carregar as mochilas que para elas pareciam imensas, como também era enigmática a máquina fotográfica, quando delas surgiam indecifráveis silhuetas. Viram quando ele entrou no gabinete de domatias, naquele tempo ainda com as portas carregadas de chaves reluzentes, quando apertaram as mãos e começaram a falar naquela língua incompreensível para os índios, embora se pudesse imaginar o que ele anotava em sua caderneta, parecendo a cada virar de páginas que nelas algo excitava seus nervos, os pensamentos e delírios. A ebulição natural e excessiva, a própria vida, que, tão logo as meninas seriam obrigadas a estancar para que continuassem ironicamente vivendo (Pereira, 1998, p. 22).

A chegada do estrangeiro, sem que ninguém o esperasse, remonta à própria chegada dos portugueses ao Brasil como se fosse uma releitura, a partir das memórias, desse evento traumático aos indígenas. Dessa forma, ao observar as descrições da narradora, percebe-se que esse fato promove uma ruptura naquele espaço, como se o cotidiano das indígenas fosse subitamente atravessado por algo fora da ordem comum e, concomitantemente, muito ruim, tal qual um mal presságio, simbolizado pelo fato das mulheres estarem juntas à espera de um temporal e quem chega, na verdade, é o estrangeiro. É possível observar que as indígenas estavam envoltas em atividades rotineiras à vontade, enquanto algumas catavam piolhos, outras estavam pintando, costurando, partilhando brincadeiras e sorrisos juntas. Entretanto, sua chegada representa uma forma de desordem, posto que, ao chegar, as meninas deixam cair algumas linhas, tintas, como se houvesse uma interrupção da paz delas.

Quanto ao prenúncio da violência, a narradora aponta que ele é o primeiro estrangeiro que Maria Assunção recorda ter visto em toda a sua vida, o que nos possibilita inferir, numa análise, que ele seria o primeiro estrangeiro que a violentaria, como se fosse uma prática comum naquele lugar. É possível apontar, ainda, que essa fala nos desvela uma experiência traumática, posto que as marcas que ele deixaria nela estariam sempre registradas em sua memória e seu

corpo. Além disso, essa violência pode ser observada na conversa que ele teve com Dom Matias, visto que, ao fazer anotações em seu caderno, as descrições da narradora apontam que algo “excitava” seus nervos, pensamentos e delírios, o que sugere que o contato com aquele outro lugar, cuja força e as relações de poder ditavam as regras e a moral, despertava uma pulsão sexual, não uma curiosidade científica.

A excitação dele estava associada ao fato de que, naquele espaço de dominação europeia e machista, ele podia fazer qualquer coisa sem que fosse penalizado, conforme mencionado por Kristiansen (2024, p. 193), “o europeu encontrou uma realidade diferente da vivida em seu continente, e visualizando o feminino indígena como objeto, não enxergou problema em usar seus corpos de maneira que achava conveniente”. Por fim, o último trecho nos confirma que as meninas, de maneira paradoxal, terão a ebulição da vida estancadas para permanecer vivendo, ou seja, elas serão silenciadas e deixarão de viver, para, ironicamente, sobreviver, o que acentua uma existência mutilada após o trauma do abuso.

Nesse contexto, segundo Saffioti e Almeida (1995), o abuso sexual é constituído como uma manifestação de violência na qual o autor do abuso propõe à vítima atividades de natureza sexual, de maneira coercitiva e sedutora, nas quais as relações de poder ficam em evidência. Na obra, o abuso sexual sofrido por Assunção foi relatado nas cenas em que ela acompanha o estrangeiro numa caminhada na floresta, o que parecia ser uma prática comum para as meninas na casa de missão, posto que, de acordo com a narradora “aquelas meninas ficaram hábeis em ensinar àqueles forasteiros que tirassem as botas e aprendessem a andar naquelas folhas úmidas” (Pereira, 1998, p. 23). Dessa forma, apropriando-se da assimetria de poder que tinha em relação às meninas, o estrangeiro se aproveita do que seria uma atividade rotineira de Maria Assunção e a abusa pelo exercício da força, imposta por meio de silenciamentos, segredos, cumplicidade e sedução (Faleiros, 2003), como visto a seguir:

Aquele estrangeiro era sereno quando me mostrava fotos de crianças holandesas e de uma mulher loira que sorria entre elas. Ele tinha sardas nos ombros e quando surgiu aquele sinal de tristeza no seu rosto, Maria Assunção sujou a mão direita de urucum e impregnou uma página do seu dicionário de capa preta. Ele riu contagiosamente com seus dentes tão brancos, folheou suas páginas e lhe repetiu, arrastadamente, após uma meticolosa procura: “cretina, cretina” (Pereira, 1998, p. 23).

A mão do estrangeiro ainda locomovia-se pela sua cabeça quando ouviram barulho de trovões e relâmpagos e, naquele momento, Dom Matias já havia mandado que Lauriano Navarro a procurasse, pois sentia o mal estar que sempre o atacava quando algo inesperado, como a chegada daquela embarcação, ocorria sem aviso prévio (Pereira, 1998, p. 24).

Maria Assunção caminhou despreocupada atrás de Lauriano Navarro mas, chegou ofegante no pátio da missão, brincara muito com aquele seu amigo, fazendo assim de animal quando pulava nos seus longuíssimos braços, enrolando se em sua cintura ou pendurando se em suas costas como se seus corpos se encravassem através de cordas de compreensões capazes de fazer esquecer e o tempo cronometrado de Dom Matias. Apesar de tudo, ela nunca mais tornou a vê-lo como ele também nunca soube o quanto custou para ela a tarde em que foi criança alegre e protegida quando fecharam os olhos, molharam se na chuva de pétalas e ela aprendeu que na Holanda também existiam pastos verdes com vacas opulentas (Pereira, 1998, p. 24).

Maria Assunção havia se cansado de tanto beijar pacientemente cada fio do cabelo daquele desconhecido que, naquele dia, a cobriu com grave olhar quando ela começou a gritar olha a Macaca! Olha a Macaca de boca aberta! Olha o olho dela! Olha a língua! O animal a fitava de maneira vibrante e parecia que tudo havia ficado estático, exceto os seus olhares, até que o animal balançou a cauda e Maria Assunção levantou o pé direito aumentando dilaceradamente aquele mal-estar, como se um perigo obscuro pairasse ao redor, algo muito nefasto que causou ao estrangeiro violenta apreensão. Ele sentiu momentaneamente que a macaca atravessava lentamente, porque a menina demonstrou que havia ficado com dois buracos imensos no lugar dos olhos como se o animal tivesse levado sua visão e seguisse vendo o mundo com o acontecido naquele momento transpassado (Pereira, 1998, p. 25).

O holandês, ao usar o termo “cretina” enquanto mostrava as imagens de uma mulher e de outras crianças holandesas para Maria Assunção, impõe sobre ela a relação de poder e exemplifica a visão estereotipada e colonial que os europeus têm sobre a construção da identidade das mulheres indígenas, além de evidenciar, é claro, que antes de ser física, a violência age no campo do discurso. De acordo com Kristiensen e Caetano (2024, p. 193), “na contemporaneidade, a sociedade continua reproduzindo um padrão mundial de poder colonial, capitalista e eurocêntrico, em que a mulher indígena ainda sofre com um modelo estereotipado que a objetifica e colabora para a violência”. Dessa forma, a mão dele locomovendo-se insistentemente na cabeça dela ultrapassa os limites do que seria um gesto de afeto e sugere a iminência de uma violação.

Um aspecto, nesse trecho, que marca a violência sexual sofrida por Maria Assunção é a analogia do urucum. Utilizado pelas populações indígenas, tanto como cosmético quanto como proteção ritual e medicinal, esse elemento surge na narrativa como marca deixada pelas mãos de Maria Assunção no caderno de Michel, e reaparece, anos mais tarde, numa menção da própria personagem: “soube que, um dia, quando alguém abriu o antigo dicionário e perguntou o que significava aquela mancha vermelha que lembrava uma pequena mão, ele respondeu que era uma recordação de uma criança” (Pereira, 1998, p. 27).

A partir dos trechos, a interpretação da presença do urucum assume uma dicotomia: se por um lado ele remete à identidade cultural originária da menina, por outro, é transformado

pelo colonizador em sinal residual de um episódio violento, isso é, a mancha vermelha deixada pelo fruto pode ser interpretada como uma metáfora ao sangue derramado pela violação da infância por meio do abuso sexual. A mancha torna-se, assim, testemunho silencioso de uma memória negada, uma inscrição de dor que permanece, apesar das tentativas do agressor de minimizá-la. Desse modo, através dela, pode-se afirmar que a narradora critica o apagamento da violência sexual nos discursos coloniais sobre o Brasil.

Além disso, a descrição da cena da macaca, animal que a menina observa com atenção e que, de modo simbólico, parece levar sua visão, marca o momento do abuso. Essa violência não é descrita de maneira explícita, mas é observada no fato de a menina ter sentido um dilacerante mal-estar, em especial após o momento que a macaca a encara e o tempo parece ter ficado estático, como se a supressão do tempo simbolizasse a atemporalidade da violência que todas as meninas indígenas brasileiras já sofreram. Além disso, a sensação de que algo obscuro estava pairando ao redor pode indicar um perigo, algo que devia ser escondido, e a apreensão do estrangeiro indicava o medo, talvez, de ser descoberto. Ainda analisando os símbolos desse momento, o apagamento da visão funciona como metáfora do trauma, uma vez que gera um evento que altera a percepção da realidade da menina, ou seja, que deixa a vítima cega diante do mundo como o conhecia. Maria Assunção passa a ver o mundo não mais com os olhos de uma criança, mas com a dor de quem foi violentada, com um eterno vazio de quem compartilha dores. Inclusive, na vida adulta, quando relata a violência que sofreu na delegacia, Maria Assunção retoma a violência sofrida na sua infância dizendo “pense, Alonso, pense, lembre. A história já foi contada” (Pereira, 1998, p. 31).

Além disso, há, em virtude desse momento, uma referência ao processo de animalização da personagem, o que é retomado, posteriormente, na cena da macaca enjaulada anos mais tarde. Maria Assunção se vê identificada com o animal, como se tivessem se fundido durante a experiência do trauma: “os pelos das duas haviam ficado tão eletricamente eriçados e atraídos que não se distinguia mais de que lado cada uma estava” (Pereira, 1998, p. 33). A partir dessa analogia da macaca, há um prenúncio das violências que Maria Assunção sofreria na prisão já na vida adulta, simbolizando que a personagem é a própria história das mulheres indígenas, unindo passado e presente histórico, conforme indicado por Pereira (1998, p. 33):

Embora, anos depois, o animal estivesse catalogado em zoológico e fosse visto apenas como muito engraçado. Tão engraçado que alguns riam, a princípio olhando para a jaula. Depois, olhando-se uns aos outros até que, despercebidos, haviam tirado a roupa e gargalhavam das cócegas que faziam em si mesmos. Enquanto a macaca, catalogada, olhava-os enjaulada.

Nesse contexto, o ato de compará-la a uma macaca expõe o problema histórico que as mulheres indígenas sofriam ao serem objetificadas e transformadas em criaturas exóticas e cativas, desvelando-nos um dos dispositivos mais perversos do colonialismo, isso é, a desumanização da mulher indígena. Dessa forma, a imagem da jaula simboliza o aprisionamento histórico dos corpos das mulheres indígenas, submetidos a uma ordem que as reduz à condição de espetáculo e de objeto de dominação.

Assim sendo, partindo do pressuposto de que a violência sexual dos europeus contra mulheres indígenas foi um dos instrumentos mais cruéis de dominação no processo de colonização do Brasil, a violência que Maria Assunção sofreu é o reflexo dos pensamentos eurocêntricos que atravessam séculos. Segundo Kristiensen (2024), a violência contra as mulheres indígenas cresceu juntamente com a formação do Estado brasileiro, manifestadas, de acordo com Wenczenovicz e Siqueira (2017, p. 10-11), na prática de abusos físicos e sexuais, como assédio moral e sexual, exploração de indígenas como “trabalhadoras sexuais”, lesão corporal, sedução e estupro, estupro e o atentado violento ao pudor, rapto e estupro, agressão causada por investigação de paternidade e tentativas de estupro.

Essa definição é necessária para compreender que Maria Assunção, ainda na infância, também fora violentada pelo bispo Dom Matias, que nesse caso, não figura somente o poder do europeu, como também da Igreja. No início da narrativa, a narradora jornalista chega à casa de missão para buscar informações sobre Maria Assunção junto ao bispo, que, questionado, afirma que nenhuma das meninas batizadas como Maria se chamava Assunção: “o bispo entregou-me a cópia das estatísticas repetindo que a nenhuma mulher ele havia batizado com o nome que eu procurava” (Pereira, 1998, p. 20). Para a jornalista,

Essa atitude inédita do bispo sobreviveu por tanto tempo compacta na memória dos que vigiavam sua noite, que eu achei ser ele próprio, Dom Matias, quem poderia me dar informações mais precisas sobre a causa daquela prisão com tantas e variadas versões, colhidas, inclusive, em países distantes. Cheguei a pensar que, na realidade, ela sequer existira e, Maria Assunção, não passava de um personagem fictício (Pereira, 1998, p. 17).

Esse apagamento simbólico de Maria Assunção, por sua vez, pode ser analisado como uma estratégia utilizada pelo bispo para não assumir as violências que cometeu contra ela. Ao sugerir que talvez a menina sequer tenha existido e fosse um personagem fictício, a narradora nos aponta que a tentativa do bispo de anular a existência de Assunção vinha, ao menos parcialmente, funcionando. A partir disso, pode-se inferir que a personagem, ao mesmo tempo que ocupa um lugar central na memória narrativa, é desvinculada da sua própria existência por

conta do poder que o bispo detinha, como reforçado no trecho em que ele lhe fala o motivo de sua chegada na casa de missão: “Eu vim para ser exatamente isso: o bispo Dom Matias Lana” (Pereira, 1998, p. 25).

Dessa forma, esse apagamento é compreendido como uma ação típica da estrutura colonial e da violência simbólica: negar a existência plena do outro quando ele escapa ao controle do poder instituído. Assim, não podendo dominá-la nem reprimir seu impacto, o bispo a transforma em uma personagem fictícia, o que reforça a violência epistêmica e afetiva que estrutura sua relação com ela. Para o bispo, essa atitude consciente de anular Maria Assunção é, na realidade, uma tentativa de mascarar a violência que o condena, a pedofilia.

Segundo Périas (2006, p. 15), “constitui pedofilia a atração sexual de adultos por crianças ou adolescentes. A manifestação da pedofilia como crime se dá pelo estupro, atentado violento ao pudor, sedução, corrupção de menores e exploração sexual”. Nessa perspectiva, Hisgail (2007, p. 17) afirma que o “ato do pedófilo caracteriza-se pela atitude de desafiar a lei simbólica da intervenção. O adulto seduz e impõe um tipo de ligação sigilosa sobre a criança, na tentativa de mascarar o abuso sexual”. Na obra, há trechos que descrevem tais comportamentos:

A sonoridade das músicas sacras o encorajava não se remoer diante das decisões mais conflitantes como a que o havia feito abandonar a província italiana onde nascera e estar ali, temendo Maria Assunção, uma menina tão rude que não havia sequer trocado todos os dentes de leite (Pereira, 1998, p. 34).

Normalmente, 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).

Nos trechos acima, observa-se que a relação do bispo com Maria Assunção revela não apenas a assimetria entre um adulto e uma criança, mas uma inquietante carga afetiva que ultrapassa os limites do afeto pastoral ou institucional. A narrativa, ao destacar que Maria Assunção não havia sequer trocado todos os dentes de leite e que ela tinha comportamentos infantis, acentua sua condição como criança, reforçando que o caráter inquietante de desejo do bispo é a manifestação da pedofilia. Dessa forma, a aflição que ele sente diante da presença da menina, explicitada em suas próprias indagações internas sobre temê-la e ficar intranquilo perto dela, sugere que há nele desejos que tenta reprimir.

Entretanto, nos questionamentos dos bispos sobre seus sonhos e pensamentos, esses desejos ficam mais explícitos:

Dom Matias sentia-se sonolento e, também inquieto, Lembrava a si mesmo vir andando pelos corredores: para quem sabe sonhar, os sonhos são mais perfeitos e perigosos que a fatalidade (Pereira, 1998, p. 24).

Os instantes seguiram-se assim: dom Matias Lana sabe que não poderá voltar a dormir, pois tem medo dos sonhos indomáveis que o arrastarão para uma realidade que não suporta a perceber... Se possível, dormir; mas, não sonhar, porque quanto mais doces haviam sido seus últimos sonhos, mas atormentador havia sido acordar. O bispo os massageia, os dedos arrastam-se até a boca onde movimentam-se descuidados e quase violentos pois ele não quer carícias. Ele resmunga: pior que alguns sonhos são os riscos de não conseguirmos esquecerlos nunca (Pereira, 1998, p. 36).

Dom Matias Lana não pensa nela, continua comprimindo a boca- seus lábios doem mais o bispo quase não sente (Pereira, 1998, p. 36).

Isso o leva a querer saber, a ansiosamente querer saber porque se pode viver até nos sonhos. “Senhor, por que se pode viver até nos sonhos se não podemos premeditá-los e nem corrigi-los?” (Pereira, 1998, p. 38).

Nos devaneios de Dom Matias, é reforçada a ideia de que o desejo que o perturba está deslocado para o campo inconsciente, posto que esse espaço não pode ser racionalizado nem completamente reprimido. Quando fala sobre os seus sonhos, o bispo revela que eles lhe trazem uma culpa, o que evidencia o caráter repugnante do seu inconsciente a respeito da menina. Ao descrever seus dedos se arrastando até a boca de forma descuidada e quase violenta, ao mesmo tempo que ele não quer carícias, a narradora nos possibilita analisar que seu corpo revela impulsos que ele tenta conter e a violência do toque contra si mesmo indica o conflito entre desejo e repressão.

Além disso, percebe-se, na narrativa, o comportamento de vigilância e controle que o bispo tinha sobre a menina. Por exemplo, quando Maria Assunção foi à floresta com Michel, o bispo se incomodou com a demora, posto que havia cronometrado o tempo para aquele passeio (Pereira, 1998, p. 24), e solicitou que Lauriano Navarro fosse atrás dela: “Dom Matias Lana já havia mandado que Lauriano Navarro a procurasse” (Pereira, 1998, p. 24). Entretanto, ao retornar à casa de missão, a menina não foi recebida com sinal de preocupação, mas com cólera:

O que acontecera entre Maria Assunção e aquele estrangeiro eram revelações que Dom Matias angustiadamente buscava e sempre pareciam incompletas e mentirosas. Ele encolerizava-se ao ouvir que haviam olhado macacos, tocado as pedras e imaginado o que elas sentiam, que haviam tomado um banho de pétalas de rosas que ao bispo pareceu zombaria (Pereira, 1998, p. 31).

A partir de então, a menina passou a ser questionada pelo bispo sobre aquela tarde como se estivesse escondendo intencionalmente algo dele. Não houve uma preocupação se ela fora violentada naquele episódio e como ela estava, mas uma culpabilização da menina,

responsabilizando-a pelo ato. As atitudes do bispo após esse fato nos indicam que ele se sente traído, como se a violação do seu corpo a tornasse, para ele, ao mesmo tempo uma pessoa impura, inútil e um problema a ser resolvido, confirmando a objetificação com a qual a enxergava. Foram esses sentimentos que o fizeram, então, enviá-la para Manaus junto das outras três Marias, como uma forma de castigo para ela e livramento para ele:

Quando ela partiu do povoado com as três outras crianças índias, o bispo respirou aliviado diante da decisão tomada de mandá-la embora imediatamente para que não houvesse tempo de se arrepender. Ou para que ela não enlouquecesse ainda mais negando-lhe outros pecados dos quais não poderia penitenciar-se. Castigava-a pela mentira de não se sentir pecadora (Pereira, 1998, p. 33).

Como se não bastasse a violência psicológica à qual ele a submeteu, ainda há a violência verbal, visto que escrevera uma carta a difamando à dona da casa que a acolheria em Manaus: “Maria Assunção zelava aquele pedaço de papel onde era exposta como uma criança de uma índole e capaz das mais ardilosas mentiras quando interrogada sobre o episódio com Michel” (Pereira, 1998, p. 33). Entretanto, essa fúria não se voltou contra o estrangeiro, visto que, na obra, não há qualquer menção ou questionamento a Michel sobre seu crime, o que reforça o fato de que não foi o abuso que a menina sofreu que irritou Dom Matias. Consoante a isso, Saffioti (1987, p. 16) afirma que “assim, via de regra, a mulher é subordinada ao homem. O poder está concentrado em mãos masculinas há milênios. E os homens temem perder privilégios que asseguram sua supremacia sobre as mulheres”. Percebe-se, portanto, que a raiva de Dom Matias era pelo fato de ter sido violado aquilo que ele achava que lhe pertencia, como se, pela lógica machista, tivessem lhe tirado o poder sobre Maria Assunção e seu corpo.

Além da vigilância e do apagamento simbólico, a narrativa denuncia a inversão da lógica da vítima e do agressor.

E ele, um pouco mais eufórico, voltando à tona com seus dados estatísticos e esquecendo de repetir que ah, Maria Assunção, saia de mim, não me deixe viver além ou aquém disso... viver fora desta missão, moldar histórias pode ser perigoso e provocar estranhas marcas... me deixe assim, enfim de calmaria, porque agora não é mais tempo de se rasgarem mapas ou fazer de conta que se perdem bússolas (Pereira, 1998, p. 13).

Ele sorriu sarcasticamente, que era o riso de quando sofria. Incomodava-o a capacidade inconsciente de Maria Assunção fazê-lo sofrer, de atormentá-lo com as suas bobagens infantis e talvez abandoná-lo, como se deixa uma criança em sinuosidades desconhecidas daquele rio (Pereira, 1998, p. 32).

E o bispo assegura vai que apesar dos seus defeitos ela gostava de soletrar pedaços de histórias que eram deixadas por acaso na missão e pedia aos

visitantes qualquer livro ilustrado, sendo necessário, por isso, que vigiassem suas leituras afirmava que escancarava gaiolas e que as freiras desconfiavam que ela muitas vezes as odiava, principalmente quando a encontravam fingindo orar diante das imagens sagradas (Pereira, 1998, p. 44).

Lendas e mitos que os padres, desesperados, achavam que fossem pueris e absurdas por viverem aqueles idólatras, num ambiente de solidão majestosa quase esmagadora. Muitos índios lembravam que o bispo a chamava para ouvir suas histórias quando lembranças desconhecidas perturbavam sua calma (Pereira, 1998, p. 45).

Dom Matias se incomodava com a “capacidade inconsciente” da menina de fazê-lo sofrer, atribuindo a ela o tormento que sente. Sob essa ótica, para Paplowski (2020, p. 209), “a culpa, dor e vergonha recaem, ao contrário, na pessoa ofendida, ao passo que o violentador demonstra exercer o controle do corpo de outrem sem remorso”. Desse modo, ao transferir para a criança a responsabilidade pelo seu sofrimento interno, ele reforça um discurso de culpabilização da vítima, comum nessas estruturas de violência.

Ademais, considerando que a casa de missão era o espaço em que Assunção morava, era esperado que a criança indígena fosse protegida, entretanto ela acabou responsabilizada pelo crime do religioso. De acordo com Paplowski (2020, p. 210), “o espaço no qual a violência sexual ocorre com maior frequência é dentro do espaço doméstico, no âmbito das relações previamente constituídas entre ofensor e ofendida, sendo o uso da sexualidade um modo de expressão de relações de poder”. Tal análise nos desvela que os missionários, sob o véu da evangelização, atuaram como agentes de silenciamento, controle e, por vezes, abuso.

Essa questão da violência sexual contra meninas indígenas, apresentada por Verenilde em face da construção narrativa de Dom Matias e Michel, ainda hoje é uma problemática existente no Alto Rio Negro. De acordo com “A Crítica”⁵, em 2012, uma rede de pedofilia foi descoberta no município de São Gabriel da Cachoeira, e as vítimas eram meninas indígenas entre 10 e 16 anos de idade. Ainda na mesma reportagem, a delegada da época, Ivone Rocha, especializada em crimes contra criança e adolescente, afirmou que havia uma rede de pedofilia naquele município, e que era preciso que a população se “conscientizasse” e começasse a denunciar a prática, e que não havia possibilidade, na época, de fazer uma investigação mais abrangente sobre essa rede de pedofilia, pois não havia estrutura policial para isso.

Desde então, foram poucas as ações da polícia para minimizar essa problemática. Um destaque foi a Operação Cunhatã, realizada em 2013, que tinha como objetivo condenar os

⁵ Disponível em: <https://www.acritica.com/geral/denuncia-de-estupro-de-indigena-revela-violencia-sistematica-contra-a-populacao-feminina-encarcerada->. Acesso em: 20 de julho de 2025.

responsáveis por essa rede de pedofilia. Entretanto, um dos réus dessa operação, mesmo condenado a 29 anos de prisão, recebeu homenagens, com o título Guardiã da Fronteira da Cabeça do Cachorro, pela Câmara do Município em maio de 2019⁶. Tal fato demonstra não só a perpetuação da naturalização da violência contra as meninas indígenas, como também a objetificação dos seus corpos.

1.3 Na vida adulta: a memória da violência do indígena e do Estado

A primeira noite na prisão de Maria Assunção, na qual é violentada em sua cela por Catarino, é uma das cenas mais densas e difíceis da narrativa, posto que há violências que se cruzam, ao passo que é violentada pelo indígena Catarino, é também duplamente violentada pelos poderes públicos:

Quem mais sabia sobre Maria Assunção e como aconteceu o episódio disse que, durante sua primeira noite na prisão, ela não conseguiu ser suficientemente perspicaz e que havia permanecido ereta, sentada num banco, até que veio o atordoamento, após os guardas terem lhe oferecido 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 estranharam ainda que ela não tivesse simplesmente se encolhido num canto da cela, grunhindo como fez o índio Alvarenga Castro ou como tinha acontecido com um tal Severino Lopes (Pereira, 1998, p. 13).

Na verdade, ela percebera remotamente que quando os homens gargalhavam daquela maneira esbofeteando os índios e arrancando o cabelo das mulheres, era melhor ficar daquela maneira, aparentemente impassível, sentada num banco (Pereira, 1998, p. 13).

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. Ela as pisoteava tanto que o cheiro perfumou as paredes, atravessou as grades da cela e invadiu o povoado salpicando os quadros centenários com olhos azuis pintados sem esmero da sala de visitas de Dom Matias Lana.

Então eu vi aquele homem sujo no chão dormindo e eu achei que ele iria ser punido, eu ainda pedi aos guardas que o prendessem mas quando vi que as botas esfaqueavam o seu queixo, eu senti uma violenta compaixão e supliquei que os guardas não o matassem e por isso cuspi no rosto de um deles, eu cuspi e com uma dor tão de dentro de mim que ele quase chorou. Cuspir com a força da criança que ainda vê limpidamente. Mas agora não, esta já não será uma história infantil (Pereira, 1998, p. 16).

⁶ Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/589955-condenado-por-abusos-sexuais-contrameninas-indigenas-recebe-homenagem-da-comissao-da-mulher-de-sao-gabriel>. Acesso em: 10 de janeiro de 2025.

A partir dos excertos, é possível observar que as descrições não focam nos detalhes físicos da agressão, mas, sobretudo, nas consequências psíquicas que, então, ela provoca na mulher Assunção. Desse modo, quando ela decide não sentir o peso do corpo de indígena, a narradora nos relewa que é uma escolha de sobrevivência, uma vez que Maria Assunção, sem possibilidade concreta de fuga, opta por desligar-se do próprio corpo como mecanismo de autoproteção. Essa dissociação é comum em contextos de trauma extremo: “é uma estratégia de enfrentamento frequente para mulheres que sofrem violência sexual” (Souza et al., 2013, p. 100). Dessa forma, a vítima, diante da impossibilidade de resistência física, utiliza-se de anestesia emocional para suportar aquela violência. Outra marca dessa dissociação é a representação das pétalas de rosa que Assunção vê, pisoteia e sente o aroma durante as situações de violência, retratada não só no registro da violência na cela, mas também no dia que fora violentada pelo estrangeiro.

Além disso, o fato de o abuso ser cometido pelo indígena Catarino torna essa situação ainda mais complexa, pois a violência sofrida por Maria Assunção não vem diretamente do estrangeiro, mas de alguém que ocupa igualmente uma posição de subalternidade. Alguém que, como Assunção, também foi excluído e marginalizado, além do fato de ter sido enloquecido. Catarino enlouquecera após perder a família e grande parte de sua aldeia, incluindo o pajé Tomás, no período epidêmico. Ele passava dias seguidos dando voltas e mais voltas no cemitério onde seus entes foram enterrados, plantava muitas flores naquele lugar e as segurava quando ventava, pois acreditava que sua família estava com frio (Pereira, 1998, p. 69). Na obra, a ênfase da noite na prisão nos faz perceber que ele é uma figura animalizada, tratado como animal no cárcere, posto que é adjetivado como alguém que possuía mãos e pés imensos, olhos lacrimejantes, com movimentos vagarosos, como um predador que destrói lentamente a presa. Tais características representam, portanto, a degradação de corpos indígenas que foram capturados, manipulados e devolvidos ao sistema como agentes da própria opressão, visto que, analisando o caso de Catarino, não houve quaisquer ações de políticas públicas para tratá-lo após ter sido acometido pela doença. Assim, é correto afirmar que a violência sexual não foi cometida apenas por Catarino, visto que ela é resultado do sistema colonial que converte corpos indígenas em carne útil, punível e violável, dependendo dos anseios do Estado.

Os relatos da primeira noite na prisão de Maria Assunção nos sugerem que, antes de ser violentada por Catarino, ela fora violentada pelos guardas. Em primeiro momento, eles o fazem psicologicamente, com “brincadeiras”, para que ela, estando presa, aja como animal, o que confirma o método eurocêntrico de exotização das mulheres indígenas; em segundo momento,

violentam-na fisicamente ao jogar urina em seu corpo, como uma forma de demonstrar poder falocêntrico bem como de inferiorizá-la e animalizá-la; por fim, eles colocam o indígena Catarino na mesma cela que ela para que a violentasse. De certa forma, a presença dos guardas pode ser lida como uma metáfora ao Estado que, ao invés de proteger, organiza e distribui a violência.

A exemplo dessa inércia estatal, em julho de 2025, uma mulher indígena de 29 anos denunciou quatro policiais militares por estuprarem-na dentro da delegacia de Santo Antônio do Içá⁷. Presa em 2022, a mulher ficou encarcerada durante mais de um ano com seu filho recém-nascido na mesma cela que outros presos do sexo masculino. Ao Ministério Público do Amazonas, ela relatou que, durante o período em que esteve presa em Santo Antônio do Içá, foi abusada sexualmente diversas vezes pelos militares, inclusive na presença do próprio filho. Entretanto, todas as solicitações de prisão domiciliar feitas foram recusadas, o que, para o defensor público Theo Costa, sugere uma fragilidade do Estado em garantir que os direitos humanos sejam assegurados. Sobre essa violência, a jovem, que falou a respeito do caso ao *Jornal Sumaúma*, afirmou o seguinte: “Eu cometi um crime, mas eu estava sob a guarda deles... Mas o que fizeram comigo eu nunca vou esquecer. Eu sei que tem o negócio da cicatrização, mas a minha integridade humana... Eu acho que eles acabaram comigo”.

Analogamente, na obra, o sentimento descrito por Maria Assunção testemunha o sofrimento das mulheres indígenas que já foram e que são violentadas no Brasil:

Maria Assunção contou exatamente assim: depois disso, depois da música que houve no órgão, das badaladas e das visitas, eu comecei a varrer o chão de pétalas pisoteadas e então eu passei a mão pelos meus olhos que ardiam tanto que eu pensei que não fosse enxugar nunca mais... Os guardas ficaram olhando como eu tentava enxugar o suor daquele monte de cabelo que eu ainda tinha e eu não conseguia porque ninguém consegue enxugar o suor de uma noite eterna. Mas eles a viram fazer uma trança enorme num gesto tão rápido e automático que até se admiraram como era possível que, daquela maneira se pudesse fazer alguma coisa tão perfeita. Como se até aparências pudessem ser o algo que permanece intacto em circunstâncias assim. Eles não souberam que ela aprendera a arrumar-se daquele jeito exímio com as freiras que se irritavam quando ela demorava para acordar e entrava na missa sempre atordoada, porque enquanto todas as índias internas já haviam tomado banho, ela ainda continuava sob o mosquiteiro, moldando, lembrando, repetindo e contando se primitivas histórias (Pereira, 1998, p. 15).

Depois, como não havia água na prisão, ela desceu com os guardas até a beira do Rio e olhou intensamente para as correntes de ondas negríssimas e sabendo dos sigilosos perigos. Passou a acreditar equivocadamente que quando alguém consegue escapar de previsíveis mortes acaba sempre reconhecendo o seu

⁷ Disponível em: <https://sumauma.com/indigena-presa-em-cela-masculina-acusa-policiais-de-estupros-em-serie-enquanto-amamentava-bebe/>. Acesso em: 06 de agosto 2025.

faro. Tocou-se, constatou que estava inteira e, com o coração febrilmente pulsando, livrou-se como foi possível do cheiro daquela cela. Maria Assunção conseguiu acenar para os turistas que passavam em uma lancha, que a fotografaram e certamente terão visto apenas mais uma cabocla com o rosto pálido, que tinha sobrancelhas negras, espessas e reluzentes e que foi vista sentada numa pedra dando adeus, como era costume das mulheres do lugar (Pereira, 1998, p. 16).

Nos trechos acima, percebe-se que, após ser submetida à violência sexual e psicológica na prisão, Maria Assunção entra em um estado de profunda exaustão física e emocional. Não há menção à denúncia, isto é, sua postura é de alguém que sabe que não pode falar porque nunca será ouvida. Conforme aponta Spivak (2010, p. 23), “o subalterno feminino não pode falar. Não que ela não tenha voz, mas porque nunca é ouvida fora das estruturas do poder”. Assim, os vestígios do episódio traumático são manifestados em seu corpo, como os olhos ardendo, a tentativa frustrada de secar o suor eterno, fazendo referência ao sentimento traumático que, a partir de agora, lhe acompanharia para sempre.

Numa tentativa de reencontrar-se, Maria Assunção pede para tomar banho no rio, entretanto, o contato com a natureza relembra-lhe de que viveu uma violência extrema e, embora seu corpo esteja inteiro, o trauma permanece no cheiro da cela. O gesto de limpar-se e permanecer suja ocorre, pois, quando as vítimas veem a si mesmas como “sujas”, “feias” e “nojentas”, de modo que a mulher se vê imunda e percebe a si e ao seu corpo com vergonha (Early, 1993, apud Souza et al., 2013, p. 99). Por fim, o gesto de acenar para os turistas que passam indiferentes por ela nos revela a histórica invisibilização da violência contra as mulheres indígenas, pois seria para eles “apenas mais uma cabocla”.

A violência iniciada por parte dos guardas é apenas a primeira manifestação de negligência por parte do Estado para com as mulheres indígenas:

O cheiro invadiu a casa do delegado que dormira preocupado com ela... Invadiu a consciência da juíza cheia de caprichos que ordenara a sua prisão porque ouvira falar e não suportou os temas de suas histórias. Mas a Juíza virou-se comodamente na cama, achando que eram as cotidianas inconveniências comuns do calor excessivo e dos mosquitos dos trópicos. A consciência dos mosquitos zumbindo rondavam a cama daquela linda e sensual mulher, cheia de autoridade, poder e capacidade para torturar. Maria Assunção jamais absorveria como personagem útil para as suas histórias. A Juíza arranhava pensamentos. Ela oferecia opções de suicídios e assassinatos (Pereira, 1998, p. 14).

No trecho que sucede a descrição da violência contra Assunção, destaca-se o perfume da rosa, uma metáfora para violação do corpo, que, ao atingir o interior da casa do delegado,

sugere a presença de uma inquietação por parte dele, acentuando-se, sem sombra de dúvidas, sua passividade frente à prisão de Assunção. Observa-se ainda que o fato dele ter ficado preocupado em como ela estaria naquela noite na prisão já deixa evidente que ele estava ciente das posturas violentas dos guardas que ficavam vigiando as celas.

Ademais, a figura da juíza, descrita como cheia de caprichos, reflete uma jurisdição marcada por arbitrariedade, vaidade e recusa em lidar com a complexidade das vozes subalternizadas. A reação ao incômodo que aquele perfume gerou, o gesto de virar-se comodamente na cama e atribuir o desconforto às "inconveniências do calor excessivo e dos mosquitos dos trópicos" revela não apenas insensibilidade, mas também um padrão institucional de naturalização da violência, em que o sofrimento das mulheres indígenas se tornou banal.

Essa atitude nos aponta para a teoria de banalidade do mal, de Hannah Arendt, entendida como uma condição de união de pessoas em um sistema ideológico que encobre a consciência acerca dos males praticados (Novaes, 2024, p. 74). Sua oferta de suicídio frente ao sofrimento de Assunção descortina que o Estado, pelo fato de não oferecer projetos de escuta e proteção às mulheres indígenas, encaminha-as para morte. Constatação essa corroborada pelos dados alarmantes de São Gabriel da Cachoeira, divulgados pelo Observatório da Violência de Gênero no Amazonas (OVGAM), em que, nos anos de 2015 a 2020, foram registrados mais de 2.277 casos de violência contra mulher, sendo que, em 61% dos casos de agressão, os acusados tinham ocupação vinculada a profissões armadas e militarizadas⁸. No plano nacional, segundo Engel, entre 2003 a 2013, “266 mulheres indígenas cometeram suicídio e 261 foram assassinadas” (2020, p. 36).

Por fim, é válido inferir que esse acontecimento representa uma crítica à lógica colonial que estruturou as relações de poder e gênero no Amazonas. Diante dessa afirmação, a personagem Maria Assunção testemunha os corpos violados das mulheres indígenas, trazendo à luz o fato de que o discurso eurocêntrico construiu uma cultura em que as mulheres indígenas são definidas como um território vulnerável e disponível, em que se inscrevem não apenas o abuso do agressor, mas também o silêncio das instituições. Desse modo, a violência sexual pode ser analisada como uma prática sistêmica que atua na manutenção da ordem colonial.

Tal crítica se atualiza ao denunciar que, mesmo após séculos de colonização, as mulheres indígenas continuam alvo de invasões, silenciamentos e apagamentos, além de que

⁸Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1CUbyyLpMA1BY_b0NpNhVLrRfWQzM118Y/view . Acesso em: 08 de agosto de 2025.

ainda são raras as narrativas que se atrevem a contar essa história do ponto de vista de quem sobreviveu. Conforme aponta Seligmann-Silva (2022, p. 121), “a arte da memória é uma semiótica, ou seja, uma arte ‘capaz de tornar presente algo ausente’”.

2. “JOGADA NO CHÃO, COMO ANIMAL ABANDONADO...”: um estudo da relação entre espaço narrativo e poder

Concomitante ao tempo, o espaço narrativo é um elemento essencial dentro da composição do enredo, tendo em vista que é o responsável por criar no leitor uma percepção dos elementos que fazem parte de cada cena. É a partir disso que o leitor recria de maneira mais verossímil a imagética do cenário do romance, das personagens que o compõem e até mesmo da sociedade em que estão inseridas, tanto os aspectos físicos quanto os aspectos sociais. Pode-se afirmar, portanto, que o espaço cumpre uma função para além da contextualização do enredo, uma vez que a partir dele é possível compreender os comportamentos, a cultura, o modo de vida e as relações estabelecidas entre os personagens no *corpus* social.

Tal elemento é tanto físico quanto social. Seu aspecto físico é responsável por descrever o local onde a história acontece, tais como uma casa, uma floresta, o mar, a rua ou a escola; já o aspecto social apresenta a tessitura social em que cada personagem se encontra e como as relações sociais acontecem a partir dela. Para Osman Lins (1976, p. 98),

O espaço caracterizador é em geral restrito - um quarto, uma casa-, refletindo, na escolha dos objetos, na maneira de os dispor e conservar, o modo de ser da personagem. A inserção social desta, entretanto, pode ser sugerida em grande parte por elementos exteriores, como o bairro ou a situação geográfica.

Dentro de uma narrativa, ambos os espaços podem aparecer: o primeiro de maneira mais explícita, cujo reconhecimento é feito de maneira mais fácil, tendo em vista que indica locais geograficamente reconhecidos por nós; já o segundo, por trazer uma abordagem mais estrutural, apresenta um caráter mais implícito, cujas leitura e interpretação são realizadas a partir de conceitos sociológicos. Sendo assim, os dois aspectos do espaço dentro de uma narrativa não devem ser estudados como conceitos fechados ou mutuamente exclusivos, mas analisados como complementares, uma vez que as indicações do espaço físico apontam para a tessitura social.

No que diz respeito ao espaço social, Bourdieu (1989, p. 134) afirma que é multidimensional, definido a partir dos capitais⁹. Sendo assim, uma pessoa ou determinado grupo ocupará um espaço na sociedade a partir dos capitais que possui. Além disso, esse mesmo indicador de espaço formaliza a posição ocupada na sociedade, uma vez que o conceito de capital está diretamente relacionado ao conceito de força. Logo, aqueles que possuem maior

⁹ Propriedades financeiras, culturais e sociais capazes de conferir força, poder e lucro para seu titular (Bourdieu, 1987, p. 4).

capital estão nas posições de maior prestígio, reproduzindo coercitivamente padrões e comportamentos na sociedade ao passo que ocupam lugar privilegiado nas relações de poder.

A esse respeito, Foucault (2000, p.10) assegura que, definidos os efeitos do poder pela repressão, produz-se uma concepção puramente jurídica sobre esse conceito; assim sendo, para compreendê-lo é necessário, inicialmente, analisar a força dessa proibição. Partindo dessa constatação, é possível inferir que, se fosse apenas repressivo, o poder não seria obedecido, logo, pode-se afirmar que ele é um mecanismo que envolve, produz discurso, induz ao prazer e forma saber. Por essa razão, apresenta capacidade de atravessar todo o corpo social. Tais características que definem o conceito de poder são vistas a partir do comportamento das classes dominantes, uma vez lhes confere a capacidade de moldar a sociedade de acordo com os seus desejos por meio do discurso, da educação e da cultura sem que, necessariamente, os que são violentados percebam-se dessa forma; o poder é assim exercido sem precisar necessariamente de um confronto direto ou do uso da repressão.

Nessa perspectiva, Gilson Pereira e Afrânio Catani (2002, p.114) afirmam que

Dado que os capitais são as dimensões do espaço social, as relações nele ocorridas são também relações de força. A posição do agente no espaço social, determinada pelo volume do capital global possuído e pelo peso relativo dos capitais particulares na composição total do capital, implica em uma maior ou menor dominação/subordinação em relação às demais posições. Em cada campo específico, quanto maior o volume do tipo de capital eficiente em todos os jogos do campo, maior a probabilidade do agente ocupar uma posição dominante. Visto que as relações de força do espaço social são relações de poder, os agentes alocados nas posições dominantes no espaço social são possuidores de uma espécie de capital, o capital simbólico, geralmente reconhecido como prestígio, fama e aceito como legítimo pelos outros, e, por conseguinte, na qualidade de proprietários de capital simbólico, possuem o poder de impor as visões do mundo social.

Nessa perspectiva, considerando o processo histórico da ocupação lusitana na Amazônia iniciado em 1616, é possível afirmar que os exploradores portugueses – tanto representantes da Coroa como da Igreja – eram os maiores detentores do poder, uma vez que possuíam uma grande concentração do capital, em especial o capital simbólico, evidenciado a partir do prestígio e da fama, bem como na legitimação discursiva e ideológica. Sendo assim, a tessitura social dos espaços era determinada pelas ações desses agentes, uma vez que, ao se manterem no poder, exerciam uma força coercitiva sobre os que lhes estavam subordinados, determinando, por exemplo, quais seriam os conjuntos de valores, as crenças e o modo de agir da sociedade em questão. Essa relação de poder, refletida no espaço social, tornava os indígenas,

os ribeirinhos, os caboclos em dominados, submissos aos padrões sociais dos colonizadores ainda que estivessem nos espaços então pertencentes a si mesmos.

Na obra, a autora, por meio da descrição dos espaços, possibilita-nos uma análise das estruturas sociais presentes no Alto Rio Negro e da realidade citadina de Manaus em meados do século XX, que serve como subsídio para discutirmos as relações de poder e dominação impostas aos povos originários. No que diz respeito à construção desse elemento narrativo na obra, percebe-se que a dominação do espaço físico antecede a dominação do espaço social, de modo que, para compreender a tessitura social, é necessário também analisar o que as descrições físicas do romance indicam discursivamente. Destarte, para essa análise, primeiro discutiremos as descrições do espaço físico e como o colonizador, em face dos valores religiosos, dispôs-se sobre ele; por seguinte, dissertaremos sobre o espaço social, tendo como *corpus* de análise a personagem indígena Rosa Maria à luz do conceito de interseccionalidade, segundo o qual “as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente” (Collins e Bilge, 2021); dessa forma, as violências sofridas por ela nos espaços da narrativa dialogariam de maneira semiótica com o nome da obra: sem fim.

2.1 De São Joaquim das Cachoeiras à Paris dos Trópicos: as manifestações de poder no espaço físico da narrativa

No que diz respeito ao espaço físico, à localização geográfica, o enredo do romance se desenrola principalmente em três lugares: em São Joaquim das Cachoeiras (hoje São Gabriel da Cachoeira), o Rio Negro e a cidade de Manaus. O primeiro é o local que abriga a casa de missão salesiana, onde os missionários salesianos tornaram-se representantes não somente da Igreja, como também do Estado:

Para a região, ao longo do percurso do encachoeirado rio das águas negras e traiçoeiras, oureladas de matas virgens, no meio da mais variada população de indígenas, caboclos e civilizados, o Santo Padre Pio X enviou em 1915 os Salesianos para tomarem conta da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (Massa, 1933, p. 43).

Entre os espaços físicos do Alto Rio Negro e a cidade de Manaus, há um ambiente tangível que funciona como intermediário nas relações de poder: o rio. Ao passo que para os indígenas ele é um ambiente de conforto, de encontro com os seus ancestrais, para os missionários remete a poder, especialmente quando é desbravado com destino à cidade de Manaus.

Quanto ao terceiro, a capital do Amazonas é o local em que há mais estruturas sociais interagindo entre si, onde o campo social, definido por Bourdieu (1996) como uma estrutura social em que os agentes interagem e competem para deter o poder simbólico, é configurado pelos interesses defendidos de cada classe social ou ainda como as classes sociais são manipuladas a partir do *habitus*¹⁰ por aqueles que estão no poder, desencadeando assim uma série de violências contra povos mais desassistidos.

Para compreender o espaço físico da obra, é necessário analisar as descrições apresentadas pela narradora ou ainda se ater aos detalhes apresentados na fala das personagens. No trecho a seguir, há a primeira descrição geográfica do local em que a casa de missão se encontrava:

Ela permaneceu tão impassível que os policiais acabaram lhe contando que pregavam aquela peça para quebrar a monotonia daquele lugar tão atrasado, pois tornava-se insuportável o mesmo barulho ensurdecido das centenas de cachoeiras que circundavam todo o povoado e que os missionários denominaram com o nome de um santo: São Joaquim das Cachoeiras (Pereira, 1998, p. 13).

Depreende-se desse trecho que a localização espacial da missão é o atual município de São Gabriel da Cachoeira, localizado no estado do Amazonas, em divisa com a Colômbia e a Venezuela. Conhecida como “Cabeça do cachorro”, a região possui uma natureza exuberante, marcada pela presença das cachoeiras e pela floresta densa, cuja população é, em maior parte, indígena. Segundo o site Cidade e Cultura¹¹, “nove de cada dez habitantes são indígenas, num total de vinte e três etnias distintas, entre elas os Wananos e Yanomâmis”. Por essa razão, além do português, os falantes dessa região possuem outros quatro idiomas oficiais: o nheengatu, o tucano, o banúia e o ianomâmi.

Desde sua chegada às terras amazonenses, observa-se que a missão salesiana não respeita os povos originários dentro dos seus aspectos culturais, sociais e econômicos. O local, para os missionários, era definido como inóspito ou atrasado. Pedro Massa (1933), ao registrar a história da exploração salesiana no Amazonas, afirma que a pátria brasileira tem uma grandeza material que ainda está longe de corresponder aos reclamos da civilização, sendo, por isso, necessário enaltecer a “excelência dessa obra religiosa” que irá atuar no local. Esse olhar de julgamento para São Gabriel da Cachoeira surge na fala dos policiais no trecho acima, uma vez

¹⁰ É um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações (Bourdieu, 1983, p.65).

¹¹ Disponível em: < <https://www.cidadeecultura.com/sao-gabriel-da-cachoeira-a-cidade-mais-indigena-do-brasil/>. Acesso em 02 de setembro de 2023.

que eles agrediam as pessoas que eram detidas na prisão, por meio de “brincadeiras”, com a justificativa de trazer alguma agitação para aquele lugar “tão atrasado” e “monótono” que os enlouquecia.

Além desse aspecto, o trecho supracitado nos possibilita analisar a influência religiosa que os salesianos tiveram nos espaços físicos que exploraram, uma vez que, para eles, catequizar os povos daquele lugar era um objetivo a ser alcançado. Segundo Massa (1933, p. 43), “eles dedicam seus esforços na santa e patriótica tarefa da evangelização naqueles dilatados limites da República”, pois a forma como “batizaram” inicialmente o local reforçava essa imposição religiosa, tendo em vista que o nome escolhido inicialmente faz parte dos preceitos católicos. Para os religiosos, São Joaquim é uma representação “santa” do pai de Maria, mãe de Jesus, que, segundo a tradição católica, é reconhecido pelo seu silêncio e sua devoção a Deus¹², ou seja, os missionários criam uma analogia catequética ao escolherem esse nome para um local que naturalmente era pouco barulhento. Ademais, o nome atual também faz uma referência ao catolicismo, tendo em vista que São Gabriel é tido como um dos arcanjos da milícia celeste, cujo papel é anunciar “as boas novas”, desfazer conflitos e ainda auxiliar os seres humanos em processos de adaptação às circunstâncias¹³.

No trecho abaixo, a narradora faz mais uma descrição do espaço físico e nos convida a discutir a problemática gerada por aquela escolha, tendo em vista que é possível analisar como a dominação geográfica está atrelada ao projeto de dominação daquele povo, dos seus costumes, suas crenças, da sua forma de organização social:

Tentei anotar detalhes intermináveis daquele lugar paradisíaco, pensando como um lugar assim podia conter histórias tão imperceptíveis a quem meramente passava pelo local. Observei as serras em diferentes formas como a de uma mulher deitada com os seios empinados para o céu que os missionários denominaram de A Bela Adormecida; ou as alterações que o início da enchente do rio provocava na vida daquelas pessoas (Pereira, 1998, p. 18).

Observa-se que o ato de nomear a serra de A Bela Adormecida (nome utilizado popularmente até hoje) é muito simbólico, uma vez que a escolha desse nome faz alusão a uma história do imaginário popular europeu. Sendo assim, ao nomear a serra com esse nome, os

¹² Disponível em: <https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-sao-joaquim/516/102/>. Acesso em: 02 de setembro de 2023.

¹³ Disponível em: <https://arquisp.org.br/liturgia/santo-do-dia/sao-gabriel-arcujo#:~:text=Gabriel%20arcujo%20foi%20o%20escolhido,cristianismo%3A%20a%20ave%2Dmaria/>. Acesso em 02 de setembro de 2023.

missionários introduzem na cultura indígena conceitos pertencentes à realidade do colonizador, realizando, dessa forma, uma espécie de imposição cultural.

Além das violações citadas acima, contra os espaços físicos de São Gabriel da Cachoeira, os povos originários eram proibidos de se comunicar nas suas línguas de origem, sendo imposta a todos eles a comunicação em português. Essa imposição reforçava o objetivo de dominação dos religiosos, descrito por Massa (1933, p. 43) como um projeto que deveria considerar como prioridade “o tríplice aspecto do saneamento rural, do ensino elementar e agrícola, e da facilidade de vias de comunicação”.

Na obra, essa problemática é apresentada quando o grupo de missionários (composto por Dom Matias, outro padre, duas freiras, Lauriano Navarro e Maria Assunção) realizava a desobriga – uma espécie de visitação às terras indígenas e povoados distantes da casa missionária – e chegava a lugares onde o bispo não dominava a língua falada por aquela aldeia. Quando os nativos falavam o português, Dom Matias se irritava e acreditava-se enganado por Lauriano Navarro, responsável por intermediar a conversa (Pereira, p. 56). A imposição da língua nesse espaço físico representava aos salesianos uma forma de manutenção de poder, bem como de controlar tudo que os indígenas realizavam ou fossem realizar, ao passo que promoviam um processo de aculturação ao distanciar esses povos de sua da língua nativa.

Essa violência simbólica estabelecida no espaço físico também foi registrada pela fala do indígena tucano Arlindo Maia, ex-aluno do internato salesiano de Iauaretê, localizado em São Gabriel da Cachoeira, para a Folha de São Paulo¹⁴:

Quando um colega me pegava falando na minha língua, ele entregava o chaveiro. Aí, como castigo, eu tinha de ficar o fim de semana no estudo ou no dormitório. Na outra segunda-feira, eu tinha de procurar outro aluno. Quem estivesse com o chaveiro na sexta-feira, ficava de castigo.

Percebe-se, a partir da fala de Maia, que a Igreja Católica, em face da missão salesiana, utilizava diversos mecanismos de violência, como o chaveiro, para obrigar os povos originários a se comportarem tal como eles julgavam correto. Para Pierre Bourdieu (1989, p. 11),

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “Sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados.

¹⁴ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/11/no-amazonas-missao-salesiana-se-transforma-em-cidade-dos-indios.shtml?utm_source=newsletter&origin=folha> . Acesso em 03 de agosto de 2023.

Depreende-se, portanto, que as relações estabelecidas ali eram entre dominados e dominantes, em que os “dominantes” diminuía e menosprezavam aqueles que se opunham a eles. Fica clara nessa relação a lógica da repressão, em que as violências são instrumentos utilizados por grupos dominantes como forma de manter-se no poder por meio da manutenção ideológica. Na luta por dominar, os que estão “por cima” sentem-se no direito de ditar como os demais devem viver, se comportar, sentir e se expressar, uma vez que convencer os dominados a aderirem ao seu discurso fortalece a sua própria soberania.

Além dessas descrições sobre São Gabriel da Cachoeira, há ainda olhares sobre o Rio Negro, uma vez que é uma presença importante que permeia o enredo desse romance. Geograficamente, esse afluente encontra-se à esquerda do Rio Amazonas, nasce na Colômbia e deságua em Manaus, local em que suas águas negras se encontram com as águas barrentas do Solimões, gerando, assim, o fenômeno conhecido como Encontro das Águas. Leandro Tocantins (2000, p. 277) reconhece que o homem e o rio são os agentes principais na geografia humana da Amazônia, tendo em vista que o rio enche a vida do homem de motivações psicológicas e imprime à sociedade rumos e tendências, criando tipos característicos na vida regional.

Dessa forma, é correto afirmar que suas águas funcionam como fonte de alimentação, pois muitos habitantes encontram subsídios alimentares por meio das atividades pesqueiras. Além disso, é um dos principais canais de transporte, já que, para as comunidades mais afastadas, o processo hidroviário é o único meio de deslocamento. Por fim, há ainda a utilização desse afluente como fonte de lazer, uma vez que muitos povos originários e ribeirinhos aproveitam as águas do rio como um local para diversão, encontrando na ação de nadar uma forma de interagir socialmente.

Para os indígenas, além da água ser uma fonte básica para atividades como a agricultura e um espaço de deslocamento, é também um elemento sagrado e de reverência. A indígena Maria Campos, que faz parte do Conselho Internacional das Treze Avós Indígenas, em entrevista para a Ciclo Vivo¹⁵, afirma que a relação de respeito com as águas é passada de geração a geração e que, ao educar suas filhas, iam à beira do rio em silêncio, uma vez por semana, para louvá-la e agradecê-la pela pureza e pela relação que estabeleciam. Observa-se, portanto, que sua relação de sacralidade está diretamente ligada à sua cosmologia, tendo em

¹⁵ Disponível em: <https://ciclovivo.com.br/planeta/meio-ambiente/indigenas-agua-reverenciada/>. Acesso em: 04 de março de 2024.

vista que, para muitas comunidades indígenas, a água se faz presente nas histórias que permeiam a origem do universo. Na obra, a cosmovisão que remete ao princípio da humanidade faz referência a Yebá, a Avó do universo, descrita nos seguintes trechos:

Essa avó era uma mulher que brotou de si mesma quando não havia nada que lembrasse mundo, nem mesmo a cobra-mãe, embarcação onde a humanidade se fecundaria. Os parentes da recém-nascida acreditavam que a avó do universo vivia num pedaço de quartzo, sua morada invisível e, que havia provocado quatro cataclismas de fogo (Pereira, 1998, p. 64).

Naquele tempo, Maria Rita, Maria Índia e Rosa Maria, mesmo vivendo na missão, ainda eram capazes de apontar os pajés, acompanhar cantos de curas, explicar que a humanidade nascera no bojo de uma cobra canoa onde viveram alojadas (Pereira, 1998, p. 52).

Essa cosmovisão faz parte da criação do mundo na cultura do povo Desana¹⁶, registrada por Parokumu e Kehíri em *Antes o mundo não existia* (1995)¹⁷:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtãboho taribu, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava Yebá Buró, a “Avó do Mundo” ou, também “Avó da Terra”.

Como ela apareceu

Haviam (*sic*) coisas misteriosas para ela criar-se por si mesma. Haviam seis coisas misteriosas: um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar o cigarro, uma cuia de ipadu", o suporte desta cuia de ipadu, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte desta cuia. Sobre estas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma. Por isso, ela se chama a “Não Criada”.

[...]

A criação do Universo

Enquanto ela estava pensando no seu Quarto de Quartzo Branco, começou a se levantar algo, como se fosse um balão e, em cima dele, apareceu uma espécie de torre. O balão era o mundo. Não havia ainda luz. Só no quarto dela, no Quarto de Quartzo Branco, havia luz. Tendo feito isto, ela chamou o balão Umukowi'i, “Maloca do Uni verso”. Ela o chamou como se fosse uma grande maloca. Este é o nome que ainda hoje é o mais mencionado nas cerimônias.

Os cinco trovões

Depois ela pensou em colocar pessoas nesta grande Maloca do Universo. Voltou a mascar ipadu e a fumar o cigarro. Ela tirou então o ipadu da boca e o fez transformar-se em homens, os “Avôs do Mundo” (Umukoñehküsuma). Eles eram Trovões.

[...]

Feito isso, ela deu a cada um deles um quarto nesta grande maloca que é a Maloca do Mundo. Os Trovões eram cinco. Nós os chamamos “Avôs do Mundo”.

¹⁶ É uma das principais etnias indígenas do Alto Rio Negro, cuja população é estimada em mais de 1,5 mil pessoas, segundo o site Povos Indígenas no Brasil (ISA).

¹⁷ É a pioneira de oito livros da coleção “*Narradores indígenas do Rio Negro*”, publicada originalmente em 1995. Traz narrativas dos mitos cosmogônicos sob a perspectiva da etnia Desana.

[...]

Yebá Buró disse aos Trovões:

— “Gerei vocês para criarem o mundo. Pensem agora como fazer a luz, os rios e a futura humanidade” (p. 19-22).

[...] o terceiro Trovão desceu neste grande lago na forma de uma jibóia gigantesca. A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama Pamūrigahsiru, isto é, “Canoa da Futura Humanidade” ou “Canoa de Transformação”.

Umukosurāpanami e Umukomahsü Boreka, o chefe dos Desana, vieram como comandantes dessa cobra-canoa.

[...]

Os dois eram chefes dessa grande Canoa de Transformação, trazendo as riquezas. Eles subiram pelo lado esquerdo do lago criando Malocas de Transformação.

[...]

As primeiras malocas estão na beira do Lago de Leite, em cima da Maloca de Leite. As outras malocas estão localizadas no grande rio que é o Rio de Leite (Ahpikōmau), outras estão nas costas do Brasil, no rio Amazonas, no rio Negro, no rio Uaupés e, por fim, no rio Tiquié. De um certo ponto, baixaram outra vez, e continuaram subindo pelo rio Uaupés até a saída por terra em Ipanoré (p. 29-31).

Nota-se que, para os indígenas dessa etnia, o rio, assim como a luz e a humanidade, foi um dos princípios da criação. Em sequência, primeiro foi criada a luz; por seguinte, os rios; depois, a Terra com o seu seio; por fim, partindo do bojo da cobra-canoa, denominada Terceiro Trovão, cujos comandantes eram os chefes dos Desana, foram criados os seres humanos que, ao longo do trajeto percorrido, locados foram à beira dos rios, onde se encontram até hoje¹⁸. Isso implica dizer que Yebá, ao pedir que os trovões criassem o mundo, destacou que a humanidade viesse após a criação dos rios, fios condutores da vida anteriores à natureza humana. A partir dessas simbologias, é correto afirmar que os rios e as águas que dele vêm são tão importantes quanto o ser humano, pois foi a partir desse elemento sagrado que a conexão espiritual da humanidade com a avó do universo foi estabelecida.

No trecho “viam-se os índios espalharem-se pelas vinte ruelas do povoado, ou atravessando a praia para entrarem nas canoas e desafiarem aquelas águas como tranquilos bailarinos” (Pereira, 1998, p.10), é possível observar essa relação envolvente, de quem conhece intimamente aquilo que toca, dos povos nativos do Alto Rio Negro com o rio. Além disso, quando se trata das personagens, Verenilde estabelece uma relação ancestral, tendo em vista que a água não somente é tida como espaço sagrado, mas como um ser vivo, que tem com eles

¹⁸ De acordo com o site Povos Indígenas no Brasil, os povos Desana habitam principalmente o Rio Tiquié e seus afluentes Cucura, Umari e Castanha; o Rio Papuri (especialmente em Piracuara e Monfort) e seus afluentes Turi e Urucu; além de trechos dos rios Uaupés e Negro.

uma relação profunda e espiritual. Tal afirmação é elucidada a partir da construção que o narrador onisciente faz de Maria Assunção:

Ficava na proa como se ouvissem dizer olhem como eu tenho o vento, olhem como eu engulo o roteiro desses ventos. Às vezes, sentava no meio da canoa sozinha, eu abria a boca e os dedos, deixava o vento entrar em mim. Era um vento que não doía, não machucava. A ele eu não temia. Era como se aquele ruído riscasse nos meus ossos o rosto de alguém, a voz, o nome, uma cor. Lauriano Navarro nunca se espantou que eu fosse assim, porque ele também tinha o barulho das cachoeiras na garganta (Pereira, 1998, p. 56)

Durante a desobriga, período em que os religiosos visitam as aldeias indígenas mais afastadas a fim de verificar o quantitativo de crianças que haviam nascido e quantas seriam levadas para a missão no ano seguinte, bem como realizar sacramentos e recolher os paneiros, ovos, frutas e peixes com os quais os indígenas pagavam os sacramentos e os livros religiosos (Pereira, 1998, p. 58), Maria Assunção e o indígena Lauriano Navarro eram os responsáveis por guiar os missionários nas silhuetas do rio, tendo em vista que conheciam bem aquele espaço. Durante esse período, ambos sentiam saudades do que não lembravam (Pereira, 1998, p. 55), como se houvesse, naquele momento, uma relação mais profunda com a história, com o seu povo, com aquilo que eles foram, pois os ventos que sopravam neles, enquanto desbravavam os rios, lembravam-lhes que tinham o barulho das cachoeiras na garganta.

De acordo com o Dossiê do Iphan, a Cachoeira de Iauaretê, localizada em São Gabriel da Cachoeira, é o lugar em que a cobra-canoa abriu um canal de passagem e que afundou definitivamente após ter partido do Lago de Leite, situado no Rio de Janeiro, e subido os rios Amazonas, Negro e Uaupés, trazendo em seu ventre os ancestrais. Portanto, a metáfora da “cachoeira na garganta” é a capacidade de sentir quem eles eram, como uma forma de ressuscitar seus antepassados.

Por outro lado, quando analisamos a relação dos representantes dos instrumentos de poder (Estado e Igreja) com as águas, percebemos que esses respeito e ancestralidade são completamente rompidos, provocando inclusive nos povos nativos um medo de assumi-los. Ao longo da narrativa, percebe-se que o rio, quando há referência às vindas para Manaus, torna-se um espaço amedrontador, visto que, como já citado no capítulo anterior, os indígenas assistiam à partida de suas netas, filhas, sobrinhas e meninas amadas rumo à cidade, com a justificativa de que teriam mais oportunidades e melhores condições de vida. Todavia, esse rio, em clara referência ao título da obra, não tinha fim, uma vez que, ao adentrarem o barco para cidade, o

contato com elas era perdido, como se deixassem de existir. Era uma ida eterna, que demarcava, mais uma vez, o poder dominante sobre o destino dos indígenas:

Depois gritou, “venha Laura Dimas, desça. Desça avó!”. Mas ela não ultrapassou o grupo de índios, muitos com aquele frio nas tripas, que foram ao porto olhar mais aquela partida, limitando-se a ficar encostada numa placa de madeira denominando o nome e a extensão da área sob os domínios da missão (Pereira, 1998, p. 42).

As águas, que outrora lembraram a Maria Assunção sua ancestralidade após ter sido presa, foram descritas pela juíza como “opções de suicídios e assassinatos” (Pereira, 1998, p. 14). A mesma personagem, após falar “quem não se conforma com o que vê pode ter uma rápida opção” (Pereira, 1998, p. 15), apontava as águas vorazes daquele rio para a indígena como uma solução, transformando, na visão colonial, o rio, visto como um espaço acolhedor, que simbolizava a vida e a criação da humanidade para Assunção, em um espaço de morte.

Após esse episódio, ao adentrar as águas numa tentativa de limpar as memórias da violência do seu corpo, Maria Assunção “olhou tanto para o perigo das águas que nem percebeu que a secura em sua garganta era um sintoma de que também começara, lentamente, a morrer” (Pereira, 1988, p.17). Isso significa que as águas do rio e as das cachoeiras em sua garganta, em referência à ancestralidade de Assunção, foram modificadas; como se, além do espaço físico, os missionários tivessem realizado um rompimento de natureza simbólica, retirando dos indígenas o pouco que lhes restava: sua relação com o sagrado.

Dessa forma, fica claro, portanto, que esse afluente pode ser analisado de duas formas: enquanto para os indígenas ele é um espaço sagrado, de pertencimento, cujas relações são tecidas a partir de questões simbólicas e culturais, para os missionários, ele é visto como um espaço de poder e dominação, desbravado para expansão da Igreja e do Estado.

Ao passo que a trama da narrativa nos convida a acompanhar a mudança de ambientação na vida das Marias (Assunção, Rosa, Rita e Índia), conhecemos, a partir do olhar do colonizador, representado por Irmã Isabel, a realidade citadina da capital amazonense. No trecho a seguir, há algumas descrições sobre esse espaço urbano (e social) de quem o compõe:

Irmã Maria José, intervindo naquele diálogo que lhe parecia sem sentido, puxou-lhe fortemente as orelhas e, com sua voz potente, discursava que naquela província atrasada onde ainda se viam perambulações de índios desaldeados, nordestinos miseráveis e negros que vendiam água nas casas. O lugar não escondia os escombros dos chalés deixados pelas mulheres que ali viveram suando em pesados vestidos europeus e davam ataques coléricos quando não eram chamadas de madames... As fachadas dos cabarés abrigavam lembranças imponentes das prostitutas que atravessaram o Atlântico para dar substância aos delírios dos coronéis da borracha empenhados em ajudar a construir uma Europa em plena selva. Delírios que serviram de reforço para

que a província fosse interpretada como sem história e sem destino, como também eram considerados sem futuro os ex-seringueiros miseráveis que espalhavam-se atônitos e fracassados, desnudando uma cultura cinematográfica. Diziam que Manaus era nervosa pela transformação abrupta de aldeia a “cidade europeia”, onde a burguesia cabocla ainda tentava imitar o gesto dos europeus que haviam administrado a construção do cais do porto, os serviços de telefonia, alfândega, saneamento e transporte (Pereira, 1998, p. 47).

Percebe-se, a partir das descrições apresentadas, que o espaço físico de Manaus trazia reflexos do período áureo da borracha. Conhecido como Belle Époque, esse momento foi influenciado pelo mercado financeiro externo, uma vez que, com a Revolução Industrial, os países europeus começaram a solicitar do Brasil uma produção em larga escala da exportação dessa matéria-prima. Diante dessa solicitação, muitos brasileiros, bem como estrangeiros, “encontraram” uma oportunidade de enriquecimento a partir da exploração desse material, bem como das mãos de obra indígena, negra e nordestina. Durante esse período, houve uma projeção sobre a cidade, idealizando-a como uma extensão do próprio continente europeu, razão pela qual boa parte da arquitetura amazônica dessa época refletia os parâmetros arquitetônicos europeus. Sobre esse período, Bruno Miranda (2016, p.106) afirma o seguinte:

Transformar Manaus em Paris era objetivo dos grandes homens públicos, que sonhavam com uma Cidade-Luz em meio à Selva Amazônica. Esse propósito foi posto em prática, pois era impossível uma cidade que era centro comercial do mundo viver como uma tapera. Então reurbanizá-la era também uma forma de eliminar seu passado e seus costumes ainda presentes claramente nas práticas das culturas indígenas com evidências de um forte hibridismo cultural. Manaus não podia ser índia, muito menos mestiça, nem mesclada, tinha de ser branca, alva, europeia.

Observa-se que, conjunturalmente, o controle do território era uma das formas de poder que visavam às invasões políticas coloniais. Transformar Manaus, para as classes dominantes, significava estabelecer uma ordem hegemônica capaz de administrar os bens materiais e simbólicos e exercer seu domínio. Por isso, há o processo de eliminar as diferenças, pois elas podiam causar alguma distonia no sistema (Abdala, 2004, p. 18).

O hibridismo cultural, definido por Fantini (2004, p. 168) como o processo de mesclagem realizado pela abrupta interpretação e coexistência de culturas estrangeiras e dissímeis, tornou-se um processo de ordem simbólica, reverberando pelas classes dominantes na condição de uma relação de poder. A lógica colonial, supracitada no trecho acima, não se limitava em ocupar somente a cidade, mas reverberava em como a cidade era ocupada: eles não desejavam somente moldar fisicamente a cidade para que ela reproduzisse os padrões

eurocêtricos, era necessário também inserir o caráter hegemônico no corpo social, reforçando a lógica perversa do genocídio.

Além disso, levando em consideração as descrições feitas pela religiosa, percebe-se que Manaus ainda vivia sob os escombros do que foi esse período “de ouro”, o que configurava, segundo ela, um atraso social para a cidade. Em termos estruturais, o centro histórico apresentava uma arquitetura que não condizia mais com a realidade econômica dessa população, tendo em vista que, após o declínio do látex, os “barões” da borracha abandonaram o espaço.

Nesse contexto, Leandro Tocantins (2000, p. 227) afirma que “a arquitetura de Manaus – a arquitetura mais antiga – exprime uma atitude emocional e estética da burguesia enriquecida pelo comércio da borracha. Além disso, é possível perceber as classes mais favorecidas ainda continuavam a manter padrões sociais condizentes com a burguesia europeia que esteve na cidade durante esse período, reforçando em comportamentos e práticas um pensamento elitista de superioridade em relação aos demais povos. Na cidade, os povos que outrora foram iludidos com promessas de enriquecimento, mas acabaram numa escravização moderna – definida por Thaís Bueno e Guilherme Cardozo (2016, p. 5) como “expressão para se referir à situação dos escravos modernos, aqueles que viveram e aqueles que ainda vivem no período posterior a ‘libertação dos escravos’ como escravos” –, apontam uma problemática social da época, tendo em vista que eles não foram assistidos pelo Estado e passaram a subsistir por meio de subempregos e mendicância.

Sobre esse período, Djalma Batista (1976, p. 13) afirma o seguinte:

Esse ciclo constitui... nosso capítulo de grandeza e de miséria. A ele devemos a ocupação da terra, o desalojamento dos últimos resquícios dos nativos, a febre do ouro que empolgou a população, a Revolução Acreana, crueldades inomináveis, mortes por assassinatos ou por doenças mais ou menos evitáveis, desperdício, loucuras e, sobretudo saldo de pobreza indescritível para a grande massa populacional, que se estendeu sobre todas as Amazônias, mas foi profunda no interior, onde o homem sempre viveu no meio de grandes limitações. “A população se divide em duas partes bem desiguais, a que trabalha e é regular em número, e aquela porção menor, dos que vivem a explorar a primeira”. A parte que realmente trabalha é a que não pode acumular reservas nem economias que a tornasse independente.

A fala do escritor aprofunda as descrições que foram retratadas no romance, tendo em vista que apresenta também como a cidade de Manaus ficou após a usurpação da borracha. Pode-se afirmar, portanto, que as construções refletiam uma realidade que nunca foi do povo amazonense, já que a cidade foi projetada numa espécie de simulacro de civilização europeia, a fim de criar uma falsa sensação de riqueza e poder aos que aqui resolveram explorar tanto a

cidade quanto as pessoas. A arquitetura desse período, portanto, serviu como fantasma de um processo que representou a exploração de um povo, dos seus bens materiais, da sua floresta e daqueles que nela habitavam.

Fora a exploração da cidade e da matéria-prima, há de se analisar que esse período trouxe ainda uma série de problemáticas sociais, tais como inchaço urbano – crescimento desordenado da cidade –, tendo em vista que, com as promessas de enriquecimento, muitas pessoas vieram para Manaus em busca de uma mudança de vida, processo que culminou em mais miséria, mendicância e fome. Além disso, as pessoas que foram seduzidas por falsas promessas de trabalho, ou seja, escravizados nos seringais, foram completamente desassistidas após esse período, ficando também à margem da sociedade. Por fim, tratando-se ainda de reflexos na sociedade, percebe-se a criação de uma elite branca, “pseudoeuropeia”, que mantinha comportamentos sociais iguais aos dos europeus e se julgavam superiores aos demais habitantes de Manaus, em especial aos povos originários. Para Francisco Jorge dos Santos (2010, p. 187):

Começava a incomodar à elite branca o fato de Manaus parecer mais uma aldeia do que uma cidade, uma vez que a esmagadora maioria de seus habitantes era formada de índios e mestiços, que davam os tons culturais da capital da Província do Amazonas. Assim, tornava-se imperioso para a minoria branca eliminar a fisionomia índia que Manaus possuía. Nesse período reiniciou-se o processo gradativo de ocidentalização da elite que, embora lento, entrava em choque com formas culturais nativas, de fortes raízes indígenas.

A construção discursiva do espaço físico da cidade na obra, bem como do Alto Rio Negro, permite-nos compreender que havia um processo de hierarquização no campo social, em que os ocupantes do topo dessa pirâmide exerciam sobre os demais uma violência simbólica. Tal situação é exemplificada a partir da imposição da língua portuguesa aos indígenas, uma vez que ela era utilizada como um instrumento de poder capaz de controlá-los e dominá-los, não só no campo linguístico, mas também social e cultural.

Ademais, a partir das descrições espaciais da obra, é possível compreender os paralelos traçados em relação às realidades sociais. Dessa forma, é possível afirmar que as relações políticas-sociais manifestadas em atitudes simples como nomear uma serra, por exemplo, possuem uma carga discursiva que refletem a imposição de poder, na qual os sujeitos dominantes reforçam que aquele espaço físico, em toda sua vulnerabilidade, está sendo violado. É a partir desse olhar sobre as descrições físicas que compreendemos como as classes sociais estão organizadas no campo social da narrativa: foram as descrições geográficas as responsáveis

por tornarem evidentes as problemáticas das relações sociais entre os religiosos e os indígenas, entre a burguesia e os indígenas, e entre homens e mulheres indígenas, que serão discutidas na seção abaixo.

2.2 “Era uma vez, Rosa Maria”: uma vítima do poder nos espaços sociais da narrativa

São escassas as informações sobre a origem dessa personagem, cabendo a nós traçarmos paralelos – a partir dos fragmentos que descrevem seu nascimento e a epidemia de gripe que assolou a região – em busca de elementos que remontem a sua história:

Rosa Maria descia do corpo de uma mãe muito nova que há pouco tempo havia sonhado copulando com a lua e só assim pode ter a primeira menstruação. Na madrugada, quando Araraní, a índia tão antiga, a pegou nos braços, 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 estrelas, ele anunciou que havia nascido mais uma neta para a avó do universo. Tomás bateu seis vezes no peito para avisar: - 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. 70).

Compreende-se a partir desse trecho que Rosa Maria nascera em uma aldeia indígena, cujos nativos haviam sofrido um impacto menor das imposições sociais por parte dos religiosos, elucidados, por exemplo, pela adoção de nomes cristãos. Observa-se que, no seu nascimento, houve um ritual realizado pelo pajé Tomás, a fim de anunciar que mais uma neta do universo tinha acabado de chegar à terra. A referência à Avó do universo, como já citado anteriormente, remete-nos à cosmogonia de Yebá, deusa responsável pela criação na tradição do povo Desana. Sendo assim, infere-se, a partir desse trecho, que Rosa Maria era uma indígena Desana, uma vez que a referência à deusa Yebá remete-nos à narrativa da criação do universo para essa cultura e, geograficamente, ela se encontra em São Gabriel da Cachoeira. Além disso, com base na descrição do período epidêmico vivenciado pelos nativos do Alto Rio Negro, “os sobreviventes daquela moléstia, iniciada quando Rosa Maria já reconhecia e gritava o nome dos peixes, denunciavam o frio que os mortos sentiriam” (Pereira, 1998, p. 64), pode-se afirmar que Rosa Maria nascera pouco antes desse episódio, tendo em vista que ela foi descrita como uma criança que começava a falar e reconhecer o mundo.

Na cerimônia em que Dom Matias foi condecorado junto aos missionários por sua atuação durante a epidemia, Rosa Maria é citada como um dos dezenove sobreviventes, ou seja, seu povo fora dizimado. Após esse episódio, ela sofreu com impacto do encontro ao ser levada

da sua aldeia para a casa de missão, uma vez que esperneava no trajeto, além de sentir constantes febres quando não conseguia comer no rígido horário (Pereira, 1998, p. 42). Logo, pode-se justificar o comportamento temeroso e introvertido que apresenta na juventude como resultado desse choque de culturas e imposições.

Por essa razão, ninguém acreditou quando Rosa Maria sobreviveu à casa de Judite e passou a viver daquela forma, com tanta paixão, como se a doçura sufocada de uma força ancestral rompesse nela continuamente e a tornasse efusiva para as mais desafiadoras situações (Pereira, 1998, p. 70). A personagem, como supracitado, passa a viver na casa de missão desde a infância, educada pelos missionários a partir de uma perspectiva hegemônica. Por seguinte, quando adolescente, é enviada, junto com outras meninas, da sede da missão religiosa no Alto Rio Negro para prestar serviços domésticos em um casarão “de família” na cidade de Manaus.

Ao passo que há mudanças nos espaços geográficos da narrativa, há também uma modificação no espaço social. Dessa forma, acompanhar a narrativa que envolve essa personagem nos permite visualizar a ação dos agentes que formam esse campo social, além de conseguirmos analisar a relação de poder e violência exercida pelas classes dominantes sobre as classes violentadas. Por isso, é correto afirmar que Rosa Maria, dentro dos espaços sociais estruturados a partir dos espaços físicos, consolida-se como um objeto de análise interseccional, uma vez que ela é vítima das diversas violências que partem das discriminações de gênero, classe social, raça e etnia.

Para compreender a ação desses espaços sociais sobre ela, partiremos de três teorias sociológicas: a primeira será *o campo social*, de Pierre Bourdieu, na qual serão consideradas a educação, o medo e o castigo como estratégias de conservação de poder pelos missionários; por seguinte, será analisada *a violência simbólica*, também do mesmo autor, manifestada na narrativa da indígena durante sua estadia no casarão em Manaus, seus momentos de silêncio e o casamento que lhe fora arranjado; por fim, analisaremos o conceito de *necropolítica*, de Achille Mbembe, que permite acompanhar como a violência ultrapassa o simbolismo e se consolida como política de morte, partindo das suas vivências nas ruas chegando até o seu esquecimento.

2.2.1 Campo social, de Pierre Bourdieu: a educação, o medo e o castigo

O conceito de campo social foi discutido por Bourdieu no texto *Algumas propriedades dos campos* (1976). Para o sociólogo, “os campos se apresentam à apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus

ocupantes (em parte determinadas por elas)” (Bourdieu, 1983, p. 89). Dentro dessas estruturas sociais, aqueles que, utilizando-se da relação de força, monopolizam parcialmente ou totalmente o capital específico, tendem a manter estratégias de conservação do poder (Bourdieu, 1983, p. 90). Consoante a isso, Thiry-Cherques (2006, p. 39) afirma que

No interior do campo dá-se uma dinâmica de concorrência e dominação, derivada das estratégias de conservação ou subversão das estruturas sociais. Em todo campo a distribuição de capital é desigual, o que implica que os campos vivam em permanente conflito, com os indivíduos e grupos dominantes procurando defender seus privilégios em face do inconformismo dos demais indivíduos e grupos. As estratégias mais comuns são as centradas: na conservação das formas de capital; no investimento com vistas à sua reprodução; na sucessão, com vistas à manutenção das heranças e ao ingresso nas camadas dominantes; na educação, com os mesmos propósitos; na acumulação, econômica, mas, também, social (matrimônios), cultural (estilo, bens, títulos) e, principalmente, simbólica (status).

Partindo desses conceitos para analisar o campo social da obra, é possível dizer que, socialmente, o Alto Rio Negro é dominado pelos salesianos que, por sua vez, utilizaram estruturas sociais como estratégias para manutenção de poder, perpetuando-se na posição de dominantes. Sob essa ótica, Paulo Freire (1987, p. 108) afirma que “através da manipulação, as elites dominadoras vão tentando conformar as massas populares a seus objetivos. E, quanto mais imaturas, politicamente, estejam elas (rurais ou urbanas) tanto mais facilmente se deixam manipular pelas elites dominadoras que não podem querer que se esgote seu poder”. Ao analisarmos o enredo do romance, conseguimos perceber que a narrativa que envolve Rosa Maria nesse espaço representa como esse grupo social, por meio de mecanismos, exerce uma relação de força em relação aos povos originários. Sendo assim, iremos partir da discussão em torno da educação, do medo e do castigo.

Dentro do processo de colonização de São Gabriel da Cachoeira, a educação foi um dos principais mecanismos de dominação utilizada pelos salesianos. Pedro Massa (1993, p. 45) registra que

Essas iniciativas de ensino e assistência reforçaram-se também de um precioso contingente, que lhe adveio do concurso das beneméritas e piedosas Irmãs Salesianas, que, desde 1922, em vários internatos, escolas e hospitais consagram seus esforços às mulheres e meninas indígenas, habilitando-as ao trabalho e ao ensino, e distribuem seus carinhos maternos aos numerosos doentes da região: esses esforços preparam certamente uma nova geração de moças, que formarão o progresso moral das novas famílias cristãs. Nem se compreenderia, sob o ponto de vista civilizador, a abstração dos elementos femininos na obra catequética e missionária. A educação da mulher aborígine e a cura dos doentes encerram um programa de admirável execução, que glorifica o papel das missionárias, sob o aspecto instrutivo, moral.

Observa-se, a partir desse trecho, que o processo educacional era de responsabilidade das irmãs salesianas, que seriam as “tutoras” dos internatos, das escolas e dos hospitais. Além de comandar esses espaços, elas deveriam educar as meninas indígenas para o trabalho e para a educação, a fim de prepará-las para reproduzirem um padrão social europeu de família cristã, bem como de “sociedade civilizada”. Dessa forma, a educação impunha as estruturas sociais da classe dominante, ministrada pelas mãos das religiosas, tal como a saúde: cheia de afeto e carinhos maternos. Por fim, é válido observar que a utilização dos “elementos femininos” no processo colonizador era uma forma velada de violência, tendo em vista que as salesianas, utilizando da sua “feminilidade”, não colocariam medo ou até mesmo não encontrariam resistência nos povos originários, uma vez que eles não “sentiriam” essa relação de força num processo catequético baseado em afetividade. Consoante a isso, Freire (1987, p. 113) diz que “toda dominação implica numa invasão, não apenas física, visível, mas às vezes camuflada, em que o invasor se apresenta como se fosse o amigo que ajuda. No fundo, a invasão é uma forma de dominar econômica e culturalmente ao invadido”.

Rosa Maria, bem como Maria Índia, Maria Rita e Maria Assunção, era educada pelas irmãs salesianas do internato da missão onde morava. Para ensiná-la “a ser uma boa menina civilizada” (Pereira, 1998, p. 42), as religiosas instruíam-na como deveria se comportar socialmente, como deveria se expressar – nesse caso, utilizando a língua portuguesa como língua oficial –, e como cuidar da casa e da família. Nas aulas de bordado e costura, “Irmã Isabel ensinava que as meninas deveriam amar aquela pátria abstrata e sem guerras, ensinava exercícios diários e penosos das renúncias” (Pereira, 1998, p. 21), ou seja, Rosa Maria era ensinada também a amar aquela pátria que negava a sua existência, que não era a sua e nem da sua aldeia, portanto, um conceito abstrato para ela; além disso, era ensinada também sobre o preceito católico de renúncia, que consiste em abrir mão do domínio de sua vida para entregá-lo a Deus – conceito que ela não compreendia, tendo em vista que é um dogma religioso do colonizador –, utilizado, nesse caso, para manipular mais facilmente a vida dessas meninas com a justificativa divina do “querer de Deus”. Parafraseando Freire (1987, p. 23), a consciência oprimida encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor dessa “desordem organizada”.

Nesse mesmo aspecto, compreende-se que Rosa Maria era obrigada a seguir as premissas do catolicismo, inclusive manifestadas a partir do uso de objetos religiosos: “Laura Dimas arrumou a medalha de uma santa pendurada num cordão preto que Rosa Maria usava” (Pereira, 1998, p. 42). A imposição religiosa era uma forma de afastar a indígena de suas

origens, de suas cultura e crença, a fim de que aquele campo social se tornasse um ambiente moldado aos princípios e estruturas sociais da classe dominante, conforme salientado no trecho abaixo:

Naquele tempo, Maria Rita, Maria Índia e Rosa Maria, mesmo vivendo na missão, ainda eram capazes de apontar os pajés, acompanhar cantos de curas, explicar que a humanidade nascera no bojo de uma cobra canoa onde viveram alojadas. Harmonizavam-se com o mundo e aplacavam seus medos quando também compreendiam os riscos simbólicos estampados nos corpos dos homens e mulheres no povoado e nas aldeias. Elos de sentidos que, a cada dia, tornavam-se mais tênues e perdidos (Pereira, 1998, p. 52).

Entretanto, ainda que a estratégia salesiana fosse utilizar da “delicadeza” das irmãs salesianas para violentar “sutilmente” os indígenas, em alguns momentos ficava clara a relação de força e poder exercida por elas, como no trecho abaixo:

Um dia, um pouco antes de chegar àquela embarcação, a índia Rosa Maria, num ímpeto incontrolável, começou espontaneamente a pintar uma minúscula e deformada borboleta que pousaria no local do seio esquerdo sobre aquele tecido sombrio. Irmã Isabel teve uma reação tão ríspida e inesperada com a índia, como se até frágeis e fragmentadas borboletas pudessem pesar naquele luto. (PEREIRA, 1998, p.21)

Rosa Maria foi repreendida por desenhar uma borboleta no bordado que deveria manter a sacralidade “de um Jesus de rosto comprido que deveria ser pintado com muita concentração e fervor para que os lábios fossem muito finos e não lembrassem outras cores que não fosse a do vinho tinto” (PEREIRA, 1998, p. 20), sendo assim, sua liberdade criativa foi repreendida porque não condizia com os padrões culturais da classe dominante. Sobre isso, Paulo Freire (1987, p. 112) afirma que “desrespeitando as potencialidades do ser a que condiciona, a invasão cultural é a penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão”.

Essa educação opressora e violenta despertou em Rosa Maria muitos traumas e medos, como visto nos seguintes trechos:

Rosa Maria havia quebrado a tranquilidade de uma noite quando acordou com um pesadelo onde o padre Geraldo aparecia com o rosto do demônio e, com a permissão das freiras, entrou no dormitório para arrancar-lhe uma sacolinha de pano, costurada pela sua avó, Laura Dimas. Nela estavam guardadas sementes de seringa, pedaços de fio do tucum, anéis de plástico e bugigangas ganhos na festa realizada no barracão coberto da missão, num dia em que Dom Matias sorria bastante... Mais na hora do almoço, com o olhar abatido e arroxado, ela dava repentinas convulsões que não culminavam em risadas, mas sempre num romper de choros, momentos nos quais agarrava com mais força a sacolinha costurada com pontos enormes e mal alinhados. Não sabia o que responder, exceto agarrar a violentamente as alças encardidas quando irmã

Maria José, que coordenava as missionárias naquela missão, perguntava se estava arrependida do que fizera, e apontava para sacolinha, chamando-a de criança mentirosa e pronta para um destino de inferno sem escapatória (Pereira, 1998, p. 40-41).

Apropriando-se do discurso cristão, é possível inferir, ante o exposto, que a missão religiosa era a representação do próprio inferno na Terra para os indígenas, cabendo aos padres o papel de demônio e às irmãs a permissividade para a atuação desses na vida dos indígenas. Logo, os pesadelos de Rosa Maria demonstram como os religiosos atuavam naquele campo social, uma vez que é muito significativo o ato do demônio Padre Geraldo arrancar o objeto de suas mãos, pois simbolicamente a “sacolinha de pano” é compreendida dentro da narrativa como a relação dos nativos com a sua aldeia – seu povo –, bem como sua ancestralidade. Observam-se ainda que as condições físicas e emocionais da menina indicam o estado em que se encontravam os nativos, porque, ao serem violentados por meio de mecanismos sociais dos dominantes, “agarravam-se” com mais força aos elementos que compunham a si mesmos, deixando claro que esse processo de dominação era doloroso e cruel.

Pode-se inferir que os religiosos acreditaram que o medo sentido por Rosa Maria era um indício de subversão, despertando neles um receio desse sentimento se tornar coletivo e ser o responsável por desmascará-los como opressores, pois “quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘conivência’ com o regime opressor” (Freire, 1987, p. 32). Sendo assim, a atitude adotada pelas religiosas foi a de castigar a indígena, pois se a humanização dos oprimidos é subversão, sua liberdade também é, por isso há necessidade de controlá-los constantemente. Além disso, quanto mais controlam os oprimidos, mais os transformam em “coisa”, em algo inanimado. Essa prática dos opressores de “inanimar” tudo e todos encontra-se em sua ânsia de posse, identificando-se, indiscutivelmente, com a tendência “sadista” (Freire, 1987, p. 18):

Rosa Maria estava no meio da cama com a camisola idêntica à que as freiras costuravam para as internas cuja única distinção eram as iniciais do novo nome cristão de cada uma. Ela chorava sem conseguir parar, debatendo-se e misturando o bordado de suas iniciais - R.M – naquela poça de líquido sutilmente denunciador. Passou assim quase toda aquela manhã recebendo os olhares das índias que 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).

Analisa-se, com base nesse trecho, que a prática sádica do castigo foi utilizada como forma de reafirmar a superioridade dos opressores em relação aos indígenas nesse campo social. Ao obrigarem, de maneira humilhante, a menina indígena a permanecer no espaço urinado e transformarem isso num espetáculo horrendo, eles queriam intimidar outros indígenas a não se rebelarem, apresentando um discurso que os coloca não como “demônios”, mas como os anjos salvadores daquele lugar. Além disso, percebe-se que essa mudança no discurso seria uma tentativa polida de mudar a perspectiva dos indígenas, pois ao dissiparem o medo que os nativos tinham deles, havia também o processo de afastar as chances de os reconhecerem como opressores e se voltarem contra eles.

2.2.2 Violência simbólica de Pierre Bourdieu: o casarão, o silêncio e o casamento

Partindo do pressuposto que há uma luta simbólica entre as classes sociais para alcançar ou manter-se no poder por meio da coerção social, permitindo não somente moldar a sociedade aos discursos de seu interesse, mas também reproduzir as tomadas de posições ideológicas, Bourdieu (1989, p. 11) afirma o seguinte:

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica).

Em suma, na luta pela posição de classe dominante, há o uso da cultura como instrumento de poder ou de legitimação da dominação que, por sua vez, configura-se como violência simbólica. Sendo assim, é a partir da imposição dos costumes, das crenças, das práticas religiosas, do comportamento social que a classe dominante viola a classe dominada, não necessariamente com o uso da força física, embora essa violência possa se manifestar em última instância. Nessa perspectiva, Rosa Maria pertence à classe dos dominados, uma vez que, além de ser mulher, é indígena e pobre. Dentro da obra é possível perceber como os discursos dominadores travestidos de imposição cultural violentam-na, especialmente no período em que ela entra em contato com a realidade citadina. Para esse momento, considerar-se-á algumas situações: sua estadia no casarão, seu silêncio e o seu casamento.

No que concerne à primeira situação, o casarão configura-se como um espaço de mudança de poder da obra, uma vez que Rosa Maria, assim como as outras três Marias, sai da opressão religiosa para a opressão doméstica. Nesse contexto, é possível perceber a ação da violência simbólica desde o momento em que Rosa Maria estava a caminho de Manaus, pois “na embarcação, irmã Maria José exigia que ela erguesse a cabeça, preparando-a para os

cumprimentos de quando enfim chegassem” (Pereira, 1998, p. 53), evidenciando que o comportamento da menina era “moldado” de acordo com a forma que ela deveria agir para ser “aceita” ou “abrigada” na cidade. Na vivência da casa, a jovem era a que mais sofria na mão da senhora, e, nesse caso, observa-se que a violência simbólica chegou a se manifestar também como violência física e verbal, tendo em vista que, por não se adequar ao padrão servil desejado, a senhora a torturava ainda mais: “Defende-te de mim, Rosa Maria, índia lerda, índia da fala atrapalhada. Mas que, mesmo assim, vejam só... teve a felicidade de nascer com a pele mais branca do que eu! Rosa Maria, índia branca desgraçada”! (Pereira, 1998, p. 80).

Além disso, constata-se que a dona da casa representa o agir da violência sobre a violência, como aludido na seguinte passagem: “A senhora, realmente, detestava aqueles comerciantes asquerosos que a pisoteariam, que a levariam a uma escravidão nunca superada caso não provasse que sabia gritar” (Pereira, 1998, p. 81). Percebe-se, assim, que a senhora é oprimida pela cor de sua pele e precisa “lutar” para se manter em posição de poder perante a sociedade, a fim de ser respeitada. Partindo do pressuposto que o oprimido, quando não liberto pela educação, sonha em ser opressor (Freire, 1987, p. 20), entende-se que ela oprime Rosa Maria por essa encontrar-se numa posição “inferior” à dela e mesmo assim ser mais branca. Assim, compreende-se que, na luta por construção de poder, a dona da casa se torna exatamente aquilo que a destrói: opressora.

Nesse contexto, a agressão física tornou-se uma prática sistematizada e constante que consolidava a violência simbólica exercida, como constatado na seguinte passagem: “Acabava de sair da casa de Judite, para onde havia sido arrebanhada com outras índias e caboclas e onde deixaram pedaços de madeira, correias, trancas e chicotes como que amaciados pelo contato vigoroso e sistemático contra seus corpos” (Pereira, 1998, p. 79). Essas práticas de violência eram negligenciadas pelos delegados e autoridades que frequentavam a casa, uma vez que, por ser uma prática da classe dominante, era naturalizada, ou seja, não existiam quaisquer reações diante daquilo, “exceto olhares mais humildes e temerosos para alguém que tinha o poder e orgulho de massacrar corpos e emudecer pessoas” (Pereira, 1998, p. 81). Como consequência dessa naturalização, a classe dominada, aqui representada por Rosa Maria, começa a apresentar um comportamento de silenciamento, nossa segunda situação: ela não responde nem se opõe ao que lhe é imposto, pois chegou ao ponto da aceitação:

Rosa Maria cresceu com seu rosto plácido e emudecido, cada vez mais lenta quando havia relâmpagos e ela tinha o dever de subir e descer as escadas para cobrir os espelhos, os objetos pontiagudos e os de aço como as tesouras, alicates, garfos e facas para que os raios não fossem atraídos àquele casarão.

Diziam que perdera de vez os sentimentos, que lhe faltava sangue nas 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 os anjos que bradavam a ela (Pereira, 1998, p. 85).

Observa-se, nesse trecho, que a jovem, ao crescer num ambiente de violência, maus-tratos, imposição, onde devia sempre satisfazer os desejos da senhora da casa, teve sua existência subjugada e passou a se enxergar igual a classe dominante a enxergava: como ninguém. Esse comportamento não só favorece a classe dominante, como também a perpetua, pois o desejo dos que estão no poder é fazer tanto com que as pessoas se moldem ao seu discurso como também o legitimem.

Na última circunstância, o casamento de Rosa Maria aparece não só como a aceitação do sistema simbólico dominante, mas também como a tentativa de fazer parte dele. Assim sendo, “a neta do universo tentava inserir-se no que a esmagava, esforçando-se para agir corretamente diante de todos e, naquele momento, mais que tudo, diante dos semáforos, resguardando a integridade de um físico pronto para os arranjos de um casamento” (Pereira, 1998, p. 79). Considerando que o casamento, além de servir como uma forma de controle do Estado e da Igreja sobre a mulher, funciona também como um sistema simbólico patriarcal que submete a mulher à propriedade masculina (Muraro, 2015, p. 05), fica evidente que Rosa Maria foi objetificada, sendo escolhida “a dedo” para atender às necessidades masculinas, conforme analisado no trecho baixo:

O noivo da índia ainda bela e corpulenta tinha um ar de magnata e usava terno e sapatos tão negros e lustrosos que a luminosidade impedia que seu rosto fosse inteiramente revelado, daí porque, posteriormente, ela passou por ele sem saber que havia sido seu legítimo marido. Um noivo tão pomposo jamais caberia em sua imensa solidão. Devido a isso, o máximo que se pode supor sobre ele é que tinha um rosto alongado e uma barba ruiva 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).

Esse casamento reforça, dentro da narrativa de Veronilide, o que Bourdieu (1989, p. 11) afirma: “as frações dominantes, cujo poder assenta no capital econômico, têm em vista impor a legitimidade de sua dominação quer por meio da própria dominação simbólica, quer por meio dos ideólogos conservadores os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes”. Em outras palavras, dentro da concepção conservadora da classe dominante, o

casamento enquanto instituição é um espaço doutrinal capaz de invisibilizar os direitos das mulheres para manter o patriarcado como a estrutura política econômica central.

Como analisado acima, na falta do estabelecimento de uma rede de relações sociais conduzida pela condição étnica, a indígena Rosa Maria continua a ser vítima da violência simbólica (Araújo, 2010, p.17). Fica claro, dessa maneira, que na luta pelo poder, a classe dominante perpetua os sistemas simbólicos a fim de convencer a classe dominada a seguir os mesmos discursos e se inserir na mesma posição ideológica, ainda que não seja benéfica para ela. É nessa manipulação invisível que o poder simbólico age, afinal ele “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

2.2.3 Necropolítica, de Achille Mbembe: a rua, a morte e o esquecimento.

Partindo do conceito de biopoder de Foucault (2000, p. 286), que discorre sobre “o direito de fazer morrer ou de deixar viver do soberano”, Achille Mbembe vai dissertar que é o Estado, a partir da perspectiva de soberania, que tem a capacidade de “definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2016, p. 135). Em outras palavras, a necropolítica versa em “definir quem pode viver e quem deve morrer”.

Esse conceito pode ser analisado com maior clareza desde o momento que Rosa Maria, após ter vivido um arremedo de casamento, encontra nas ruas um abrigo para sua solidão. Nesse ínterim, as discussões estabelecidas a partir dessa teoria seguirão o mesmo caminho da personagem: a rua, a morte e o esquecimento, levando em consideração os discursos interseccionais intrínsecos a essa realidade.

Após a cerimônia de casamento, Rosa Maria saiu às ruas com seu vestido de noiva lilás, segurando um singelo ramo de orquídea. Nas ruas, desde o primeiro momento, foi tratada e intitulada como demente – “ela é louca, louca, uma louca imunda, coitada!” (Pereira, 1998, p. 99) –, em partes por gozar da liberdade para dançar, brincar ou conversar consigo mesma em busca das enguias, dos peixes, ou para buscar conforto em sua própria sombra – “depois, Rosa Maria continuou a brincar com sua própria sombra na calçada” (Pereira, 1998, p. 94) –, em partes por seu desapego pelos bens materiais que carregava:

Antes de voltar a caminhar, enfrentou o grupo violento querendo arrancar-lhe o brilhante, mas ela demonstrou não haver necessidade de agressão, só um lento arrancar do dedo roliço. Tanta facilidade na entrega do que era necessário roubar foi visto como uma armadilha dos falsificadores de joias, embora um deles ainda tenha hesitado: “não é bijuteria, ela é doida mesmo!” (Pereira, 1998, p. 93).

Cada vez mais presa na sua própria solidão, a indígena começou a sentir o peso e a fragilidade da vivência nas ruas e, para sobreviver à fome e ao frio, entra na condição de mendicância e passa a depender dos turistas para manter-se com o mínimo. Aos poucos, a mulher robusta e forte dá espaço para uma mulher franzina e fraca:

Ela estava sob o benjaminzeiro frente à igreja de São Sebastião quando minúsculas formigas agitavam-se no seu peito e na sua testa; houve um rápido estremecimento nos braços, agora alongados pela magreza. Ele (Ismael) pensa como seria possível carregar aquela ave raquítica desmembrando-se naquela terra (Pereira, 1988, p. 100).

Nessa nova realidade, não recebeu apoio das instituições de poder. A própria Igreja que outrora a trouxera para Manaus virou as costas para ela:

E o corpo de irmã Isabel, recebendo os tíquetes de entrada na porta do museu, ainda continuava encoberto pelo hábito impecavelmente branco. Não foi o medo do confronto e reconhecimento daquela índia cidadina - pedindo dinheiro e cigarro aos turistas - e seu rosto caído para o lado entre outras crianças que nas fotos da missão cantavam diante da bandeira nacional, que motivou irmão Isabel a elegantemente cerrar os portões... Irmã Isabel vê que Rosa Maria vira as costas, cata pedaços de cigarro no chão, está prestes a quê? A freira pede desculpas pelo transtorno, volta a abrir calmamente o cadeado, os turistas entram e ela continua lamentando: “coitado de Dom Matias se a visse assim, depois de tudo o que ele fez... que ele não a veja nunca mais” (Pereira, 1998, p. 75).

Observa-se, nesse contexto, que existe uma indiferença na condição em que a indígena se encontra, tendo em vista que a freira, ao observá-la nessa circunstância, não somente negou assistência humanitária, como também não se importou em analisar quais intempéries tinham-na levado àquele lugar, pois fazer essa análise seria encontrar a própria instituição que ela representa como culpada pelo destino infeliz daquela pedinte. Além disso, percebe-se ainda que, ao se deparar com essa realidade, a irmã lamentou não a condição da mulher, mas o que essa condição podia representar a Dom Matias, exemplificando um típico comportamento da sociedade patriarcal: o bem-estar do homem acima de qualquer coisa. Esse comportamento é justificado por Rose Muraro (2015, p. 11), ao afirmar que, no processo evolutivo das civilizações, “a mulher passa a invejar o homem e a depender dele... Ela passa a se ver com os olhos do homem, isto é, sua identidade não está mais nela mesma e sim em outro. Daqui em diante, como o pobre se vê com os olhos do rico, a mulher se vê pelo homem”.

Durante sua vivência nas ruas, Rosa Maria encontrou também pessoas relacionadas às lutas sociais e esses, assim como o Estado e a Igreja, também negaram a ela o básico nessas circunstâncias: a humanidade.

Eles passavam pela praça e a manifestação política havia aglomerado uma multidão revoltada onde alguns, cansados do esforço de apenas gritar, tentavam perfurar os olhos do governador, lançando pedras no out-door onde rosto do político permanecia inatingido; e Ismael, envolvido naquele tumulto, não ouvia quando ela pedia que fossem dali porque havia algo contra ela no vozerio ao redor: “Ismael vem, vamos embora!”. Mas ele apertava seus dedos aconselhando ser necessário que uma índia como ela aprendesse a vaiar como todos aqueles, além do mais, ouça, Rosa Maria, ouça como eles gritam também: “viva as minorias, libertem os negros, protejam os miseráveis e assalariados, defendam os índios, os índios nossos irmãos”. Ouviu? Eles falam sobre ti. Estás ouvindo, Rosa Maria? – Venha cá, olhe ali, ali, naquela direção, ali minha querida, deixa eu te ajudar, não seja assim tão cabeça dura. Suba nos meus ombros, vê aquele rapaz de óculos com lentes grossas? Chama-se Emanuel e tem a pele doentia. Ouça como se queixa, ele diz que passa mais de dez horas diárias, de segunda e às vezes até domingo, trancado num escritório sem tempo sequer para olhar a torre da cidade pela janela ou conversar com amigos. Ouça, ele reclama que trabalha como um burro tentando defender teu povo. Mas, preste atenção!, lamenta que não pode fazer excursão ao exterior, ganha muito mal. Está vendo, Rosa Maria? Dá para enxergá-lo?... Rosa Maria não faz o mínimo esforço para enxergar. Para quando vê a roupa escura do jovem Emanuel semelhante a de um pastor com o coração ácido capaz de enterrar nos vãos de sua medula um frio metálico e letal. Rosa Maria sabe do que Emanuel é capaz de fazer. Ela quer livrar-se, ela vai livrando-se dele até agora. Quer ir embora, pede para descer dos ombros de Ismael, insiste que caminhem. Ismael repetia que ela necessitava criar forças. “Respire fundo, minha querida, assim, solte os pulmões, experimente, já... pelo menos tente, tente. Tente, Rosa Maria!”. E só 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 vissem daquela forma, e fosse tão ruidosamente contra ela (Pereira, 1998, p. 95- 96).

Nota-se, pelo excerto, que ela vivencia uma realidade dicotômica: à medida que tem sua condição de vulnerabilidade associada e justificada pela sua raça, essa mesma condição é invalidada, pois, como estava inserida na realidade citadina com vestes e acessórios ligados à classe dominante, fora considerada uma fraude. Nesse contexto, é plausível afirmar que a ideologia presente nos sistemas simbólicos dominantes não só determina as classes sociais dominadas, mas também como os sujeitos devem se comportar para que nelas se insiram. Esse discurso excludente e racista é observado também na atual conjuntura brasileira, uma vez que

há um estigma de que os indígenas de verdade são os que vivem em aldeias e que se alimentam exclusivamente da caça e da pesca, como se, ao sair desse padrão, “perdessem a sua cultura”¹⁹.

Além dessa violência interseccional ligada à raça, Rosa Maria também sofre diversas violências relacionadas ao gênero. No decorrer de seu caminhar pelas ruas, conhece Ismael, um homem que, aproveitando-se da sua condição e ingenuidade, envolve-a em uma relação abusiva. Sendo assim, a partir do momento em que ele a engravida, fica claro que seus interesses não passavam de posse e objetificação, afinal de contas, ela “perde o valor para ele” e é abandonada sozinha:

Um dia, quando ela se aproximava, ele não pode mais enganar-se; como bem lhe haviam gritado nos ouvidos, lá vinha Rosa Maria, com seu ventre crescendo. Ali vinha ela, com alguém que poderia ter a coragem de ouvir anjos e, no futuro, apontar-lhe os dedos, remoendo a sua covardia. Desmoronou-se nele a necessidade dela. Era necessário abandoná-la, imediatamente. Pensou como tudo acontecera. Surpreendeu-se: “logo com ela!” (Pereira, 1998, p. 98).

Quando a encontra novamente meses após esse episódio, já morrendo pelo abandono, ele a questiona sobre a gravidez: “Pariu? Sim, lógico, pariu. Pariu, mas não foi mãe” (Pereira, 1998, p. 105). Esse comportamento apresenta uma característica muito comum nessa relação de abuso: de não se importar com a mulher ou com a criança, mas de cobrar e impor a ela a maternidade, emancipando-se da responsabilidade de ser pai. Tal comportamento é uma prática enraizada nas relações de gênero no Brasil, uma vez que o Brasil registrou mais de 100 mil crianças sem o nome do pai este ano²⁰. Dessa forma, muitos brasileiros crescem sob tutela e responsabilidade apenas da mulher, a mãe.

Além disso, observa-se que ele tinha a plena convicção do poder e da violência que exercia sobre ela:

Eu sou apenas Ismael e não posso amá-la desse jeito. Você, Rosa Maria, me apavora. Você foi tudo o que foi antes de mim e o que chegou a ser agora. Eu sou apenas Ismael, com meu sobrenome famoso, meus talentos, meus amigos e reverências, minha oratória que tanto me envaidece, meu pênis que eu posso deixar ereto diante de você, só pra humilhar, humilhar. E daí? A mim tudo é permitido. É também meu poder sobre ti, Rosa Maria. Duvidas? Vai me acusar? Quem irá acreditar em você, quem? Nem eu, nem eu acreditaria em mim se fizesse isso (Pereira, 1998, p. 105).

¹⁹ Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/noticias/as-10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2023.

²⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/08/13/brasil-registrou-mais-de-100-mil-criancas-sem-o-nome-do-pai-so-neste-ano-sao-quase-500-por-dia.ghtml>. Acesso em: 13 de outubro de 2023.

Sob essa perspectiva, Bourdieu (2012, p. 50) afirma que “a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos efeitos duradouros que a ordem social exerce sobre as mulheres”. Isto é, o homem violenta a mulher porque é concedido a ele, nas estruturas sociais patriarcais, esse direito: “a primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas” (Bourdieu, 2012, p. 45). Ademais, nesse processo de dominação e violação, os homens ainda responsabilizam as mulheres pelos seus atos, estabelecendo uma relação de violentada e culpada, como elucidado no trecho a seguir: “por que você permitiu que eu fizesse isso? Não se faz isso com uma paixão que existiu sobre a seda, sobre a madeira úmida, nas correntes, nas calçadas públicas e ásperas onde o amor foi necessário. E agora? E agora hein? A culpa foi tua. Tua, Rosa Maria, tua, entendeu? (Pereira, 1998, p. 100).

As violências sofridas por Rosa Maria empurraram-na para a morte. Como um “calvário”, as ruas configuraram-se num espaço solitário de sofrimento e “abate”. O seu fim, caso alguém tivesse reparado além do “invisível”, era anunciado pelo desbotar do lilás de seu vestido, afinal, a noiva que perambulava pela rua, pouco a pouco, fora “apagada” pela política de morte. Inúmeras vezes, até mesmo diante de seu fim, a mulher indígena foi negligenciada, agora não somente pelas instituições dominantes de poder (Estado e Igreja), mas também pela sociedade, que dominada pelo racismo que, “enquanto promove a fragmentação do contínuo biológico da espécie humana pela distinção, hierarquização e qualificação de raças, permite o funcionamento do ‘velho poder soberano do direito de morte’ no biopoder” (Breuning, 2021, p. 32).

Ismael volta a esconder-se, pois o homem pequeno e magro de colete negro e suspensório passa ao lado dela, com a galinha debaixo do braço. Ele se perfila, mas não fica surpreso. Apenas a olha, apertando a axila para que a ave não fuja. Espera por alguns segundos um caminhante. Como ninguém passa, ele suspende a ave pelas asas e conta-lhe, com sua voz que tornava-se cada vez mais desagradável, como estava certo no dia em que havia desafiado se era realmente humana aquela mulher. E, onde estaria aquele homem que agarrava-se a ela e parecia ser um cigano marroquino? A ave cacareja, dá impulsos para o alto, passa um Ancião gordo e despreocupado, ele diz que não é necessário parar e olhar a Rosa Maria e nem ter condescendência porque ele a conhecera muito bem. Era uma mulher que nos seus dias de fome só conseguia engolir a si mesma, por isso acordava cada vez mais faminta, até ficar daquele jeito, debilitada para sempre. Ele segue seu caminho, deixando algumas penugens ao redor do ancião. Margarida também passa mas não reconhece Rosa Maria e, assim, nunca saberá que esta é a segunda vez que a vê durante a vida. Margarida diz ao próximo que passa – “Nunca vi ninguém assim nesta cidade, deve ter fugido de algum lugar. Mas não tenha pena, ela mesma quis ficar assim. É puro castigo, coitada. É uma índia com a alma oca.

Deus é sempre justo”. E passam outros, passam. Imaginem quantos outros passam por ela (Pereira, 1998, p. 103).

Jogada no chão, como animal abandonado, Rosa Maria não tinha apenas formigas, mas também piolhos e pulgas pelo seu corpo (Pereira, 1998, p. 101). Seu cheiro exalava a miséria em que se encontrava e, como talvez tentando pedir ajuda, abrigava-se sempre próximo ao Teatro Amazonas, na praça ou na igreja de São Sebastião. Entretanto, sua presença não causava comoção a ninguém, pelo contrário, ela só conseguia entrar na igreja quando estava vazia dos seus lúcidos fiéis, uma vez que os lúcidos fiéis sempre a retiravam de lá (Pereira, 1998, p. 107). Sob essa mesma ótica, Mbembe afirma que “viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de ‘viver na dor’” (2016, p. 45).

Observadas diversas violências que envolveram a narrativa de Rosa Maria à medida que escancaram o necropoder, pode-se inferir que “deixá-la morrer” foi naturalizado por tudo que ela representava dentro da análise interseccional: pobre, indígena, mulher são fatores sociais que contribuem para o racismo, tratado pelo Estado como argumento palpável para a criação de zonas de morte. Assim sendo, seu direito à morte foi fomentado pelas classes dominantes, amparado e incentivado pelo Estado, e reproduzido consequentemente pelos dominados.

Por fim, paralelamente à discussão da sua morte, a necropolítica nos faz discutir também sobre o seu esquecimento. Observando que os grupos sociais relegados à morte não fazem parte das classes dominantes e tampouco fazem diferença para elas, então morrer e ser esquecido é uma relação dual desse processo. Segundo Márcio Seligmann-Silva, o domínio sobre o esquecimento, o arquivo e a memória está diretamente atrelado à manutenção do poder, tendo em vista que “aqueles que detém o poder necessitam controlar as informações contidas nessas esferas” (2009, p. 274).

Sendo assim, à Rosa Maria, além da solidão, esse foi o único poder dado, porque diferente da sua vida, o esquecimento atrelado a sua morte beneficiaria e reforçaria o poder do opressor. Tal inferência é constatada quando Ismael afirma à Rosa Maria que o poder dela é o poder do esquecimento (Pereira, 1998, p. 101).

3. “FALE EM PORTUGUÊS, VOVÓ! FALE EM CRISTÃO!”: um olhar sobre polifonia e violência racial

A polifonia, de acordo com Artur Roberto (1992, p. 208), “é o nome dado a um estilo de música dinâmico e mutável que se desenvolveu na Idade Média, cujos primeiros documentos descrevendo seus rudimentos são datados do século IX”. Entretanto, esse termo passou a ser estudado na teoria literária e desenvolvido principalmente por Mikhail Bakhtin, com a obra *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2010), e se refere à coexistência de múltiplas vozes, pontos de vista e discursos dentro de um mesmo texto, de modo que essas vozes interagem e se confrontam, sem que uma domine ou subjogue as demais. Dessa forma, na polifonia, as vozes não são apenas diferentes em seu conteúdo, mas também em suas intenções, valores e formas de expressão, criando um espaço dinâmico em que as diferentes perspectivas se tensionam e dialogam. Nesse contexto, Bakhtin (2013, p.36) afirma que

[...] é precisamente na polifonia que ocorre a combinação de várias vontades individuais, realiza-se a saída de princípio para além dos limites de uma vontade. Poder-se-ia dizer assim: a vontade artística da polifonia é a vontade de combinação de muitas vontades, a vontade do acontecimento.

Na concepção bakhtiniana, o romance polifônico marca o surgimento de um herói cuja voz se estrutura igualmente a do próprio autor no romance. Essa voz não é subordinada à imagem objetificada do herói, tampouco é como intérprete da voz do autor, mas possui uma certa independência excepcional dentro da obra, como se fosse tão autônoma e tão importante quanto a do autor, harmonizando-se com as vozes de outros heróis. Dessa forma, o conceito de polifonia nos sugere que uma obra literária, diferente da monolítica, não é dominada apenas por uma autoritária voz, mas é construída por uma variedade de vozes que interagem umas com as outras. Essas vozes podem pertencer a narradores, personagens, diálogos e monólogos interiores, criando um diálogo entre diferentes perspectivas.

A partir dessa perspectiva, Bakhtin (2013, p.19) apresenta uma face revolucionária para a narração, posto que

Em seguida, a própria orientação da narração – independentemente de quem a conduza – o autor, um narrador ou uma das personagens – deve diferir essencialmente daquela dos romances de tipo monológico. A posição da qual se narra e se constrói a representação ou se comunica algo deve ser orientada em termos novos face a esse mundo novo, a esse mundo de sujeitos investidos de plenos direitos e não a um mundo de objetos. Os discursos narrativo, representativo e comunicativo devem elaborar uma atitude nova face ao seu objeto.

Para Bakhtin (2010), em linhas gerais, essas vozes representam uma multiplicidade de consciências e seus mundos que se combinam numa unidade de acontecimentos. Nesse contexto, é correto afirmar que a narração, a partir desse caráter polifônico, assume uma função democrática, bem como autônoma, cujas vozes são capazes de expressar diferentes valores, opiniões, ideias e até mesmo emoções. Tal premissa colabora para a criação de uma narrativa permeada de complexidades e interpretações, já que os personagens deixam de ser representações unidimensionais idealizadas pelo autor e passam a ser plenivalentes²¹. Além disso, para o criador, esse recurso narrativo deve promover o confronto, pois ao analisar diferentes perspectivas, cria-se um juízo de valor acerca do que está sendo apresentado, o “novo mundo”.

Dentro da narrativa pós-colonial, pode-se afirmar que a polifonia é a responsável por expandir as análises discursivas, tendo em vista que as múltiplas vozes nos possibilitam observar tanto o processo de imposição social e violência dos colonizadores, quanto a resposta dos colonizados a essa violação. Para o primeiro caso, a estrutura polifônica permite-nos analisar a manifestação discursiva denominada *Outremização*, entendida por Sartre (1997) como uma relação em que, por meio da percepção do próprio Ser-objeto para o Outro, é compreendida a presença de seu Ser-sujeito. No olhar de Gayatri Spivak (2010), é apontado como o discurso imperial que cria seus “outros” – que são os excluídos ou sujeitos dominados criados pelo discurso de poder. Em linhas gerais, essa teoria apresenta os modos pelos quais o discurso colonial produz seus “sujeitos”, apresentando a visão objetificada e hegemônica dos nativos. Já a segunda proposição, que indica a resistência aos discursos eurocêtricos, é definida por Bill Ashcroft (2001) como *revide*, já que representa as formas como as vozes literárias, a partir de um contexto pós-colonial, respondem umas às outras (seja por meio da resistência, negociação ou transformação). Isso implica dizer, então, que dentro das obras pós-coloniais, a polifonia amplia as análises discursivas ao evidenciar tanto a violência colonial quanto a resposta dos colonizados a partir de ambos os conceitos.

Compreendida, portanto, como a presença de múltiplas vozes, personagens e discursos que coexistem dentro de uma narrativa, a polifonia é uma das características mais marcantes de *Um rio sem fim*. Está relacionada ao processo de criação da obra, uma vez que a autora afirmou²²

²¹ Definido por Bakhtin (2013, p. 04) como plenas de valor, que mantêm com as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes de um diálogo.

²² Entrevista concedida por PEREIRA, Verenilde. [jul. 2022]. Entrevistador: Anderson Mendanha. Brasília: Rádio Senado, 2022. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/autores-e-livros/2022/07/23/autores-e-livros-podcast-edicao-extra-2013-verenilde-santos-pereira>. (22min).

que escreveu o romance à medida que as vozes e os rostos dos indígenas, com quem teve contato ao longo de sua pesquisa acadêmica, apareciam na sua frente suplicando para não serem esquecidos, influenciando diretamente na estrutura da obra, visto que o narrador e o foco narrativo ficam à disposição dos personagens, como se fossem câmeras que entram e saem de cena à medida que suas dores são suscitadas, lembradas e validadas. Assim sendo, neste capítulo analisaremos os aspectos polifônicos da narrativa, a partir dos discursos de outremização dos missionários, o revide de Laura Dimas e Lauriano Navarro, bem como a construção de ambos os conceitos na carga discursiva da personagem Mariana.

3.1 Os missionários: a outremização

322 anos. Essa é a soma que marca o período da chegada dos portugueses até a Proclamação da Independência, em 1822, na famigerada “Terra de Vera Cruz”. Nesse ínterim, os colonos portugueses, bem como as demais nações europeias, que decidiram explorar o âmago do território brasileiro, exerceram uma série de ideologias e, sobretudo, de violências físicas contra os sujeitos coloniais. Embora, cronologicamente, esse período tenha sido ultrapassado, é ilusório imaginar que essa violência psíquica e moral, sobreposta de maneira autoritária e cruel sobre os povos originários, tenha se restringido, encerrado, uma vez que o discurso hegemônico de superioridade ainda reverbera entre nós.

Precipuamente, é necessário entender que o processo ideológico que os colonos executaram, definido por Marx (2002, p.72) “como um conjunto de representações da realidade que servem para legitimar e consolidar o poder das classes dominantes”, iniciou-se no momento que as naus aqui abordaram. Na observação feita por Caminha (Brasil, s/d), lê-se o seguinte:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença... Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.

No trecho, é possível apontar que havia por parte dos portugueses um ar de superioridade, e isso, por sua vez, foi determinante para que os colonizadores impusessem sua “realidade” aos sujeitos locais, transformando o sujeito em Outro, isso é, impondo ao sujeito da “existência de alguma forma de distinção natural e divina entre escravizador e escravizado” (Morrison, 2019, p. 12). Nessa perspectiva, Alves e Bonnici (2005, p. 9) afirmam que

A utilização dessa diferenciação pela teoria pós-colonial refere-se à distinção entre colonizador e colonizado, metrópole e colônia, branco e negro etc. O Outro se refere ao centro imperial, ao discurso do colonizador, à metrópole e ao colonizador branco,

européu, superior; o outro se refere àquele que é dominado pelo Outro, é a colônia, o colonizado, subalterno, inferior. A outremização diz respeito à maneira pela qual o discurso colonial produz seus sujeitos. O Outro (colonizador) estabelece e cria o outro (colonizado) ao inferiorizá-lo e considerá-lo “diferente”.

Os indígenas, a partir de então, assistiram à perda de sua liberdade, cultura, organização social e, sobretudo, de sua crença. A grande maioria deles, bravamente, lutou para não ser submetida àquele projeto de destruição. Por essa razão, como forma de estabelecer o poder, os europeus recorreram ao uso da força. Deu-se início, a partir de então, a uma relação de poder forjada à violência, ideologia e aos abusos: “O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono prosseguiu graças às baionetas e os canhões” (Fanon, 2005, p. 52).

Partindo dos apontamentos de Fanon, de que as vozes narrativas são capazes de articular demandas narcísicas colonialistas “desde que se dirija diretamente a ela, que o Outro legitime o Mesmo, reconheça sua prioridade, preencha seus contornos, replete, na verdade repita, suas referências e ainda seu olhar fraturado” (Bhabha, 2013, p. 143, *apud* Fanon, 2005, p. 109-140), Verenilde nos convida a analisar como funciona o processo de outremização a partir do caráter polifônico da obra, partindo das vozes que envolvem os missionários. O romance já inicia com o choque do discurso do Outro, em que o narrador onisciente, ao descrever Dom Matias e ironizar que ele, homem de olhos azuis, apresentava uma pureza que não se “sujava”, não se “misturava” com a “desordem irracional de homens sujos e pecaminosos” (Pereira, 1998, p. 5), traz referências dos pensamentos eurocêtricos do século XVII e como, mesmo em 1986, ainda define o olhar dos missionários em relação aos povos originários:

Homens ditos tão estúpidos e primitivos que foi necessário aos missionários católicos registrarem em livros e publicações o resultado de um teste aplicado entre aqueles milhares de índios que deveriam ser cristianizados sob a proteção austera de Dom Matias Lana. 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. [...]

Os missionários acreditaram convictamente que a parca inteligência daqueles índios impedia que superassem pequenos problemas cotidianos: cometiam erros na navegação, não sabiam prever ou sanar inconvenientes, não sabiam cortar uma árvore que dificultava a passagem de uma embarcação. E houve quem passasse longos anos de sua vida a catalogar o não saber. Não sabiam, não sabiam, não sabiam... Os missionários achavam que aqueles povos sofriam de obtusidade intelectual e, assim vistos, desta maneira também foram perdoados, escarnecidos, educados, explorados (Pereira, 1998, p. 5-6).

Analisando os excertos acima, percebe-se uma relação discursiva com a obra *Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas* (1744), de La Condamine, produzida entre os anos 1743 e 1744 com objetivo de criar uma carta de curso do Rio Amazonas para Academia de Ciência da França. Nela, ao dissertar sobre os nativos, o autor afirma que

Glutões até a voracidade, quando têm que saciar-se; sóbrios quando a necessidade os obriga a se privarem de tudo sem parecerem nada desejar; pusilânimes ao excesso, se a embriaguez os não transporta; inimigos do trabalho, indiferentes a toda a ambição de glória, honra ou reconhecimento; sem a preocupação do futuro; incapazes de providência e reflexão; entregues, quando nada os molesta a brincadeiras pueris, que manifestam por saltos e gargalhadas sem objeto nem desígnio; passam a vida sem pensar, e envelhecem sem sair da infância, cujos defeitos todos são conservados (La Condamine, 2000, p. 60).

Para Oliveira (2022, p. 164), “a razão era considerada praticamente uma virtude somente dos europeus e o Novo Mundo e seus respectivos habitantes considerados irracionais, selvagens e inferiores”. Tal premissa fortaleceu a visão depreciativa e reducionista acerca dos povos indígenas, além de ser a justificativa para a criação do racismo científico, movimento com teorias e métodos pseudocientíficos criados para comprovar a “superioridade biológica” do europeu em relação aos outros povos.

Nos apontamentos de Hannah Arendt, (1979, p. 237), a criação do conceito de raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais que pertencessem à mesma comum espécie humana. Foi a partir desse movimento que muitos estudos científicos – adotados como verdade pelos missionários – reduziam os sujeitos coloniais a seres irracionais, cuja incapacidade era o empecilho para que eles não destruíssem e explorassem a natureza dentro da concepção capitalista, por exemplo.

Em tom de ironia, o narrador onisciente nos faz refletir o discurso de salvação criado e difundido pelos portugueses durante a exploração territorial brasileira, já que os missionários salesianos, em face de Dom Matias, tinham como objetivo “introduzir a civilização e modernidade do catolicismo” (Pereira, 1998, p. 7), além de “espalhar a generosidade cristã naquela região ainda tão inóspita que necessitava com urgência”(Pereira, 1998, p. 8). Para isso, a função do bispo era exercer o poder de criar e difundir pecados aos indígenas, realimentando-os continuamente, para que sempre tivesse o que perdoar todos os dias.

Dessa forma, criava-se outremização de que os indígenas, além de serem definidos como irracionais, deviam ser e se compreender também como pecadores dentro de uma perspectiva que fortalecia a ideia de “favorecimento”, de devoção. Afinal, se há pecado, há também o reconhecimento de ser pecador. Com base nessa lógica, a jornalista, narradora personagem, questiona o religioso sobre a prática de criar pecados imperdoáveis, além dos oficialmente seculares existentes, e ele, por sua vez, de maneira evasiva, esquivava-se das perguntas. Ora, afinal, a lógica eurocêntrica era exatamente esta: os indígenas devem ser pecadores, porque os Outros precisam ser imaculados. Segundo Gondim (2007, p. 163), a concepção discursiva que se tinha desde às “catalogações do território brasileiro”, era a de que “os nativos são agentes que desarmonizam a ordem social instalada pelo branco – essa é a conclusão a que praticamente todos os viajantes chegaram após visitar o paraíso infernal amazônico”.

Essa definição de que os indígenas ocupam lugar de desordem fica clara no episódio de epidemia de gripe que assolou São Gabriel da Cachoeira e dizimou inúmeros povos indígenas. Enquanto a preocupação do bispo Matias era se os indígenas mais velhos, mesmo moribundos, haviam incitado outros mais jovens ou até mesmo as crianças a queimarem terços, bíblias, facões, roupas e outros utensílios adquiridos em doação, furando inclusive panelas, canecos e bacias em tom de retaliação pelo medo da morte que os assolava, “pois acreditavam que eles próprios, os missionários, que estavam ali, como diziam, sofrendo riscos e mais riscos para salvá-los, eram portadores dos feitiços que os matavam” (Pereira, 1998, 67). A preocupação não era de salvaguardar aquelas pessoas, posto que o próprio bispo ficava trancado na igreja ou na casa de missão nesse período e orava para que a aldeia não fosse dizimada, mas, se isso acontecesse, que pelo menos os padres pudessem batizar os indígenas para salvar suas almas.

Naquele período, a partir do cenário epidêmico, a narradora nos permite observar o quanto censurada e recriminada era a crença indígena pelos missionários. Enquanto os indígenas acreditavam na necessidade milenar de ouvir as mensagens de seus antepassados, buscavam manter os mortos nas malocas a fim de abrigá-los no ventre da cobra-mãe, numa clara referência à criação do mundo para os povos Desana; os missionários não ouviam os pedidos dos indígenas, ficando “os rituais sem efeito” (Pereira 1998, p. 66). Inclusive, nessa mesma circunstância, o indígena Tomás, “o pajé que nunca respondeu a ninguém que o chamava por este nome e que nunca ofereceu aos missionários mais do que alguns resmungos quando estes se aproximavam” (Pereira, 1998, p. 67), morreu pedindo conselhos de cobras que

ele via enroladas nos caibros ou em ondulações no espaço, sendo enterrado sem nenhuma distinção, ou seja, sem nenhum ritual fúnebre que, geralmente, os líderes indígenas recebem:

Houve um índio que chorou quando ouviu o pajé Tomás moribundo, deslocado do espaço que lhe era reservado e que deveria ser aquele através do qual seu olhar pudesse alcançar a direção das serras. Esse transcurso era um caminho para sabedoria e conhecimento, com paradas para se escutar e depois transmitir o que se ouvira em demoradas cerimônias. Esse olhar deveria pairar até o arco-íris, para que sua coloração esmiuçasse as pegadas estranhas, os ruídos desconhecidos, os novos rostos e gestos que apareciam no corpo e espírito de cada um (Pereira, 1998, p. 68).

Entretanto, antes de morrer, conforme mandou Dom Matias, ele foi devidamente batizado, já que “não tinha mais condição de se enfiar no mato como costumava fazer quando missionários apareciam e ele, com o diabo no corpo, decididamente fugia” (Pereira, 1998, p. 67). Numa análise dualista Outro/outro, observa-se que os missionários, apresentados e confiantes de que são os detentores da salvação, definem a espiritualidade indígena, representada pela figura do pajé, como algo ruim, já que atribuem à sua resistência o agir do “diabo”. Como se, numa crença única e soberana de fé, tudo que fosse diferente do que era imposto por eles, como representantes legítimos do Deus cristão, fosse obra do diabo.

Outro comportamento que pode ser analisado dentro do processo de outremização é o que Bonnici (2005, p. 54) define como “polaridade rei/senhor/fazedor de lei”. Os missionários, em especial Dom Matias, apresentavam-se como senhores dos nativos dentro de uma estratificação social em que se definem como superiores, de tal modo que as pessoas deveriam seguir o que solicitavam, acreditavam e pensavam. Ao ser questionado por Maria Assunção sobre o porquê dele ter vindo (nesse caso, a São Gabriel), o bispo responde que veio “para ser exatamente isto: o bispo Dom Matias” (Pereira, 1998, p. 24), ou seja, deixa claro que sua intenção não era salvaguardar a vida dos indígenas em busca de justiça e igualdade, mas de impor o poder a partir do seu status de bispo, sendo ele, inclusive, superior aos outros religiosos que ali estavam. Esse poder que ele detinha era explicitado na sua influência tanto sobre os aspectos sociais e físicos (explanado nos capítulos anteriores), como também temporais, posto que ele, com intuito de fugir da madrugada, ditava quando a noite devia encerrar e obrigava a todos a levantarem antes do amanhecer: “Dom Matias impulsiona na madrugada do povoado mais duas badaladas que instigam Antônio Sávio a observar o céu ainda estrelado e sem indícios de chuva. É estranho que não tenha terminado a noite, mas se o sino tocou, já é dia” (Pereira, 1998, p. 38). A sujeição e aceitação dos nativos ao badalar apressado desse senhor indica-nos

que havia um domínio e redução do outro, pois eles não tinham sequer o direito de gozar do tempo.

3.2 Laura Dimas e Lauriano Navarro: o revide

De acordo com os apontamentos de Ashcroft,

Uma característica fascinante das sociedades pós-coloniais é uma “resistência” que se manifesta como uma recusa em ser absorvido, uma resistência que envolve aquilo que é resistido de uma diferente maneira, pegando o conjunto de influências exercidas pelo poder dominante e alterando-as em ferramentas para expressar um sentido profundo de identidade e ser cultural. Isso tem sido a forma de “resistência” mais difundida, mais influente e mais cotidiana em sociedades pós-coloniais (2001, p. 20).

Expandindo o conceito acima, Bhabha (2013) convida-nos a analisar o revide como uma possibilidade de recusa estratégica da cultura e história do Outro. Segundo ele, o revide pode se manifestar de maneiras distintas, como a mímica, definida como “o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se ‘apropria’ do Outro ao visualizar o poder” (Bhabha, 2013, p. 146), ou como a civilidade dissimulada, entendida como “uma projeção que pode forçar o nativo a interpelar o senhor, mas nunca poderá produzir os efeitos de ‘amor’ ou ‘verdade’” (Bhabha, 2013, p. 167).

No primeiro caso, o nativo passa a se vestir e se portar como o colonizador, busca organizar-se socialmente e culturalmente de forma parecida, entretanto, de maneira consciente, ele o impregna de seus valores, o que produz efeitos de identidade conflituosos, fantásticos e discriminatórios, e, evasivamente, não esconde nenhuma essência (Bhabha, 2013, p. 153), ou seja, o colonizador acredita que o sujeito colonial, ao copiá-lo, está conseguindo dominá-lo, quando, na verdade, ele está sendo iludido. Já no segundo caso, o sujeito colonial resiste ao utilizar a cultura do colonizador de maneira subvertida, transformando-a, como se fosse “um contínuo deslizamento entre a inscrição civil e a interpelação colonial, no que era falado dentro das ordens da civilidade agora acede ao significante colonial” (Bhabha, 2013, p. 166).

Ao analisarmos a obra de Pereira, é impossível pensar em apenas uma forma de resistir ou em um único sujeito que o faça. A narrativa é composta de inúmeras resistências que se somam, se encontram, se coadunam. Entretanto, articulando as formas de resistir apresentadas por Bhabha (2013), as personagens Laura Dimas e Lauriano Navarro funcionam como recortes da resistência, tendo em vista que Navarro subverte o “narcisismo” colonial quando passa a trabalhar para casa de missão e conviver com os missionários, enganando-os ao apropriar-se

dos costumes e práticas desses colonizadores; e Laura, por sua vez, resiste ao construir um simulacro de colonização, acolhendo e transformando a religião, bem como a língua dos Outros. Para Ashcroft (2001, p. 20), as formas sutis e mais difundidas de resistência são as mais difíceis para os poderes imperiais combaterem, logo ambos, dentro de suas particularidades e função social, apropriam-se da voz colonizada para contestar e reconfigurar as estruturas de dominação imperial sem que houvesse um embate direto.

3.2.1 *Laura Dimas: a cortesia dissimulada*

Laura Dimas, sem sombra de dúvidas, é uma das mais emblemáticas personagens da obra, pois ela é uma força silenciosa que aparece ao longo de toda narrativa. Apresentada como “civilizada e pecadora”, a indígena é definida por Dom Matias, logo nas primeiras páginas, como “a índia mais fiel” (Pereira, 1998, p. 11), aquela que usava uma medalha de Nossa Senhora Auxiliadora pendurada a um cordão em seu pescoço, que frequentemente ia à missa, que tinha nas mãos um terço e se vestia com o clássico modelo imposto pelas freiras, “um véu de rococó amarelado e um vestido cor de rosa pregueado” (Pereira, 1998, p. 9).

Entretanto, quando ia confessar-se – prática católica em que o fiel apresenta a Deus seus pecados na esperança de ser perdoado – ela ficava muito tempo, ainda que ajoelhada e contrita, sussurrando o inaudível. Tal atitude demonstra uma subversão por parte dela, ainda que inconsciente, já que mesmo ao aderir esse dogma católico, ela não o preenche, posto que pecado e perdão são duas palavras ligadas à religião cristã, não à sua espiritualidade, retomando o vazio do questionamento que ela mesma se faz “perdão, perdão, perdão. Perdão?” (Pereira, 1998, p. 10).

A autora, a partir dessa personagem, faz-nos refletir a diferença entre estar e acreditar:

Até que a levaram para um banco onde permaneceu durante toda a missa com o terço azul enrolado nos dedos encarquilhados. Ainda tentaram acordá-la quando o ritual exigia que os fiéis se ajoelhassem ou ficassem de pé, mas Laura Dimas, inflexível, causava tanto esforço para ser movida que todos desistiram. No momento da comunhão ela dormia serenamente com uma saliva que escorria para ponta do seu queixo enrugado (Pereira, 1998, p. 8).

Nota-se, nesse episódio, que a indígena seguia as práticas religiosas impostas pelos missionários, representantes dos colonizadores. No entanto, o que, para eles, é um momento sagrado, a comunhão – ato de rememorar a última ceia de Cristo e de receber a hóstia consagrada –, para ela não passa de mera convenção/obrigação, narrada simbolicamente pela ação de dormir. Essa prática chamou a atenção dos outros fiéis e religiosos que, inclusive,

tentaram acordá-la para participar com devoção desse momento. Observa-se, nesse ponto, uma sutil afronta aos colonizadores, posto que ela estava na igreja como eles esperavam, mas não da forma como eles queriam e como atribuíam significados. Portanto, ao passo que ela absorve essa cultura, ela também a recusa.

Laura Dimas, autêntica para as fotografias de índios aculturados, de índios em processo de aculturação, de índios civilizados, dos índios sobreviventes, dos índios extintos. 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”! (Pereira, 1998, p. 12).

No trecho acima, fica evidente que a dualidade de sua presença era percebida também por quem a observa-se. O fato de estar colonizada não significava que ela era uma colonizadora, europeia, que pertencia àquele meio, e isso incomodava quem a olhava, já que, por seguir o que os missionários obrigavam, não havia como escondê-la, como no episódio em que ela entrou na casa de missão com uma arara pendurada em seus braços, incomodando os missionários e os convidados que ocupavam aquele salão (Pereira, 1998, p. 26). Não havia como desvincular a sua ancestralidade, por isso, ora ela é descrita como aculturada e civilizada, ora é sobrevivente e representante dos extintos. Observa-se ainda que ela representava o perigo, ao mesmo tempo que era definida como inútil no processo de demarcação das terras indígenas, pois sua presença significava um “atraso” e um risco para a exploração das terras e ouro no Brasil, pensamento esse discutido por Ailton Krenak (2020, p. 41):

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros –, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza.

A dualidade dessa personagem é capaz de nos fazer compreender que sua ancestralidade, mesmo sob o genocídio cultural, resistia.

O moço olhou para o corpo de Laura Dimas, buscando alguma fissura através da qual pudesse se aproximar, ultrapassando tempos, culturas, histórias. Vê aqueles nódulos de uma indianidade indelével e espalhados nela e pensa se tais partículas estariam vivas ou quais teriam sido sepultadas para que ela ainda pudesse estar ali, com resíduos do passado interminável, com as catalogações perenes do presente, com ar suspense do que viria preenchê-la ou esgotá-la ainda mais; preencher seus sussurros estraçalhados para o mundo que pouco a escutava. Sussurros pouco discernidos daquele turbilhão de

cachoeiras que exortavam sua imagem parada e exposta para que cada um fizesse dela sua própria realidade e então afirmassem categoricamente que ela não fingia, que era real e legítima em todas as circunstâncias em que ali parecia estar, fingida e verdadeira em suas minúcias de fatos e histórias (Pereira, 1998, p. 10).

No excerto acima, observa-se que o narrador nos apresenta detalhes da composição dessa personagem. É possível perceber que ela, mesmo utilizando as vestes dos colonizadores e fazendo parte da missão, ainda reflete o seu povo, sendo impossível, dissociá-la. Entretanto, esse trecho também nos apresenta um fato importante: alguns aspectos nela precisaram ser apagados, “sepultados”, para que ela ainda existisse ali. Por exemplo, a narrativa não faz menção dela manifestando a sua espiritualidade desde que foi morar com os missionários, embora também não aderisse de fato à crença católica, como supracitado. Ela permanece crendo nos seus ancestrais, mas fica claro que não pode manifestar. No episódio da visita do político à casa de missão, o homem afirma que Laura é má e atrapalha a modernidade, pois “acredita em pajé e feitiço”, entretanto, alguns jovens indígenas de prontidão respondem que “ela acredita em Deus. No Deus Cristão. O de Dom Matias” (Pereira, 1998, p. 12). Tal cenário corrobora a inferência de que ela, assim como os outros indígenas naquele lugar, precisou anular as suas crenças para viver. Outro ponto importante para análise desse trecho é a explicação de que ela não está fingindo, e, de fato, considerando as características da cortesia dissimulada, a indígena busca evitar o conflito com o colonizador aceitando suas imposições, ainda que a transforme a partir da sua própria cultura.

Laura Dimas era também definida como “aquela que, apesar do tempo, não conseguiu aprender corretamente o português” (Pereira, 1998, p. 8):

Dona Laura Dimas suspirava ansiosamente querendo cheirar o gravador, objeto que ela parecia nunca ter visto. A mim, que deveria fazê-lo, era impossível descrever aquele suspiro vindo da sonoridade da língua materna amalgamado a um português irrisoriamente aprendido, sustentado numa velhice misteriosa, carregando o simulacro de Índia civilizada e pecadora. E que recebia de Dom Matias Lana o simulacro de um perdão que a mim parecia um tanto senil. Dona Laura Dimas havia dito o suficiente para que se pudesse pensar que escrever histórias que se passavam às margens do Rio Negro seria sempre como explosões de rápidos, suspensos inesgotáveis suspiros.

[...]

Laura Dimas salpicada de séculos e misturando os seus sussurros ao ronco dos aviões que agora pousava mensalmente no povoado (Pereira, 1998, p. 9-10).

Dessa forma, a civilidade dissimulada permite-nos observar que o nativo também adere à língua do seu colonizador, embora impregnando-a e modificando-a de acordo com a sua

realidade. Para Bhabha (2013, p. 167), a projeção nunca é uma profecia autocumpridora, nunca uma simples fantasia que funcione como bode expiatório, ou seja, mesmo que o colonizador espere e, por vezes, exija que o sujeito colonizado utilize sua língua, ele nunca suprirá essa projeção do Outro e ela não passará de um mero desejo de poder e dominação. Para Bonnici (2012, p. 22), “a mais eficaz estratégia de descolonização feminina concentra-se no uso da linguagem e da experimentação linguística”, ou seja, mesmo no julgo da imposição, Laura Dimas acrescenta na língua do europeu os traços de quem ela era, envolvendo a sua cultura e, portanto, transformando-a. De acordo com os apontamentos de Hall (2005, p. 40), “falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais: significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais”. Assim sendo, os suspiros e os sussurros, que podem ser interpretados como manifestação da sua língua, intraduzíveis e muitas vezes incompreendidos, eram uma forma de Laura manifestar o seu descontentamento e sua história, já que há uma associação entre seus sussurros e do tempo: “Laura Dimas salpicada de séculos e misturando os seus sussurros [...]” (PEREIRA, 1998, p. 10).

A língua sempre foi o maior mecanismo de dominação dos colonizadores. Desde os primeiros registros literários sobre o Brasil, na literatura catequética, percebe-se que demonizar as línguas indígenas era uma estratégia utilizada pelos Outros como forma de dominar o imaginário dos sujeitos coloniais e eles, de maneira inconsciente, recusarem suas raízes. Um exemplo desse processo de violência é encontrado no auto “*Na festa de São Lourenço*”, do Pe. Anchieta, visto que as únicas personagens indígenas (Guaixará, Aimbirê Saravaia e Tataurana Urubu Jaguaruçu) são definidas como demônios e a língua tupi falada por eles, uma manifestação demoníaca. Observa-se que, ao acrescentar o conceito religioso de mal na cultura indígena, os jesuítas tinham como objetivos fazer os nativos, especialmente os mais novos, temerem a sua própria existência, e, portanto, aderir à língua portuguesa e recusar a sua própria.

No romance, Laura Dimas, por exemplo, era obrigada a falar em português, considerada “língua cristã”, já que fazia parte da missão e, portanto, “era cristã católica”. Essa imposição, vale frisar, não era partia somente dos missionários, mas também dos próprios indígenas mais novos, demonstrando que os mais jovens já cresciam, ainda que de maneira inconsciente, aprendendo a rejeitar aquilo que não fazia parte da cultura do colonizador. Tal situação se destaca no episódio em que os jovens indígenas, diante do político que visitava a casa de missão, solicitaram em tom de vergonha e repulsa que Laura Dimas falasse em português, como uma

forma de dizer que ela era cristã: “Fale em português, Vovó! Fale em cristão! Fale, dona Laura” (Pereira, 1998, p. 9).

O ato de suspirar, inclusive, pode ser analisado de maneira muito simbólica à medida que a narrativa adentra as atrocidades e violências que cercam as meninas Rosa Maria e Maria Assunção. Desde o dia em que elas partiram, Dona Laura Dimas, que na época já tinha costume andar com o terço enrolado nos dedos, foi lá olhá-las no porto e ficou sentada ao lado de Rosa Maria, observando o rio, numa triste despedida de quem sentia que seria para sempre (Pereira, 1998, p. 33). Após a saída do barco, Maria Assunção chamou-a para partir com elas para Manaus, mas ela não ultrapassou a placa de madeira com o nome e extensão da missão, como se aquela se tornasse uma linha que dividida o destino delas. Entretanto, mesmo que implicitamente houvesse uma estrema que delimitava o seu agir, Laura Dimas, chamada de avó por Maria Assunção (Pereira, 1998, p. 42) e Rosa Maria (Pereira, 1998, p. 40) – em uma representação da própria Avó do Universo –, tornou-se a figura que sempre lutou pela memória das meninas.

Juntamente com outros indígenas, ela voltava todas as semanas para o barranco de onde as meninas partiram, sempre questionando quem chegava ou passava: “onde estavam, o que fazer para que voltassem, por que não vinham?” (Pereira, 1998, p. 43). A narrativa nos aponta ainda, em outro trecho, que ela se tornou referência de perseverança aos demais indígenas que também buscam informações das suas meninas, pois ela “sempre estava ali” (Pereira, 1998, p. 44). Ela era a despedida e o desespero para o reencontro. No dia que Maria Assunção retornou a São Gabriel da Cachoeira e foi presa, ficou perceptível que Laura Dimas, ao visitá-la, tornou-se a busca e a memória das meninas, pois a sua presença antecipava o seu questionamento e os seus sussurros relacionavam-se à ausência delas:

É certo que Maria Assunção estava sonâmbula, mas reconheceu em dona Laura Dimas, que com seu costumeiro vestido cor de rosa e a mão esquerda levantada em sua direção, lhe oferecia um abano de palha, suspirando, suspirando, suspirando como sempre. Muitos poderiam pensar que repetia seu misterioso perdão, porém, ela interrogava a Maria Assunção 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 viram, haviam partido juntas. A índia Laura Dimas, com sua pele lustrosa de tanto ressequimento, perguntava, necessitada de um encontro ancestral (Pereira, 1998, p. 15).

Dessa forma, ela estar ali, em pé, sussurrando, suspirando, era resistir. De maneira simbólica, a presença questionadora de Laura Dimas lembrava, marcava no espaço da missão,

o sofrimento e a violência vivida pelas meninas em Manaus. Ao reencontrar Maria Assunção, embora simbolicamente oferecesse a ela um certo conforto ao entregar o “abano”, não cessou sua súplica e seus questionamentos, visto que ela desejava rever e ter notícias das outras meninas. Observa-se que Laura Dimas necessitava desse encontro, ou seja, ela não aceitou que as outras meninas não tivessem retornado, não acolheu as ausências e vazios. Laura Dimas, ao passo que dissimula civilidade, torna-se a resistência das ausências, a personificação da busca pelas meninas, ou seja, pode ser lida como o próprio símbolo da luta coletiva dos indígenas pela verdade e pela justiça, uma vez que Rosa Maria terminou negligenciada e assassinada por tantas mãos, já Maria Índia e Maria Rita sumiram, deixaram de existir na narrativa, alegorizando as mulheres indígenas que desaparecem diariamente no Brasil.

3.2.2 Lauriano Navarro: a mímica

Conforme aponta Bhabha, a lógica discursiva da mímica consiste em produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença:

É desse espaço entre a mímica e o arremedo, onde a missão reformadora e civilizatória é ameaçada pelo olhar deslocador de seu duplo disciplinar, que vêm meus exemplos de imitação colonial. O que todos têm em comum é um processo discursivo pelo qual o excesso ou deslizamento produzido pela *ambivalência* da mímica (quase o mesmo, *mas não exatamente*) não apenas “rompe” o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença “parcial”. Por “parcial” entendo tanto “incompleto” como “virtual”. É como se a própria emergência do “colonial” dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica *dentro* do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal modo que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça (Bhabha, 2013, p. 146).

Dessa forma, quando se discute a mímica enquanto revide discursivo nas literaturas pós-coloniais, aponta-se como principal característica a imitação consciente que os sujeitos coloniais fazem do colonizador. Nesse caso, como forma de resistir à violência dos colonizadores, os nativos acabam por imitá-los estrategicamente, seja na forma de falar, andar, vestir, ou até mesmo de se organizar culturalmente. Entretanto, o contraponto existe na lógica de ser ao mesmo tempo em que não é, uma vez que a mímica não promove uma cópia fiel do objeto imitado. Logo, é impregnada de subversão, a que Bhabha vai definir como “presença parcial”.

Esse processo “virtual” gera no colonizador a sensação de segurança, pois ele entende que o nativo está sendo colonizado e que sua cultura está sendo disseminada. Todavia, o que

ele enxerga é uma projeção que o nativo está disposto a fazer para não promover nenhum embate direto ou para sobreviver às ameaças do plano imperial: “[...] a mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se apropria do Outro ao visualizar o poder” (Bhabha, 2013, p. 146). É, portanto, a mais ameaçadora estratégia de resistência, pois o nativo sabe muito bem o que ele não é e tornam-se dicotômicas semelhança e ameaça, entendidas pelo autor como “visão dupla”, pois, à medida que revela a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade.

A partir desse olhar dicotômico subversivo que a figura de Lauriano Navarro permite-nos analisar como a mímica funciona, visto que ele subverte o discurso do colonizador a partir do disfarce, da imitação, e, por que não, da camuflagem? Pertencente a um dos grupos mais isolados daquela região, Navarro vivia na mata fechada, sem contato com os missionários ou não-indígenas, o que o tornava um alvo de desprezo pelos outros indígenas que viviam mais próximo da casa de missão e que tinham, de certa forma, contato com os missionários. Depois de uma pressão sob o grupo, os missionários conseguiram levar daquela aldeia isolada os indígenas para casa de missão, entre eles Lauriano. Entretanto, como forma de resistência, o grupo conseguiu fugir e voltar para sua aldeia, sendo, inclusive, celebrado como heróis pelos demais. Embora tenha apresentado nesse momento um caráter de subversão, o indígena começou a ser estigmatizado como “esquisito” e, assim que envelheceu mais um pouco, mudou-se para uma cabana próxima à casa dos missionários e passou a prestar serviço para eles, assim como para os comerciantes de sorva, batata e cipó.

Na casa de missão, ele realizava atividades braçais, posto que era o responsável pela manutenção da estrutura física do lugar: “depois quando chegou no pátio externo da missão e seus olhos atravessaram o jardim e a cerca baixa de madeira feita por Lauriano Navarro” (Pereira, 1998, p. 33). Além disso, “na desobriga, ia sempre um outro padre, duas freiras e Lauriano Navarro, que fazia os trabalhos braçais (Pereira, 1998, p. 55), ou seja, durante o período em que os missionários faziam suas “visitas catequéticas” aos indígenas mais isolados, ele exercia atividades físicas, como conduzir o barco e cuidar de Dom Matias, posto que esse vivia tropeçando em sua própria batina e precisava de ajuda para descer os barrancos, subir no barco (Pereira, 1998, p. 58), armazenar os paneiros de farinha, ovos, frutas e peixes com os quais os indígenas pagavam os sacramentos e os livros religiosos que eles folheavam, batiam no peito e quase sempre deixavam num lugar qualquer (Pereira, 1998, p. 58).

É interessante observar que, nessa relação de “trabalho”, há uma imposição da lógica colonial, visto que ao outro são impostas funções que exigem força física (carregar os sacos,

plantar, produzir cerca, cuidar do jardim, pilotar o barco), enquanto, para o Outro, são direcionadas atividades intelectuais (pensar em estratégias para dominação do espaço, administrar as esferas políticas e econômicas daquele local). Tal premissa, para Bonnici (2013, p. 50), é “própria do europeu, proporcionando a divisão do trabalho e a hierarquização das funções conforme padrões colonialistas pré-estabelecidos e largamente praticados”.

Embora Lauriano, ao estabelecer relações com a missão, pareça internalizar e contribuir com a cultura do Outro, ele é bem consciente de quem é e resiste ao poder, camuflando-se a partir da imitação. Essa consciência nos é reforçada pela voz do narrador onisciente, que, em algumas passagens da obra, mostra-nos que Lauriano, ao irritar-se com as invasões à sua terra, seja pelos forasteiros seja pelos próprios missionários, ecoava as cachoeiras na garganta (Pereira, 1998, p. 23) como uma forma de gritar suas dores ressentidas, numa clara referência à sua ancestralidade. Além disso, o narrador aponta que ele, mesmo conseguindo reproduzir o barulho das cachoeiras, também “sabia fazer um silêncio capaz de derrubar com a zarabatana, símbolo de poder do indígena, um grupo de macacos ou aves uma por uma, até o fim, sem que o grupo se debandasse” (Pereira, 1998, p. 60).

Essa analogia permite-nos inferir que o indígena sabia ponderar os momentos em que podia ser quem era, sem as amarras da imposição, ao passo que conseguia também usar o silêncio como uma estratégia para envolver e gerar uma confiabilidade dos seus agressores e, no momento certo, agir de modo que estivessem tão envolvidos na sua distração que fossem derrubados “como bichos no chão” (Pereira, 1998, p. 60), sem ao menos se “debandar”. Tal ato apresenta-se como um dos mais impactantes atos de resistência, pois, de acordo com Bhabha (2013, p. 151), “o olhar de vigilância retorna como o olhar deslocador do disciplinado, em que o observador se torna o observado e a representação ‘parcial’ rearticula toda a noção de identidade e aliena da essência”.

Diante do que Bhabha (2013, p. 146) afirma sobre a mímica apresentar uma indeterminação já que emerge como a representação de uma diferença em que é ela mesma um processo de recusa, é possível afirmar que Navarro personifica a lógica do contraponto. Ao longo das descrições que cercam sua história, ele é sempre descrito como o indígena que sai para caçar e pescar com a sua cadela todas as madrugadas, que caminha pela praia e se aventura nas florestas imitando os sons das cachoeiras, como se buscasse conforto na solidão de quem era e aquele ritual diário pudesse mantê-lo vivo. Tais manifestações culturais eram mais recorrentes no período da madrugada, já que não havia a presença de olhares vigilantes e autoritários dos missionários sobre o seu agir, possibilitando que ele resistisse e mantivesse suas

tradições. A madrugada torna-se, portanto, simbolicamente o horário em que não há o domínio dos colonizadores sobre as terras indígenas e sobre os seus recursos naturais, sendo uma lacuna temporal que permite a sobrevivência dos nativos.

Além disso, Lauriano também conseguia se esquivar da lógica imperial a partir do domínio da língua. Nas visitas em que acompanhava os missionários, ele exercia a função de tradutor, mediador, das conversas entre Dom Matias (bem como os demais religiosos) com os indígenas. Entretanto, partindo do pressuposto de que a língua é um instrumento de poder, dominá-la significaria paralelamente exercê-lo, por isso o bispo ficava em cólera sempre que eles precisavam visitar alguma etnia cuja língua nativa não dominava ainda. Essa raiva representa a repulsa do bispo em precisar de um sujeito que, para ele, estava ali com a finalidade de realizar serviços braçais, esvaziado de funções intelectuais, ao passo que o fato de necessitar da sua tradução indicaria estar numa posição “inferior” a dele, estabelecendo uma relação de dependência. Ao se comunicar com os outros indígenas pelo intermédio de Navarro, o religioso perdia seu poder não somente sobre aquele povoado visitado, mas também sobre o intermediador:

Dom Matias 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. 57).

Quando Lauriano traduzia as perguntas dos indígenas ao religioso, observava-se nele um receio talvez gerado por não saber respondê-las ou, principalmente, por não conseguir aliená-los com suas justificativas vagas, especialmente quando questionado sobre o sumiço das meninas indígenas. Além disso, há também o medo do diálogo sem o seu domínio, visto que eles poderiam dialogar sobre quaisquer aspectos, inclusive tecer críticas aos missionários, sem que ele compreendesse o que era discutido ali. Lauriano, por sua vez, sabia do poder que significava deter a língua, ainda que por escassas vezes, fato explicitado na sua resposta a Dom Matias, afinal, ele afirma que a indígena não tinha mais nada a dizer ao missionário, mas não significava, nesse contexto, que não tinha algo a dizer a ele.

Além disso, percebe-se também que ele tinha cuidado ao traduzir a fala dos visitantes aos indígenas, visto que, no episódio em que Maria Assunção foi entregue pelo bispo para uma indígena que estava desesperada para encontrar sua filha, a menina começou a xingá-la de “bruxa velha, maldita, órfã, pecadora, desdentada e pagã!” (Pereira, 1998, p. 57). Entretanto,

ele restringia-se ao silêncio, não traduzia nada e ficava zangado, inclusive ficava dias sem falar. Por fim, como forma de utilizar a língua como um mecanismo de defesa e, portanto, revide, Lauriano, nos momentos em que precisava ter contato com turistas, proferia frases em sua língua materna para desestabilizar a fala do Outro sobre eles, como no trecho a seguir:

Observou aquela mulher tão grande, com pés e pernas tão rosadas que olhava para os índios, ajeitava os óculos muito finos que caíam na ponta do nariz e dizia a uma outra: “mastigam, e é como se comessem”. Lauriano Navarro riu, falando a sua língua materna: “ela é sem juízo, precisa ser amansada” (Pereira, 1998, p. 32).

Ora, se a mímica é a capacidade do sujeito colonial de dissimular uma passividade aos europeus, ela também parte do pressuposto consciente da possibilidade de um embate direto. Dessa forma, o narrador onisciente, ao apresentar as formas de resistência de Lauriano Navarro, também nos prenunciou as primeiras manifestações de revolta:

Quando terminou, ouviu os assobios de Lauriano Navarro que era, então, um rapazote atravessando o que logo depois seria uma brancura alarmante de praia, para ir caçar com sua cadela, como fazia todas as madrugadas. A cadela, naquele instante, parou de segui-lo, começou a farejar, rodopiava, sentindo o cheiro de segredos quebrados. Ela temeu aquele índio; ele a chamava mas ela latia contra ele como loba afoita contra o mundo. Lauriano Navarro, considerado o maior caçador da região, acostumado a descobrir pegadas e sons encobertos, não compreendia mais o seu latido; ela retraía-se, farejando sua solidão de cadela traída. Ele murmurou alguma coisa e continuou com seu cabelo arruivado, que o distinguia de todos os outros índios, a caminhar imitando, na garganta, o barulho das águas caindo. Abundantes águas caindo, caindo (Pereira, 1998, p. 35).

De acordo com Bonnici (2013, p. 56), “o projeto colonial e o encontro colonialista exigem a aceitação da condição de dominado efetivada pelo silêncio e pela passividade. Porém, o conceito de nativo envolve o conceito de sujeito e, portanto, necessariamente de rebeldia”. O revide de Laurino Navarro, da mesma forma que a prisão de Maria Assunção, nos foi apresentado antes mesmo do enredo do personagem. Essa escolha proposital destaca que as vozes narrativas conduzem o nosso olhar não para o sofrimento dos sujeitos, mas para sua capacidade de subversão. Conforme pontuou Bonnici (2013, p. 45), “a rebelião mostra pelo menos a união do oprimido e sua capacidade de ser sujeito para reverter a ‘ordem’ posta pelo empreendimento colonial”. Entende-se, portanto, que o cair das águas em sua garganta, tão enfatizado nas últimas linhas do trecho acima, conduzem a interpretação de que Lauriano não estava mais no estado de “parcialidade”. É a partir desse momento que a narrativa nos conduz para o maior ato de revide da obra, narrado nas primeiras páginas do livro:

Museus e bibliotecas expõem a obra dos missionários, onde uma selva primitiva guardava esses povos livres dos freios da razão, morosos para entender e obedecer ordens e incapazes de raciocínio ou abstração devido a sua viscosidade mental. A pretensão de alguns autores era desvendar-lhes as almas, embora um deles haja profetizado os riscos de que poderiam sofrer a ingratidão e calúnia de malévolos ou de irresponsáveis. Há livros que permanecem assim; intocados pelos personagens que pisoteiam suas páginas, daí porque profecias dos autores sobre suas obras continuam sendo profecias. Até que os personagens busquem-se nas suas linhas ou nos silêncios e não encontrem intimidade com suas deformações. E então, indomados pelo autor, ergam labaredas com suas páginas, labaredas imensas como as que eu vi à beira do rio, quando o ressuscitado pajé, com as pernas negras da tinta do jenipapo, gritava no meio da noite que mentiras estavam sumindo – tomara que esses gravetos e esse aguardente aqui, esse que vou jogar, queime o olho desse mentiroso, que nunca mais ele diga o que nunca fui, como não quero ser, como essa índia aí, espie, como essa índia aí não é.

[...]

E quando mais as labaredas subiam soltando fagulhas pelos ares, mais os índios riam satisfeitos, escarnecendo das imagens em cinzas. O fogo aniquilava as índias desavergonhadas que viviam prostituídas nas aldeias agindo como bacantes, levava embora os índios insensíveis que não choravam por um parente morto, fazia desaparecer aqueles mentirosos e criminosos natos, impressos nas páginas em fogo irresponsáveis, infantis e egoístas exacerbados. Através daqueles doze índios indomados e quase anônimos, concretiza-se, momentaneamente, a ingratidão dos personagens, profetizada pelo autor e, como num desafio, 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.

[...]

Dormiram até a outra manhã, quando fui encontrar-me com Dom Matias Lana e onde a cotidianidade os trouxe novamente domados, pois o maltrapilho pajé, desacreditado pelos novos habitantes, teve que pedir inutilmente a um dos mercenários que invadiu o povoado.

[...]

- Não me olhe assim, eu agora sou outro, só fui bicho vagabundo até ontem, antes do fogo. É mentira o que o missionário “disse de nós” (Pereira, 1998, p. 6-7).

Observa-se, logo no primeiro trecho, que a descrição nos traz o discurso outremizado dos missionários acerca dos povos nativos. Há referências de como os religiosos, viajantes, pesquisadores e cientistas da época, assim como La Condamine, descrevem os povos indígenas, apresentando o olhar eurocêntrico e os estereótipos que os definiam como incapazes de raciocinar ou de ter capacidade de abstração. Nesses discursos, os indígenas eram considerados lentos, pois, segundo eles, não “entendiam” ordens e não concebiam racionalmente alguns comandos. Alguns desses estudos, inclusive, eram pautados no objetivo de “desvendar as almas” dos indígenas, já com a conselho de um desses estudiosos de que poderiam sofrer com a maldade dos nativos. No entanto, ao passo que o caráter polifônico da obra nos permite rever esse discurso histórico e outremista sobre os indígenas, as vozes narrativas nos trazem também

o contraponto, a partir de Lauriano Navarro, especialmente quando ele não concebe as definições e deformações que os livros fazem dele e do seu povo.

Navarro, agora ressuscitado pajé, tem as pernas marcadas pela tinta negra do jenipapo e ergue labaredas de fogo numa espécie de ritual de purificação, criando uma metáfora para simbolizar a limpeza de coisas ruins, nesse caso, das deformações. Assim, a queima dos livros que apresentam essa visão eurocêntrica alegoriza a revolta dos povos indígenas sobre as barbáries criadas, ao longo da história, para perpetuar a violência contra o seu povo. Por fim, observa-se ainda que Navarro, porta-voz e tradutor das dores, faz menção ao seu desejo pessoal de não querer ser grifado e definido por aquelas linhas errôneas, ao passo que afirma ser também a indígena ao seu lado uma injustiçada, reforçando, dessa forma um sentimento de revolta comum. O desejo de Navarro é de que as mentiras sobre sua identidade e cultura sejam “queimadas” e, portanto, que a verdade sobre o seu povo seja finalmente contada.

À medida que as labaredas dissipavam as catalogações que os europeus fizeram dos indígenas, as vozes narrativas sussurravam aspectos que desejavam que desaparecessem também nas chamas. O primeiro pedido é de que as mulheres indígenas deixem de ser violentadas, posto que intitulá-las de “desavergonhadas”, “prostituídas” e “bacantes” decorre de uma perspectiva machista cuja cultura parte de uma base patriarcal difundida na sociedade a partir do poder do Estado ou, nessa questão, da Igreja.

Por seguinte, também há uma súplica para que os indígenas não mais sejam considerados insensíveis por não chorarem por um parente morto, já que esse olhar advém do preconceito estabelecido pela perspectiva cristã europeia, visto que a ideia da morte, para os indígenas, é ressignificada de outra forma. Outrossim, a ideia ativa de que os indígenas eram mentirosos e criminosos natos também é uma das definições que eles querem que desapareçam, posto que essas caracterizações advém do conceito de “selvagem”, justificado, segundo Oliveira (2022, p. 183), “pela ciência europeia dos séculos XVIII e XIX, época em que os homens passaram a enxergar os diferentes como ‘monstros’ ou ‘exóticos’”.

Nesse sentido, Bonnici (2013, p. 50) afirma que

Os colonizadores acabam se potencializando pelo discurso que, para eles, falta ao nativo ou que lhe é tolhido. Se o discurso ainda existe no colonizado, ele tem a marca indelével do colonialismo. Concomitantemente a cultura extremamente complexa do nativo é tão degradada que ele se sente humilhado pelo próprio “primitivismo”.

Infere-se, portanto, que o revide de Navarro promoveu, ainda que por uma noite, um espaço para que aqueles doze indígenas expusessem as humilhações às quais eram submetidos.

Se pela linguagem o colonizador construiu um discurso de inferioridade para o nativo, reduzindo-o à ausência de racionalidade, ética ou civilização, foi pela linguagem também que os nativos puderam contrapor. Eles dormiram ouvindo queimar, como forma de conforto, aquilo que não descreve eles mesmos. Fanon (2005, p. 15) afirma que “o colonizado sabe tudo isso e ri cada vez que se descobre como animal nas palavras do outro. Porque sabe que não é um animal. Ao mesmo tempo que descobre a sua humanidade, começa a polir as suas armas para as fazer triunfar”.

3.3 Mariana Aparecida: entre o revide e a outremização

Para Bourdieu (2017, p. 27), os indígenas, dentro do processo de violência simbólica, tornam-se produtos de dominação efetivos, partindo do pressuposto que seus pensamentos e percepções estruturam-se sob a relação de dominação que lhes é imposta: seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, de reconhecimento e submissão. O esquema colonial, como analisado no capítulo anterior, utiliza-se da violência, seja por meio do espaço físico ou do social, para reprimir os nativos.

Nesse processo, lhes é imposta a concepção de outremização, visto que eu me torno aquilo que o Outro projeta. É nesse cenário de dominação e projeção que aparece a figura de Mariana Aparecida, apresentada como mestiça e esposa de Antônio Sávio, o indígena denominado “o primeiro empregado da missão, o primeiro catequista, o primeiro construtor” (Pereira, 1998, p. 51). Essa personagem, embora violentada e submissa não só aos missionários, mas também ao próprio marido, torna-se uma figura enigmática: apresentando olhares de superioridade aos indígenas, reproduzia o discurso dos missionários, à medida que odeia estes e, de maneira consciente, manipula-os.

Nos primeiros – e curiosamente nos últimos – registros da personagem na narrativa, ela aparece com Antônio Sávio caminhando próximo à igreja após a missa em que Laura Dimas dormira. Entretanto, embora tivessem vulnerabilidades parecidas, a mestiça ignorou a presença da indígena que estava à porta da igreja, que o narrador enfatiza estar fechada. Isso implicitamente nos indica que, se estivesse aberta ou se outros missionários estivessem próximos, era provável que o comportamento de ambos fosse diferente.

De todo modo, após negligenciá-la como de costume, Mariana Aparecida, “com o ar recatado que o bispo tanto apreciava” (Pereira, 1998, p. 10), balançou a cabeça e lançou um olhar – igual aos missionários, os indígenas mais novos e os exploradores daquela terra – em direção a Laura Dimas, de modo a reprovar a sua postura, tal como havia passado a fazer desde o momento em que a presença da indígena começou a lhe provocar um medo rancoroso. O ódio

de Mariana pode ser interpretado com base na premissa de que Laura Dimas, mesmo sendo uma indígena, era capaz de, mesmo no processo de aculturação, resistir e desconstruir os missionários. A verdade é que Mariana, mesmo odiando os missionários, não conseguia enfrentá-los.

Uma das situações que a deixava com ressentimento era Antônio Sávio ser despertado, antes mesmo do alvorecer, pelas badaladas senis de Dom Matias: “Ela odiava quando o amanhecer no povoado começava no meio da noite” (Pereira, 1998, p. 51). Um medo rancoroso a atravessava, pois ela tentava fazer o marido dormir novamente ao mostrar para ele, através das brechas das casas, que ainda não podia ser manhã (Pereira, 1998, p. 38). Para ela, esse comportamento não passava de caprichos de Dom Matias. Para Antônio Sávio, aceitá-lo representava fidelidade, uma vez que respondia aos questionamentos afirmando que aquele novo horário era necessário, pois estavam se dedicando à construção de uma nova igreja, mais moderna, já que “Deus é um direito de todos”, além de frisar que isso era só o começo, que depois viria muito mais.

Entretanto, o que o indígena acreditava ser um avanço, sua esposa considerava um risco, pois, ao mencionar a aldeia do pajé Tomás, ela traz à luz a dizimação e violência religiosa que esses indígenas sofreram. Mesmo assim, sem ter como influenciá-lo, ela cede. Prontamente, ele se arrumava – apanhava suas vestes, calçava suas alpercatas desgastadas que outrora recebera de presente da missão, perfumava-se e saía correndo, consciente de que seu retorno só aconteceria após as badaladas do fim da tarde.

No episódio em que Antônio Sávio visitou os indígenas enfermos com as Irmãs Maria José e Isabel, ao analisar e comparar como as duas tratavam os doentes, ele relatou a Mariana, “que cogitou a pensar que a irmã Isabel sequer acreditava em Deus” (Pereira, 1998, p. 62), e ela, para maior incômodo do indígena, respondeu secamente que o fato da irmã não acreditar em Deus já era disseminado entre todos os indígenas do povoado, entretanto, “ele e o leso daquele bispo desconheciam essa verdade” (Pereira, 1998, p. 62).

Observa-se, nesse contexto, que ela só se sentia segura para demonstrar sua cólera quando estava distante dos missionários, a sós com o indígena, visto que qualquer posição de contrariedade, ou até mesmo uma ínfima discordância, tiraria dela e principalmente dele o “prestígio” com os missionários, pois Dom Matias enxergava Mariana com uma mulher muito simpática, além disso tinha orgulho de os haver casado e eles servirem de exemplo para os demais, já que representavam um verdadeiro casamento cristão (Pereira, 1998, p. 52).

Esse comportamento está diretamente ligada à mímica, visto que esse revide discursivo é apontado por Bhabha (2013, p. 146) como o desejo de um Outro reformado, reconhecível, mas não exatamente, ou seja, ela precisava manter aquilo que os missionários julgavam ser correto: o casamento e a submissão, por exemplo.

Mariana conseguia perceber a violência que envolvia Antônio Sávio. Por exemplo, mesmo ele sendo explorado com serviços braçais pela casa de missão, cedendo aos caprichos do bispo e participando do processo de catequização dos indígenas, ainda era tratado como um animal, especialmente por Pe. Gunter que, ao vê-lo carregando os sacos de mantimento, batia palma efusivamente e gritava para que fosse mais rápido. Nesses episódios, ele o ofendia de “preguiçoso” e ainda afirmava que “a preguiça era o pecado que atrapalhava a colonização” (Pereira, 1998, p. 51). Mariana, que tentara impedir aquela submissão, compreendeu que Antônio Sávio, mesmo em prol dos colonizadores, ocupando o mesmo espaço que eles e trabalhando junto deles, jamais seria enxergado de outra forma senão como um bicho. Portanto, a violência sempre existiria.

Posteriormente, ao passo que Antônio Sávio é apresentado advertindo os jovens indígenas que – apesar das aulas de catequese e das missas em latim – continuavam a rir dos padres quando eles rezavam de braços abertos na frente da cruz, o medo rancoroso de Mariana Aparecida se transformava num ódio incontrolável pela igreja e seus missionários (Pereira, 1998, p. 51). Partindo dessas análises, é possível inferir que a raiva dela foi nutrida pelo fato de Antônio Sávio difundir entre o seu povo aquilo que o fere. As imposições do Outro chegam para ela também, ressignificadas pelo seu próprio marido que, desejando Irmã Isabel, humilha-a:

Ontem havia ficado repetindo: - Mariana, vi irmã Isabel passar roupa, um monte assim. O ferro era pesado, ela abanava, soprava muito, caía suor da testa dela, mas ela não suava. Ela se sujou de carvão, mas não se sujava, não sei explicar. Ela foi arrumando a roupa, bem dobradinha, tudo alvinho. Tinha roupa da missa, roupa do bispo, tudo limpinho. Ela ensinava, ensinava, ensinava, mas as índias não aprendiam, sujavam tudo. Mariana, eu queria que tu fosses Mariana, mas que fosses igual a Irmã Isabel, limpinha (Pereira, 1998, p. 39).

Antônio Sávio, desdenhoso: - Mariana, a irmã Isabel é enfermeira e tu?
- Mariana aprende a pensar certo (Pereira, 1998, p. 52).

- Mariana, sonhei de novo, ela tava calma atrás de umas cortinas onde dorme. Tudo limpinho, ela se ajoelhou perto da cama, primeiro tirou o crucifixo, depois, aquele pano engomado de cima do peito e ia colocando tudo na cama. Depois tirou a blusa de manga comprida, tirou o avental, uma saia, mas aí não

parava mais. Tinha outra saia, outro avental, outra saia, outra blusa... outro pano, tudo outro...

[...]

Pouco havia sido alterado naquele corpo de irmã Isabel, capaz de transcender misticamente sem desgarrar-se daquelas sardas nas mãos, daquela lucidez carnal, de um bico de brasa intransparente e sua assepsia exagerada que tanto confundia Antônio Sávio e fez Mariana empreender numa luta que acabou se transformando num vício lascivo que o deixava sempre mais atordoado. Décadas de vícios que haviam nascido dos medos rancorosos que sentia quando Antônio Sávio chegava falando sobre a freira (Pereira, 1998, p. 73).

Na obra, são apresentadas as primeiras vezes que Antônio Sávio narrou seus sonhos eróticos com a Irmã Isabel para a sua própria esposa. Esse gesto pode ser entendido, ainda que em reflexos, como uma forma de outremizá-la, posto que ele passa a acreditar e reproduzir que as mulheres, para serem “desejadas”, devem apresentar características relacionadas à cultura do colonizador. A forma como ela cuidava das roupas de todos, incluindo do próprio bispo, deixando-as todas bem passadas e alvejadas, remete-nos ao imaginário eurocêntrico de que as mulheres nasceram para serem donas de casa, apontado por Peter Stearns (2018) como “um pensamento atrelado aos sistemas patriarcais, posto que eles enfatizam a fragilidade das mulheres e sua inferioridade, a fim de reduzi-las aos deveres domésticos”.

Além disso, nas falas do indígena, há uma ênfase no quanto ela é asséptica, dando a entender que o suor ou a sujeira não devem fazer parte do cotidiano de uma mulher, o que faria de Mariana menos mulher e, conseqüente, inferior por não ser assim. Isso também se aplicaria às outras indígenas, que eram incapazes de aprender a passar roupas. Após esses acontecimentos, Mariana passa a temer o seu medo rancoroso e se põe contra as ressonâncias do que ouviu de seu esposo. Ela, então, começa a agir para que Antônio Sávio se revolte contra os rumores da missão, até mesmo contra aquela maneira dele ficar pedindo, de maneira submissa e maculada, diante do bispo (Pereira, 1998, p. 39), contra quem ela também se rebela.

Como uma forma de resistir às humilhações do seu marido, Mariana busca subverter o jogo de poder sobre o seu próprio corpo. Ao humilhá-la ou ao ser humilhado, ela “achava que deveria protegê-lo com seus vícios concretos e sensuais – Eu odeio a tua humilhação Antônio Sávio. É disso que eu sei ter ódio” (Pereira, 1998, p. 74). Dessa forma, durante o ato sexual, ela assume dicotomicamente o papel de culpada e salvadora, como elucidado no seguinte trecho: “Está terrivelmente lúcida prologando o êxtase, retardando o orgasmo até que, vencidos, percam-se lá, no inatingível aonde vão, onde só eles sabem como chegam e como é transtornante e demorado retornar. Que essa demora vença Dom Matias” (Pereira, 1998, p. 39).

“DEIXO COM QUEM QUISER, ESTES PERSONAGENS... QUE CADA UM ESCOLHA E FAÇA COM ELE O SEU FINAL DE HISTÓRIA”: considerações finais

Historicamente, as mulheres indígenas brasileiras foram violentadas e subjugadas pelo discurso colonial, cujo poder estava centrado, historicamente, sob o domínio das instituições da Igreja e do Estado. Hodiernamente, esse discurso eurocêntrico ainda reflete na vida dessas mulheres, visto que elas ainda sofrem com a negligência sistêmica. Mudar essa realidade, portanto, não é tarefa simples, posto que envolve a desconstrução de séculos de discursos hegemônicos que naturalizaram a marginalização e o massacre dos povos originários, sobretudo o domínio dos corpos das mulheres indígenas. É nesse cenário que urge umas das mais necessárias funções da literatura: a de dar voz àqueles que vivem à margem, ao passo que denuncia as múltiplas violências que os circundam.

Dessa forma, essa dissertação pretendeu mostrar que obra de Verenilde configura-se como uma voz frente às violências existentes na realidade das indígenas brasileiras, sobretudo daquelas que se encontram no Alto Rio Negro, em São Gabriel das Cachoeiras, no Amazonas. A análise da versão de 1998 do romance possibilitou-nos uma releitura da questão de gênero a partir dos fatos históricos, entendidos, a partir do trauma, como testemunho; permite-nos compreender como as relações de poder podem ser estabelecidas nas tessituras do espaço físico e social, além de nos proporcionar analisar a polifonia como um âmbito em que os discursos se chocam, interagem, resistem. A estrutura da sua narrativa apresenta um caráter que se distancia dos discursos unilaterais do cânone tradicional, o que confere a obra uma análise atualizada das violências que historicamente assolam a vida dessas mulheres.

Entendemos que a autora, ao mobilizar o tempo psicológico como estrutura narrativa para resgatar a memória de mulheres indígenas e afro-indígenas silenciadas, constrói a personagem Maria Assunção e confere à narrativa um caráter memorialístico que resgata episódios negligenciados e os reinscreve no presente. Assunção, por ser constituída a partir de lembranças fragmentadas de outros personagens, de si mesma e da narradora, permite-nos uma leitura atemporal das violações sofridas pelas mulheres indígenas. A começar pela escolha do seu nome, Assunção testemunha a imposição cristã e o genocídio cultural dos indígenas, além disso, sua trajetória marcada por diversos deslocamentos sem autonomia aponta para uma condição de subalternidade vivenciada por inúmeras mulheres indígenas e afro-indígenas em contextos coloniais e atuais.

Analisamos que os episódios de violência verbal, física, sexual e institucional sofridas pela personagem afro-indígena reproduzem a manutenção de poder. Na sua infância, o abuso sofrido pelo personagem Michel, estrangeiro europeu, simboliza a continuidade da lógica colonial de erotização, objetificação e violência contra os corpos indígenas femininos, iniciada no período da colonização brasileira; já as violências que sofre por Dom Matias, representante da Igreja Católica, encarna uma outra face da opressão colonial, a violência institucional, simbólica e sexual exercida sob a hipocrisia da autoridade religiosa.

Na vida adulta, o estupro cometido por Catarino revela-nos uma lógica colonial que manipula e devolve corpos subalternos ao próprio sistema de opressão, além disso, apresenta-nos o resultado da inércia estatal, em face dos policiais, do delegado e da juíza, o que reforça a ideia de que a violência contra as mulheres indígenas é naturalizada e administrada como parte da ordem vigente, tal como elucidado na lógica da banalidade do mal, em que a ausência de ação se torna cumplicidade.

Assim sendo, desde os abusos cometidos por figuras associadas ao colonizador e à Igreja até a negligência do Estado representada pelas autoridades locais, observamos que Maria Assunção alegoriza a própria história das mulheres indígenas brasileira. As violências sofridas na infância simbolizam, portanto, as primeiras violências cometidas contra as mulheres indígenas pelos colonizadores e missionários, enquanto as violações na vida adulta representam o sofrimento das mulheres na sociedade brasileira hoje. Esse paralelo nos faz compreender que a invisibilidade e o extermínio das mulheres indígenas ainda persiste e o discurso hegemônico, ainda que atualizado em novas formas institucionais, segue operando como um projeto de morte.

Em relação ao espaço da narrativa, a análise dos espaços físicos do Alto Rio Negro e da cidade de Manaus no século XX evidencia-nos que a dominação territorial antecede e sustenta a dominação social. Tal percepção elucida como o espaço físico está ligado ao capital e ao poder, o que permite que as classes dominantes imponham sobre os demais discursos de superioridade sem necessidade de confronto direto, o que acaba por sustentar as relações de dominação simbólica. Já o Rio Negro, espaço de transição entre os dois lugares, assume significações ambíguas, posto que, para os indígenas, ele é um espaço de ancestralidade, sacralidade e conexão com a cosmovisão, inclusive sendo identificado como o caminho da

criação da humanidade nos mitos Desana; por outro lado, para os colonizadores, ele representa um meio de expansão e controle, tornando-se um instrumento do poder e violência.

Quanto ao espaço social, em que as relações são tecidas, analisamos que a personagem indígena Rosa Maria evidencia como as estruturas coloniais seguem operando silenciosamente na sociedade, sob os disfarces de caridade, educação e moralidade religiosa. A partir dos conceitos de violência simbólica e necropolítica, compreendemos como Rosa Maria é gradualmente levada ao silêncio, à marginalização e, por fim, à exclusão total da vida social. Tal processo revela o modo como o sistema produz sujeitos descartáveis, especialmente quando se trata dos corpos indígenas e femininos.

No que concerne à polifonia, a convivência e o diálogo entre múltiplas vozes dentro da obra abriram espaço para diferentes discursos, que ora se confrontam e ora resistem. Percebemos que as vozes da narrativa se tornaram um mecanismo crítico ao evidenciar tanto os mecanismos de dominação colonial, como a outremização, quanto as formas de resistência dos sujeitos subalternizados, como o revide.

Ao analisarmos o processo de outremização, percebemos que ele é estruturado e reiterado pelas vozes narrativas ligadas aos missionários. Já na abertura do romance, a descrição irônica de Dom Matias, cuja “pureza” não se “sujava” nem se “misturava” à “desordem irracional” atribuída aos indígenas, recupera o imaginário eurocêntrico do século XVII e demonstra a persistência no olhar missionário ainda em 1986. Essa construção narrativa, ao expor o choque entre o discurso do Outro e a presença indígena, confirmou que o colonialismo não se limita a práticas materiais de dominação, mas opera também no plano simbólico, reafirmando os discursos que sustentam a exclusão histórica dos povos originários.

Por outro lado, no que diz respeito ao enfrentamento dessa outremização, a resistência da narrativa consiste na representação dos indígenas Laura Dimas e Lauriano Navarro. A indígena, a partir do conceito de civilidade dissimulada, representa uma força silenciosa de resistência diante da colonização. Além disso, sua insistência em buscar e questionar o paradeiro das meninas desaparecidas personifica a resistência contra o apagamento e a violência que ainda assolam essas mulheres. No que diz respeito à imitação dos colonizadores - a mímica - percebe-se que Lauriano Navarro não apresenta uma simples cópia, mas uma estratégia ambígua e subversiva. Sua relação ambivalente com a missão e suas ações, desde os rituais na madrugada até a queima dos livros missionários, revelam uma forma de resistência que

transforma a imitação em arma de contestação. Assim, compreendemos que *revide* não é apenas um reflexo do poder dominante, mas um espaço de conflito e reinvenção do sujeito colonizado.

Analizamos, desse modo, que o *revide* foi uma forma encontrada pelos indígenas de resistir frente ao discurso perverso da outremização. Entretanto, a personagem Mariana Aparecida apresenta uma outra forma de sobreviver: a contradição. Embora subjugada e marcada pela violência dos missionários e do seu esposo, ela torna-se agente da reprodução dos discursos missionários contra os indígenas, ao passo que nutre, de maneira consciente, por eles um ressentimento profundo. Desse modo, sua postura evidencia as complexas dinâmicas de outremização e *revide* que permeiam as relações coloniais, o que evidencia uma dupla adesão aos discursos.

Por fim, a partir dos estudos propostos nessa dissertação, é correto afirmar que *Um rio sem fim* configura-se como um marco na literatura brasileira ao ser, de maneira humana e sensível, um instrumento de denúncia social das relações de gênero, poder e violência a partir do tempo, do espaço e das múltiplas vozes que ecoam na narrativa e desvelam a realidade brasileira. A partir das construções realizadas é possível observar o lugar da literatura como espaço de memória, denúncia e transformação, ao passo que provoca no leitor o confronto com a persistência da violência colonial, hoje manifestada como necropolítica. Assim sendo, ao “escrever e sangrar” a resistência das mulheres indígenas e afro-indígenas frente às diversas manifestações de violência, o romance possibilita-nos questionar uma justiça histórica em um país que negligenciou essas vozes e mesmo hoje, 2025, as silencia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JUNIOR, B. Mestiçagem e Hibridismo, Globalização e Comunitarismos. In. ABDALA JUNIOR, B. (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Rita Heloísa. **Diretório dos Índios**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ALVES, Elis; BONNICI, Thomas. Estratégias de outremização em The Narrative of Jacobus Coetzee. **Revista Acta Scientiarum**. Language and Culture. Vol. 27- Nº 01/ 2005. Disponível em: [file:///F:/Downloads/1163-Texto%20do%20artigo-2904-1-10-20080314%20\(3\).pdf](file:///F:/Downloads/1163-Texto%20do%20artigo-2904-1-10-20080314%20(3).pdf). Acesso em: 06 de janeiro de 2025.

ARAÚJO, Wagner. **Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM)**. Dissertação de mestrado - Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010.

ARENDT, Hannah. A ideologia racista antes do racismo. In: **O sistema totalitário**. Lisboa: D. Quixote, 1979.

ASHCROFT, B. **Post-colonial Transformation**. London: Routledge, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermatina Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARROS, William; ARCOVERDE, Léo (2023). Brasil registrou mais de 100 mil crianças sem nome do pai só neste ano; são quase 500 por dia. **G1- Distrito Federal**. 13 de agosto de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/08/13/brasil-registrou-mais-de-100-mil-criancas-sem-o-nome-do-pai-so-neste-ano-sao-quase-500-por-dia.ghtml>. Acesso em: 13 de outubro de 2023.

BARTHES, Roland. In: **Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França**, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007, p. 47-95.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia**: análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BHABHA, H.K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. 2º ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BOURDIEU, Pierre. What makes a social class? Or the theoretical and practical existence of groups. **Berkeley Journal of Sociology**, n. 32, p. 1-49, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Editora Marco Zero Limitada: Rio de Janeiro, 1983.

BRANDT, Lilian (2014). As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas. **GESTA UFMG**. 09 de dezembro de 2014. Disponível em: <<https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/noticias/as-10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2023.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, dentre outros. Diário Oficial [da República Federativa do Brasil], Brasília, DF, ano CXLIII, nº 151, 08 de agosto de 2006. Seção 1, p. 1-4. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 04 de agosto de 2025.

BRASIL. Ministério da Cultura. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: MEC, [s.d].

BONNICI, T. **O pós-colonialismo e a literatura**: estratégias de leitura. Maringá: EDUEM, 2012.

BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

BREUNING, Thiago. A literatura e o necropoder: planos de fuga. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v. 24, n. 1, p. 29-41, jan.-mar. 2021.

BUENO, Thaís; CARDOZO, Guilherme. A escravidão moderna no Brasil: análise sob o aspecto do princípio da dignidade da pessoa humana. **Revista EDUC** – Faculdade de Duque de Caxias/Vol. 03- Nº 2/Jul-Dez 2016. Disponível em: <https://uniesp.edu.br/sites/biblioteca/revistas/20171006092120.pdf>. Acesso em: 04 de agosto de 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003.

COLLINS, Patricia, BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1.ed. -São Paulo: Boitempo, 2021.

CULLER, Jonathan. Literatura e Estudos Culturais. In: **Teoria literária: uma introdução**. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo; Beca Produções Culturais Ltda., 1999. p. 48-58.

ENGEL, Cíntia. **A violência contra a mulher**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2020. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/items/c6ebc8ef-a3d1-4e50-b934-e31c2005172e>. Acesso em 28 de junho de 2025.

FALEIROS, E. T. S. Aspectos relevantes na definição de abuso sexual. In A. C. Oliveira (org.). **Abuso sexual de crianças e adolescentes: desafios na qualificação profissional** (p. 55-70). Rio de Janeiro: Nova Pesquisa, 2003.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem & outras misturas. In: ABDALA JR., Benjamin (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 159-180.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2º ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

GINZBURG, Jaime. Linguagem e trauma na escrita do testemunho. **Revista Conexão Letras**, [s.l.], v. 3, n. 3, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7.ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005.

HISTÓRIA de São Joaquim. **Terra Santa Cruz**. Disponível em: <https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-sao-joaquim/516/102/>. Acesso em: 02 de setembro de 2023.

HISGAIL, Fani. **Pedofilia**: um estudo psicanalítico. São Paulo: Iluminuras, 2007.

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê de Registro Nº 7**. Brasília: IPHAN, 2007.

KEHIRI, Toramu e PAROKUMU, Umusi. **Antes o mundo não existia**. São João Batista do rio Tiquié/ São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/ FOIRN, 1995.

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

KRISTIENSEN, Ingrid. Violência sexual contra a mulher indígena brasileira: A história construída na dor infringida aos seus corpos do passado colonial à contemporaneidade. **Lampiar, Mossoró**, v. 03, n. 01, p. 191 a 203, fevereiro, 2024.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o Rio das Amazonas**. Rio de Janeiro: Pan-Americana, 1944. Biblioteca Brasileira de Cultura nº 1.

LINS, Osman. **Lima Barreto e o espaço romanesco**. São Paulo: Ática, 1976.

MAISONNAVE, Fabiano; ALMEIDA, Lalo de. (2019). No Amazonas, missão salesiana se transforma em cidade dos índios. **Folha de S. Paulo**. 04 de novembro de 2019. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/11/no-amazonas-missao-salesiana-se-transforma-em-cidade-dos-indios.shtml?utm_source=newsletter&origin=folha./>. Acesso em 03 de agosto de 2023.

MARX, K. **A ideologia alemã**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MASSA, Pedro. **Missões Salesianas no Amazonas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1933.

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução Renata Santini. (2016). **Arte&Ensaio**, (32), p. 123 a 151.

MENENDEZ, Larissa. Literatura indígena, memória e resistência: a casa-universo na obra de Gabriel Gentil e Luís Lana. **Polifonia**, Cuiabá, MT, v. 21, n. 30, p. 133-150, jul-dez., 2014. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/1355>. Acesso em: 06 de outubro de 2023.

MIRANDA, Bruno. A cidade, os índios e a belle époque: Manaus no final do Século XIX (Amazonas – Brasil). **Rev. Hist. UEG** - Anápolis, v.5, n.1, p. 103-123, jan./jul. 2016. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/4863>. Acesso em: 04 de agosto de 2023.

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

MURARO, Rose Marie. Introdução. In: KRAMER, H. e SPRENGER, J. **O martelo das feiticeiras**. Trad. Paulo Froes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

NOVAES, A. **Banalidade do mal nos séculos XX e XXI**. *Cadernos Arendt*, 4(8), 2024, p. 71–81. Disponível em <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/5079>. Acesso em 25 de julho de 2025, às 13h40.

NUNES, Benedito. **O tempo da narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Arthur Henrique de. Amazônia: naturalistas-viajantes, racismo científico e a inferioridade de indígenas e negros. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**. Ano. 07, Ed. 02, Vol. 05, pp. 158-182. Fevereiro de 2022. ISSN: 2448-0959, Disponível em <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/educacao/indigenas-e-negros>. Acesso em: 23 de julho de 2023.

PAPLOWSKI, Schirley Kamile. A violência sexual praticada contra crianças e adolescentes: desmistificando a lógica individual do processo vitimizatório. **Revista Meritum**, Belo Horizonte, vol. 15, n. 2, p. 200-220, Maio/Ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.46560/meritum.v15i2.7833>.

PEREIRA, Gilson; CATANI, Afrânio. Espaço social e espaço simbólico: introdução a uma topologia social. **Perspectiva**, Florianópolis, v.20, n. Especial, p. 107-120, jul./dez.2002.

PEREIRA, Verenilde Santos. O que a Literatura, agora, ainda consegue dizer? In: **Seminário de Letras e Artes** – luto, melancolia e memória: reflexões e expressões em um mundo pandêmico, XII, 2023, Manaus. Conferência de encerramento.

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

PEREIRA, Verenilde Santos. [jul. 2022]. Entrevistador: Anderson Mendanha. Brasília: **Rádio Senado**, 2022. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/radio/1/autores-e-livros/2022/07/23/autores-e-livros-podcast-edicao-extra-2013-verenilde-santos-pereira>>. Acesso em: 23 de julho de 2023.

PÉRIAS, Gilberto Rentz. **Pedofilia** – corrupção de menores. Santa Cruz da Conceição: Vale do Mogi, 2006.

POVOS indígenas “ensinam” que água deve ser reverenciada. **Ciclo vivo**. Disponível em: <https://ciclovivo.com.br/planeta/meio-ambiente/indigenas-agua-reverenciada/>. Acesso em: 04 de março de 2024.

RAMOS, M. Vida Maria. [Filme]. Produção de Márcio Ramos. Direção de Márcio Ramos. Brasil, 2006. 8,35 min. color. son. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yFpoG_htum4. Acesso: 04 agosto de 2025.

Ribeiro D. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROMAN, Arthur Roberto. O conceito de polifonia em Bakhtin- o trajeto polifônico de uma metáfora. **Revista Letras**, [S.l.], v. 42, dec. 1993. ISSN 2236-0999. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19126>>. Acesso em: 16 de dezembro de 2024.

SAFFIOTI, H. I. B. ALMEIDA, S. S. de. **Violência de gênero: poder e impotência**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SAFFIOTI, H. I. B. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **História do Amazonas**. Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2010.

SARTRE, J-P. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução por Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SÃO Gabriel Arcanjo. **Arquidiocese de São Paulo**. Disponível em: <<https://arquisp.org.br/liturgia/santo-do-dia/sao-gabriel-arcanjo#:~:text=Gabriel%20arcanjo%20foi%20o%20escolhido,cristianismo%3A%20a%20ave%2Dmaria/>>>. Acesso em 02 de setembro de 2023.

SÃO Gabriel da Cachoeira, a cidade mais indígena do Brasil. **Cidade e Cultura**. Disponível em: < <https://www.cidadeecultura.com/sao-gabriel-da-cachoeira-a-cidade-mais-indigena-do-brasil/>. Acesso em: 02 de setembro de 2023.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro. In: **Educação & Realidade**. Porto Alegre. V. 20. N. 2. Jul./Dez. 1995. p. 71-99.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: UNICAMP, 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Estética e política, memória e esquecimento: novos desafios na era do Mal de Arquivo. **Remate de Males**, Campinas, v. 29, n 2, p.271- 281, jul./dez. 2009.

SIMON, Rodrigo. Verenilde, pioneira da literatura afroindígena. **Folha de S. Paulo**, 22 maio 2022. Ilustríssima. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/05/quem-e-verenilde-pereira-pioneira-da-literatura-afroindigena-no-brasil.shtml>. Acesso em: 2 de agosto de 2023.

SMITH, Andrea. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195, 2014. DOI: 10.22456/1982-6524.47357. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47357>. Acesso em: 25 jul. 2025.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEARNS, Peter N. **História das Relações de Gênero**. Trad. Mirna Pinsky. 2ª Edição. São Paulo: 2018.

SOUZA, Flavia et al. Aspectos psicológicos de mulheres que sofrem violência sexual. **São Paulo**, v. 27, n 3, p. 98 a 103, 2013. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S141320871300006X?via%3Dihub>. Acesso em: 22 de junho de 2025.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública** [online]. 2006, v. 40, n. 1, p. 27-53. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0034-76122006000100003>>. Acesso em: 02 de setembro 2023.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia**. 9a edição. Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. 1ª ed. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

WENCZENOVICZ, Thaís; SIQUEIRA, Rodrigo. Colonialidade, mulher indígena e Violência: Reflexões Contemporâneas. In: **Revista de Movimentos Sociais e Conflitos**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 1-19, 2017. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistamovimentosociais/article/view/1809/pdf>. Acesso em 25 de junho 2025.