

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v22i39.1208>

ESCRITA, HISTÓRIA E DIFERENÇA PELAS MARGENS DO RIO NEGRO:
territorialidades do contato no romance *Um rio sem fim*, de Verenilde Pereira¹

WRITING, HISTORY AND DISTINCTNESS BY THE MARGINS OF RIO NEGRO:
territorialities of contact in the novel *Um rio sem fim* by Verenilde Pereira

ESCRITURA, HISTORIA Y DIFERENCIA ALREDEDOR DEL RÍO NEGRO:
territorialidades de contacto en la novela, *Um rio sem fim*, de Verenilde Pereira

CIMARA VALIM DE MELO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1145-3438>

Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul
(IFRS) e Postdoctoral Visiting Researcher pela University of Bristol
Bristol, Reino Unido
cimara.valim@gmail.com

Resumo: As narrativas do contato interétnico em território amazônico abarcam encontros e confrontos, os quais podem ser visualizados a partir das noções de identidade, etnicidade e diferença. Desse modo, a escrita decolonial possui papel fundamental de memória e denúncia, reforçando-se enquanto caminho de resistência em face de ações de silenciamento e extermínio sofridas pelos povos indígenas devido a colonialismos perpetuados ao longo da história. Ao pensarmos na produção acadêmica e literária amazônica, a escrita de Verenilde Santos Pereira, autora afroindígena, é um caminho que se abre pelas águas do Rio Negro, trazendo consigo o entrecruzamento entre história e literatura pela narrativa de traços autobiográficos, na qual vozes femininas narram traumas históricos, questionam verdades cristalizadas e desafiam o apagamento. Com base no exposto, o presente estudo busca realizar uma leitura do romance *Um rio sem fim* (1998), tomando, para isso, a pesquisa de caráter bibliográfico e documental, cujos caminhos de investigação passam pelos estudos decoloniais e pelo entrelaçamento entre história e literatura. A partir da análise, observamos que a obra pode ser considerada fundamental quando lançamos o olhar sobre a condição de mulheres nativas do território amazônico a partir da escrita decolonial da história empreendida na contemporaneidade.

Palavras-chave: escrita afroindígena; Verenilde Pereira; decolonialidade.

Abstract: The narratives of interethnic contact in the Amazonian territory encompass encounters and confrontations, which can be visualized from the notions of identity, ethnicity and distinctness. In this way, decolonial writing plays a fundamental role of memory and denouncement, reinforcing itself as a path of resistance on account of actions of silencing and extermination suffered by indigenous peoples due to colonialisms that were perpetuated throughout history. When we think about academic and literary Amazonian production, Afro-indigenous author Verenilde Santos Pereira's writing is a path that opens through the waters of the Rio Negro, bringing with it the intertwining of history and literature through a narrative with autobiographical features, in which female voices recount historical traumas, question crystallized truths, and challenge silencing. Thus, this study seeks to carry out a study based on the novel *Um rio sem fim* (1998), using bibliographical and documentary research, whose paths of investigation go through decolonial studies and the intertwining of history and literature. From the analysis, we note that the novel can be considered fundamental when we look at

¹ Artigo submetido à avaliação em agosto de 2024 e aprovado para publicação em outubro de 2024.

the context of native women in Amazonian territory from the perspective of decolonial writing in contemporary history.

Keywords: afro-indigenous writing; Verenilde Pereira; decoloniality.

Resumen: Las narrativas de contacto interétnico en territorio amazónico abarcan encuentros y confrontaciones, que pueden ser visualizados a partir de las nociones de identidad, etnicidad y diferencia. De esta manera, la escritura decolonial juega un papel fundamental en la memoria y la denuncia, reforzándose como un camino de resistencia frente a las acciones de silenciamiento y exterminio sufridas por los pueblos indígenas debido a los colonialismos perpetuados a lo largo de la historia. Cuando pensamos en la producción académica y literaria amazónica, las producciones de Verenilde Santos Pereira, autora afroindígena, son un camino que se abre a través de las aguas del Río Negro, trayendo consigo el entrelazamiento de historia y literatura a través de una narración con rasgos autobiográficos, en la que voces femeninas narran traumas históricos, cuestionan verdades cristalizadas y desaffian el desaparecimiento de estas historias. Con base en lo anterior, este estudio busca analizar la novela *Um rio sem fim*, utilizando la investigación bibliográfica y documental, cuyas vías de investigación incluyen los estudios decoloniales y el entrelazamiento de la historia y la literatura. A partir del análisis, observamos que la obra puede ser considerada fundamental cuando miramos la condición de la mujer indígena en el territorio amazónico desde el punto de vista de la escritura decolonial de la historia emprendida en la contemporaneidad.

Palabras clave: escritura afroindígena; Verenilde Pereira; decolonialidad.

Introdução

Na apresentação de Claude Lévi-Strauss para “Chroniques d’un conquête”, edição de *Ethnies* publicada por ocasião do quicentenário da “descoberta do Novo Mundo”, o antropólogo francês traz consigo a perspectiva dos povos autóctones sobre a invasão histórica que provocou “[...] destruição física e moral, opressão política, econômica e religiosa” (Lévi-Strauss, 1993, p. 5), haja vista os processos de aniquilação aos quais tais populações foram submetidas nas Américas. Se, de um lado, “para cumprir sua religião e moralidade, os brancos negaram aos índios sua condição e natureza humanas”², de outro, os povos indígenas postularam justamente o oposto, afirmando que “toda a humanidade tem a mesma origem” (Lévi-Strauss, 1993, p. 7), e o destino de uma sociedade interfere no da humanidade como um todo. As palavras de Lévi-Strauss corporificam-se, na mesma edição, pelas narrativas do líder Desana Tolamã Kenhíri, em “A bíblia e o fuzil”, e do líder Yanomami Davi Kopenawa, em “Febre do ouro”³, cujas perspectivas denotam a preocupação com a queda da humanidade devido à destruição ocasionada pela guerra, pela exploração, pelas “epidemias canibais” e

² Todas as traduções presentes neste trabalho foram realizadas pela autora e trazem como complemento o texto original em nota de rodapé. No original: “Pour se mettre en règle avec leur religion et leur morale, les blancs déniaient aux indiens la condition et la nature humaines. [...] L’humanité entière a la même origine”.

³ Autores, respectivamente, das obras *Antes o mundo não existia* (1980) e *A queda do céu* (2015). Os textos mencionados fazem parte da edição *Chronique d’une conquête* com os títulos originais “La bible et el fusil” (Kenhíri, 1993) e “Fièvres de l’or” (Kopenawa, 1993).

pelas tentativas de apagamento cultural por diferentes frentes colonialistas, o que inclui o impacto da presença religiosa nas ações de “integração” e “pacificação” empreendidas ao longo dos séculos, como percebemos no fragmento de Kenhíri (1993, p. 19):

Ao mesmo tempo em que o homem branco com o fuzil, o missionário também saiu da canoa da transformação. Eles saíram ao mesmo tempo. É por isso que nossos ancestrais já sabiam, quando viram os homens brancos chegarem pela primeira vez, que eles estariam acompanhados de um missionário. [...] Quando nossos antepassados viram pela primeira vez o missionário com seu livro, eles entenderam que essa era sua arma e seu poder⁴.

Tais vozes são evidências da presença da dominação e da violência na produção social da diferença (Silva, 2000) ao longo da história do contato interétnico no Brasil. Dados históricos dão conta da continuidade das violações aos direitos indígenas em território brasileiro, mesmo com o fim da ditadura militar e a promulgação da Constituição de 1988, que garantiu, em seu Capítulo VIII, o reconhecimento e o respeito aos povos indígenas, concedendo-lhe o usufruto de seu território: “§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Brasil, 1988). Fazem parte de tais dados as edições do Relatório *Violência contra os povos indígenas no Brasil*, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2023), publicado pela primeira vez em 1996, mas com dados consistentes produzidos desde o início dos anos 1990. Criado em 1972, no auge da ditadura militar, “[...] quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura” e assumia, pelo Programa de Integração Nacional (PIN), abertamente “[...] a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única”, o Cimi (2024a) atuou na luta pela garantia do direito à diversidade cultural⁵ por meio da articulação entre povos indígenas.

Em meio ao etnocídio resultante do processo colonialista e desenvolvimentista perpetrado sobre o território amazônico, a atuação religiosa constituiu-se força paradoxal

⁴ No original: “*De la pirogue de transformation este sorti aussim en même temps que le Blanc au fusil, le missionnaire. Ils sont sortis au même moment. C'est pour cela que nos aïeux savaient déjà, lorsqu'ils ont vu arriver les Blancs pour la première fois, qu'il serait accompagné par un missionnaire. [...] Nos ancêtres, quand ils virent pour la première fois le missionnaire avec son livre, comprirent que c'était là son arme et son pouvoir.*”

⁵ Conforme o Comitê da Verdade do Amazonas (Schwade; Reis, 2012, p. 66), apesar de “CIMI estar diretamente ligado a Igreja Católica (CNBB), sua atuação junto aos povos indígenas não inclui a catequização, ao contrário, se opõe a esta prática comum tanto na Igreja Católica como nas igrejas evangélicas, sendo um dos principais responsáveis pela mudança dessa prática no Brasil”.

juntamente aos povos originários – ora contribuindo para o apagamento cultural, ora opondo-se às violências contra eles praticadas. Nesse sentido, o repensar sobre estruturas de dominação, que ameaçam os povos nativos do Brasil contemporâneo, torna-se elemento essencial para a preservação de sua diversidade biocultural, considerada, segundo Juliano Franco-Moraes (2024), uma herança viva neste “[...] grande jardim plantado culturalmente pelos Povos Indígenas”.

Enquanto instrumento de representação e resistência, a literatura assume caráter restaurador ao empreender buscas e abrir caminhos entre o vivido, o apagado, o imaginado e o recuperado pela memória individual e coletiva. Ao agir no limiar entre realidade e ficção, ela traz consigo a capacidade de restituir o que foi usurpado, fundando-se em uma “poética restitutiva”, que, muitas vezes, produz “[...] uma superfície simbólica [...] extremamente intrincada”, como observa Roberto Vecchi (2014, p. 141) ao analisar os “despojos” que emergem do passado e produzem a necessidade de reparação e denúncia. Dessa corporeidade linguística, provém a narrativização dos rastros (Vecchi, 2014, p. 144) vinculados à memória do trauma, em cujas vozes ecoam lugares de fala historicamente silenciados e minorizados pelo sistema colonialista ainda presente na contemporaneidade.

Com base no exposto, o presente estudo busca realizar uma leitura sobre as consequências do contato interétnico no Brasil, tomando como ponto de partida o romance *Um rio sem fim* (1998) de Verenilde Santos Pereira, o qual pode ser considerado peça fundamental quando se lança o olhar sobre a (re)escrita decolonial da história pela perspectiva de mulheres nativas do território amazônico. Derivada de sua dissertação de mestrado em Comunicação *Uma etno-experiência na comunicação: "Era uma vez –Rosa Maria"* (1995), pela Universidade de Brasília, a obra explora, entre a ficção e o testemunho, a Amazônia dos anos 1980 por meio de uma contranarrativa de força simbólico-documental acerca da ação missionária sobre as populações nativas. A autora posiciona-se, nesse contexto, enquanto voz afroindígena amazonense, intercambiando choques interétnicos e desenraizamento cultural (Moraes, 2022, p. 5) vivenciados desde a infância em Manaus. Para tal estudo, por meio de um estudo bibliográfico-documental, que entrelaça história e literatura, revisitamos a territorialidade amazônica no Brasil da segunda metade do século XX e a memória do trauma coletivo sobre comunidades autóctones em face de violências e tentativas de extermínio em diferentes níveis e camadas socioambientais.

Verenilde Pereira e as memórias do extermínio sobre as águas do Rio Negro

Da menina manauara “[...] desgarrada, destribalizada, favelada, criada em Barcelos, no Rio Negro” (Borges, 2014) –filha de mãe afrodescendente e cujas origens paternas remontam à etnia Saterê-Mauê –à estudante de Jornalismo, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), a trajetória de Verenilde Pereira uniu reportagem e militância indigenista durante os anos da ditadura militar. Um aspecto de sua juventude marca construção dos rastros biográficos encontrados no romance publicado em 1998: a menina Verenilde foi “[...] educada por freiras salesianas em internatos que mais pareciam purgatórios, que lhe ensinaram sobretudo o medo” (Borges, 2014).

Conforme Moraes, (2022, p. 5), a jovem Verenilde juntou-se, em 1981, à Operação Anchieta, “[...] grupo formado por missionários leigos dedicados ao trabalho de demarcação de terras e preservação da cultura indígena”, época em que já colaborava com a revista *Porantim*, criada em 1979 pelo Cimi, com o simbolismo restitutivo exposto no título em Sateré-Mawé: “[...] a remo, arma, memória” (Cimi, 2024b). Na sombra da repressão militar, a jornalista sofreu perseguição em São Gabriel da Cachoeira, “foco de militarização”, escapou de um atentado, foi ameaçada, presa e torturada (Borges, 2014), época em que recebeu auxílio do líder indígena Alvaro Tukano: “Ele conta em conversas particulares, que ela andava dezenas de quilômetros por dia, atravessando as ilhanas do Rio Negro, pedindo carona de barco, a nado, não parou até chegar em Manaus” (Borges, 2014). A memória do trauma passou pelas mãos de Alzira Ewerton, à época Juíza de Direito (TJ, Manaus), que a julgou, condenou, calou (Borges, 2014). Complementarmente, Moraes (2022, p. 5) registra que “Verenilde Pereira conta ter chegado a Brasília (DF) pesando pouco mais de 40 quilos. Os dias na prisão a deixaram anêmica e fraca, e a longa jornada pela floresta fez com que suas pernas estivessem repletas de machucados”.

Posteriormente, já como bolsista de aperfeiçoamento científico do Departamento de Ciências Humanas (DCH) do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém do Pará, além de assistente de pesquisa no projeto “Os Waimiri-Atroari na Etnologia Carib”, sob coordenação do antropólogo Stephen Baines, Verenilde teve sua participação questionada e impedida pelos integrantes do Programa Waimiri-Atroari –formado por servidores da Funai e da Eletronorte com financiamento da empresa extrativa, cujas atividades incluíram, nos anos 1980, a construção da Hidrelétrica Balbina e o consequente alagamento de parte do território indígena (Baines, 1989, p. 2). Entre as acusações recebidas em visita realizada à sede do Programa,

está a de que a assistente “[...] já havia tido problemas em áreas indígenas e que ela poderia criar problemas” (Baines, 1989, p. 2) devido ao vínculo com o missionário Egydio Schwade, expulso das terras Waimiri Atroari, em 1986, após o programa de alfabetização por ele iniciado, em 1985, no Posto Terraplenagem. Os direcionamentos restritivos oficializaram-se na Comunicação Interna nº 159/NAWA/89, que menciona “[...] restrições, por parte dos indígenas quanto à presença da assistente do pesquisador” (Baines, 1989, p. 4-5). Como consequência da perseguição enfrentada, Baines e Pereira foram impedidos, em 1989, de realizar a pesquisa de campo aprovada pelo CNPq, conforme registrado no relatório “*Expulsão*” do pesquisador Stephen Grant Baines e sua assistente Verenilde Santos Pereira da Área Indígena Waimiri Atroari (Baines, 1989).

Ao ser capturada em sua dignidade ao longo das décadas de 1970 e 1980, Verenilde Pereira reteve, para si, nos anos vindouros, a memória do trauma, como destaca Borges (2014): “[...] medo: sensação para toda vida – dos salesianos aos militares”. Contudo, o ato de narrar a história sob a perspectiva de grupos étnicos minorizados por estruturas e poder fez da escrita da autora palco para as relações entre identidade, diferença e seus marcadores sociais, revelando ações de extermínio e efeitos na dominação religiosa e política sobre os povos originários. Sua incursão na escrita literária na década de 1990 agiu como mecanismo de reterritorialização de um passado obscurecido pelo trauma, fazendo-a quebrar o silêncio e projetar-se sobre o presente, como uma máquina narrativo-restitutiva que emerge com a fluidez das águas amazônicas, a exemplo do que encontramos no romance *Um rio sem fim* (1998) e no livro de contos *Não da maneira como aconteceu* (2002). Verenilde assumiu, assim, a sua posição de contadora de histórias, percorrendo caminhos entre a reportagem histórica, a narrativa literária e o ensaio memorialístico, como resgata Borges ao rememorar o tempo passado na casa da escrita:

E uma cachoeira de histórias brotava dos seus olhos, da sua gargalhada, dos seus silêncios perdidos em meio a um gesto rápido de onde vinham mais histórias penduradas, e mais dez histórias acrobatas em salto triplo. Verenilde era e é uma contadora de histórias. [...] Os amores do Rio Negro, as loucuras do Rio Purus, as demarcações no Rio Amazonas (Borges, 2014).

Na confluência entre o narrativo e o acadêmico, Verenilde Pereira, doutora em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB), defendeu a sua tese *Violência e singularidade jornalística: o “massacre da Expedição Calleri”*, em 2013, cuja proposta

incluiu a análise, pela perspectiva jornalística, de ações de extermínio ocorridas nas terras indígenas Waimiri Atroari com base no fato ocorrido “[...] em outubro de 1968 no percurso da estrada BR-174, que liga Manaus a Boa-Vista”, envolvendo “[...] os índios Waimiri-Atroari e a expedição católica chefiada pelo padre italiano Giovanni Calleri” (Pereira, 2013, p. 8). Em sua abordagem, a autora acessa a obra de Hannah Arendt para refletir sobre o genocídio e o etnocídio enquanto crimes contra a humanidade, os quais conduzem à banalidade do mal. O olhar sobre os Waimiri Atroari e as violências praticadas contra os povos autóctones é retomado no ensaio “A singularidade forjada sobre os Waimiri-Atroari” (Pereira, 2023, p. 125), o qual revisita o período da Ditadura Militar e seus reflexos na contemporaneidade. Por outro lado, em “Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada”, em coautoria com Fabiane Borges (2009), a jornalista analisa, a partir dos dados do Cimi, o silenciamento e as inúmeras mortes impetradas aos povos originários, a exemplo do próprio suicídio, cujos números aumentaram nos anos 1980, dobraram na década de 1990 e bateram o recorde na virada do século XXI, com mais de 50 por ano (Borges; Pereira, 2009).

O legado narrativo de Verenilde Pereira leva-nos a observar a violência no espaço sociocultural amazônico, fomentada por diversas forças –políticas, religiosas, econômicas, sociais, culturais –calcadas na produção social da diferença (Silva, 2000), que moveram o extermínio dos povos indígenas e de suas culturas ancestrais. Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 76-77) refere-se às noções de identidade e diferença como atos linguísticos inseridos em “[...] uma cadeia de diferenciação”, sendo assim produtos simbólicos e discursivos e, como isso, territórios de disputa. “A identidade e a diferença estão em estreita conexão com relações de poder”, ou seja, “não são, nunca, inocentes”, pois se formam justamente pela diferenciação (Silva, 2000, p. 81), em sua capacidade de definir, classificar, segregar, hierarquizar, eliminar a diferença.

É, justamente, quando pensamos nos mecanismos sociais de “[...] eliminação da diferença”, que vêm à tona as noções de genocídio e etnocídio. Cecília de Souza Minayo (1994, p. 199-200) observa o “extermínio” como um processo de alta complexidade, em que “[...] a vítima e o exterminador são de natureza coletiva”; sua natureza invoca raízes autoritárias e totalitárias, às quais “nem as democracias estão imunes”. Ademais, a autora resgata, dentro da ideia de extermínio, a de genocídio, o qual se concentra na eliminação de “[...] coletividades étnicas, confessionais ou sociais, pressupondo um plano de ação coordenado”, definido pela Convenção Internacional de 11 de dezembro de 1946 (Minayo, 1994, p. 202) –nesse sentido, é destaque a dificuldade de se fazer cumprir a convenção, pela falta de elementos legais, como se percebe no caso do genocídio de indígenas do Brasil:

A Convenção Internacional, no entanto, encontra dois obstáculos fundamentais ao seu cumprimento. O primeiro diz respeito à autoria do crime: seria o autor um agente individual? Ora, isso contraria a essência do genocídio, que é um delito fruto da ação coletiva. É certo que está prevista a possibilidade de se levarem a julgamento órgãos do poder nacional. Isso, porém, não tem sentido prático dentro da processualística do Direito.

A segunda dificuldade refere-se à questão da intencionalidade, difícil de ser provada em tribunais. Feldman (1991), num artigo intitulado ‘Os índios não morrem por acidente’, mostra a falta de elementos legais com que se deparou o Tribunal de Paris para configurar como *crime contra a humanidade o genocídio dos índios brasileiros*, pelas dificuldades políticas em se atribuir este conceito à situação de fato e por seu uso apenas simbólico (Minayo, 1994, p. 202, grifo nosso).

Anteriormente à Convenção Internacional, o termo “genocídio” já havia sido, amplamente, utilizado em relação aos povos amazônicos por conta de ações coletivas empreendidas sobre as aldeias indígenas com a participação do governo, especialmente durante a ditadura militar. Em 1974, um grupo anônimo de antropologistas publicou a carta intitulada “*The politics of genocide against the Indians of Brazil*”, endereçada ao Congresso de Americanistas. O documento trazia a citação da frase do ex-general Maurício Rangel Reis (*apud* Hemming, 2003, p. 332), então Ministro do Interior, sobre a “política de integração”, que deveria ocorrer no menor tempo possível. O documento também fazia referência ao conceito de genocídio estabelecido pela Organização das Nações Unidas (*apud* Hemming, 2003, p. 332), a fim de embasar a denúncia: “[...] a submissão de um grupo a condições de existência que forçosamente produzam a sua destruição física total ou parcial”⁶.

O governo militar brasileiro já tinha sido colocado sob os holofotes internacionais, ao final dos anos 1960, com a divulgação do “Relatório Figueiredo” (Starling, 2013). A partir de evidências colhidas, por meio do referido relatório, o jornalista inglês Norman Lewis utilizou o termo em seu artigo “*Genocide: from the fire and sword to arsenic and bullets*”, presente exposição “Genocide” (Lewis, 1969), publicada na *Sunday Times Magazine*, com grande repercussão internacional. Hemming (2003, p. 233-234) registra que, após o impacto internacional, o documento foi retirado de circulação pelo governo. Além dele, no ano anterior, Francis Kent (1968) publicara “Brazilians Indignant at Indian Genocide Report” pelo *Los Angeles Times*. Conforme Shelton Davis (1978, p. 33), em *Vítimas do milagre: a desenvolvimento e os índios do Brasil*⁷, “depois dessa entrevista, vários observadores estrangeiros foram ao Brasil para investigar a situação revelada no ‘Relatório Figueiredo’,

⁶ No original: “submitting a group to conditions of existence which forcibly produce their total or physical destruction”.

⁷ Edição original: *Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil*, publicada em 1977 pela Cambridge University Press.

embora houvesse rumores de que o relatório fora arquivado e perdido”. Hemming (2003, p. 233, grifo nosso) menciona, nesse aspecto, que o Relatório Figueiredo foi retirado de circulação, mas já era tarde demais: “Até o pró-indiano Gama Malcher lamentou mais tarde ‘a ideia frívola, que partiu do próprio gabinete ministerial, de reunir a imprensa e denunciar, como forma de promoção, o *genocídio*’”⁸.

Os contínuos massacres a grupos indígenas registrados e noticiados por conta de escândalos de corrupção investigados no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que resultaram no Relatório Figueiredo, viveram uma nova fase com a sua substituição do antigo órgão pela Fundação Nacional do Índio (Funai), já nascida sob um forte conflito de interesses: “[...] o ministro que pregava o desenvolvimento e a ocupação da Amazônia era o mesmo que deveria zelar pelos direitos dos índios que lá viviam, acossados pelos projetos agropastoris que começavam a sair do papel” (Valente, 2017, p. 45). De qualquer modo, a repercussão internacional havia contribuído para a criação de organizações não governamentais, como a *International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)*, “[...] fundada em 1968 por antropólogos alarmados com o *genocídio* contínuo de povos indígenas que ocorria na Amazônia” (IWGIA, 2024, grifo nosso) e a *Survival International*, fundada em 1969 “[...] por um grupo de pessoas chocadas com o *genocídio* dos povos indígenas da Amazônia, detalhado em uma exposição do *Sunday Times*” (*Survival International*, 2019, grifo nosso)⁹, reconhecidas, até hoje, por seu ativismo socioambiental em escala global. Em 1994, seria fundado no Brasil o Instituto Socioambiental (ISA), fruto da união entre o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), o Povos Indígenas/Cedi e o SOS Mata Atlântica (ISA, 2024).

O Relatório Figueiredo, os artigos jornalísticos de repercussão de Kent e Lewis, bem como as publicações de pesquisadores nacionais e estrangeiros nos anos de 1970, eram a ponta do iceberg na afronta institucionalizada aos direitos dos povos originários, visto que muitas das atrocidades cometidas foram acobertadas pelo regime repressor. A década de 1980 traria, com o fim da ditadura militar, produções de impacto, como as da artista Claudia Andujar (1989), da jornalista Memélia Moreira (1989) e do antropólogo Stephen Baines

⁸ No original: “*The Figueiredo report was hastily withdrawn from public circulation. But it was too late. [...] Even the pro-Indian Gama Malcher later deplored ‘the frivolous idea, that came from the ministerial cabinet itself, of assembling the press and denouncing, as a form of promotion, ‘genocide’ [...]’*”.

⁹ Hemming (2003, p. 233) destaca a relação entre o artigo de Lewis e o papel da *Survival International* na luta pelos direitos dos povos indígenas: “*In London, the Lewis article led a group of sympathizers (including this author) to found Survival International, a charity to protect indigenous peoples’ rights throughout the world. Similar non-government organizations were started in other countries. In Brazil activists launched a number of pro-Indian movements during the ensuing decades; Indians themselves learned how to influence political opinion and manipulate the press; and the treatment of Indians entered a new era*”.

(1988), para ficarmos apenas com alguns exemplos –época em que Verenilde Pereira é perseguida por conta de sua atuação jornalística e acadêmica.

No caso de Moreira, o artigo “A estratégia do genocídio”, com foco na situação dos povos Yanomami, na região do Alto Rio Negro, relatava a ocultação de denúncias de atos contra os direitos humanos, parte de um plano deliberado para destruir a população indígena em prol do desenvolvimento nacional. Nesse sentido, Hemming (2003, p. 511) explica o ponto de vista da jornalista – o de que o Exército brasileiro, com o apoio de grandes empresas e do governo de Roraima, usava a estratégia da dominação pela extinção para acessar as terras ricas em minérios e dar andamento ao Plano Nacional de Desenvolvimento, como observamos no artigo publicado no Jornal de Brasília em julho de 1989:

A estratégia que vai determinar a extinção dos yanomami foi traçada com precisão matemática, com cuidados de ourives. Ela começou em 1987, quando Romero Jucá presidia a Fundação Nacional do Índio. Na ocasião, ainda havia tempo para expulsar do território yanomami os garimpeiros que chegaram. Jucá preferiu, entretanto, expulsar da área as testemunhas do genocídio. E foi assim que proibiu a entrada de missionários, médicos, antropólogos e jornalistas dispostos a denunciar as irregularidades (Moreira, 1989).

Atuante na cena jornalística indigenista ao longo dos anos 1980, Memélia presenciou a chegada dos Arara a Altamira (Valente, 2017, p. 320) e a invasão dos Xavante à sede da Funai em Brasília, bem como “[...] cobriu como poucos jornalistas a questão indígena durante a ditadura” (Valente, 2017, p. 326). Também entrevistou lideranças dos povos Karajá e Kadiwéu pelo Projeto Memória, em 1984. Em 1986, após a publicação em um artigo de denúncia à ação da Funai, foi duramente criticada pelo então presidente José Apona Soares Meirelles, que apresenta, em “Carta dos leitores”, resposta que revela a atitude do governo à época, de desqualificação e ataques aos que mostravam resistência: “Na verdade, tudo o que Memélia Moreira disse sobre os meus assessores não têm a menor procedência. É *fruto de uma mente doentia*, e de interesses contrariados. [...] Dentro desse contexto, ela é *legítima informante* de grupos que nada fizeram pela causa indígena” (Meirelles, 1986, grifo nosso).

Também, ao final dos anos 1980, a organização Ação pela Cidadania [*Citizens’ Action*] (1989-1990) publicou um “[...] relato devastador dos horrores testemunhados nos campos de mineração” (Hemming, 2003, p. 516)¹⁰. O documento, intitulado *Yanomami: a*

¹⁰ No original: “[...] a devastating report of the horrors they had witnessed Around the mining camps”.

todos os povos da terra (1990), foi o segundo relatório do movimento social Ação pela Cidadania – precedido por *Roraima: o aviso da morte* (1989) – e teve colaboração conjunta da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), sob coordenação de Claudia Andujar (CCPY) e Carlos Alberto Ricardo (Cedi). A referência ao genocídio aparece desde o sumário, sendo o termo utilizado nas referências trazidas pelo documento, como observamos no título “Cronologia de um genocídio anunciado” (Ação pela Cidadania, 1990, p. 35). Na página “Avaliação e recomendações” do documento, fica explícita a “situação de genocídio” devido aos “[...] atos e omissões do governo federal” (Ação pela Cidadania, 1990, p. 47).

No mesmo ano, a *Survival International* lançou em Londres uma campanha na qual o então *Prince of Wales* registra o impacto da invasão às terras Yanomami como “[...] terrível padrão de *genocídio*” (Hemming, 2003, p. 516; *Survival International*, 1990, p. 2, grifo nosso)¹¹. A campanha justificou o uso do termo com base na Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, aprovada pela Organização das Nações Unidas após a II Guerra Mundial [*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Genocide Convention)*] (UN, 2022). No documento (*Survival International*, 1990, p. 6), a organização se pronuncia sobre o uso do termo: “Genocídio não é uma palavra que a *Survival* use de ânimo leve. Mas o que mais pode ser usado para descrever uma situação tão trágica: em 1500, cerca de 5 milhões de índios viviam na área do Brasil moderno. Agora restam apenas 5% (250.000)”¹². As palavras do líder Yanomami Davi Kopenawa fecharam a campanha, com um apelo: “Se o governo não resolver o nosso problema, acredito que todo o meu povo irá morrer”¹³ (Yanomami, 1990, p. 15).

O documento faz coro às manifestações que tomaram corpo com o fim da ditadura militar e à formação da Assembleia Constituinte, quando surgiram nomes de relevância ao pensamento decolonial¹⁴. Entre eles, destacamos Ailton Krenak, responsável pela fundação da

¹¹ No original (grifo nosso): “*The Yanomami in Brazil are driven into extinction by measles, venereal diseases or mercury poisoning following the illegal invasion of their lands by gold prospectors — even now, that dreadful pater of collective genocide continues*”.

¹² No original: “*Genocide is not a word that Survival uses lightly. But what else can be used to describe such a tragic situation: in 1500 some 5 million Indians lived in the area of modern Brazil. Now a mere 5% (250.000) remain.*”

¹³ No original: “*If this Government does not resolve our problems, I think all my people will die*”.

¹⁴ Pensamos aqui a decolonialidade a partir da perspectiva dos povos originários do Brasil, em busca de modos de (re)escrever a história que reflitam sobre a violência da colonização e dos atos de poder. Nesse sentido, nomes como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Verenilde Pereira e Truduá (Julie) Dorrico, referidos neste ensaio, contribuem ao que Walter Mignolo (2017, p. 13) ressalta como resposta necessária, tanto a falácias e

organização não governamental Núcleo de Cultura Indígena (NCI), em 1985, e membro da Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, enquanto representante da União das Nações Indígenas. A sua defesa da emenda constitucional em prol dos direitos indígenas no plenário do Congresso Nacional foi marco socioambiental e político, que entrou para a história como símbolo da resistência dos povos originários na década de 1980:

Quando Ailton Krenak pintou a cara de jenipapo, em plena Assembleia Nacional Constituinte, em setembro de 1987, estava produzindo uma imagem histórica, síntese da luta dos povos indígenas pelos seus direitos no Brasil. “Sangrei dez anos por conta daquele gesto”, diz ele. “Aquele protesto não pode ser reproduzido, revisitado. Mesmo nos dias de hoje.” Difícil esquecer o contraste elegante de seu paletó branco e o rosto pintado de preto. Foi o ponto alto da vitoriosa campanha das mais de 300 etnias indígenas que vivem no Brasil pelo direito simples de existir. O feito, inédito, está inscrito na Constituição de 1988: o direito de existir como povo, cultura, território, modo de vida (Massuela; Weis, 2019).

A imagem de Krenak (1988 *apud* Maldos, 2017) e a contranarrativa engendrada em seu discurso ilustram o sentimento frente às inúmeras tentativas de extermínio dos povos indígenas ocorridas durante e após o Regime Militar, com o conhecimento do próprio governo. No mesmo ano, outros documentos foram publicados, dando força às reivindicações: o Centro de Assessoramento às Populações Indígenas Brasileiras (CAPIB) apresentou o relato “Corrupção e ação genocida da Funai” à presidência da CPI da Corrupção, em que é apontado “Risco e Eminência de genocídio” (Oliveira; Moraes, 1988 p. 1-3). Baines defendia em 1988 a sua tese de doutorado “*É a FUNAI que Sabe*”: *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*, publicada em livro posteriormente, em cujo trabalho também fica explícita a constatação de “mortes em massa” sofridas por esse grupo indígena vinculado à bacia hidrográfica do Baixo Rio Negro:

Pelo número de capoeiras e aldeias abandonadas e de referências constantes a *mortes em massa*, pode-se supor que os Waimiri-Atroari, como outros grupos indígenas, sofreram uma *diminuição maciça da sua população*, principalmente em consequência de epidemias, além de *massacres* (Baines, 1991, p. 78, grifo nosso).

Em 1989, também tiveram impacto internacional as ações de Claudia Andujar e Davi Kopenawa. A exposição visual intitulada *Genocide of the Yanomami: Death of Brazil*, de Andujar, apresentada pela CCPY no Museu de Arte de São Paulo (MASP) (*Fondation Cartier*, 2020) tornou-se referência direta ao genocídio sofrido pelos Yanomami no período da ditadura militar e, assim como outras exposições de resistência da artista, percorreu o mundo nas décadas posteriores. Já Kopenawa teve a sua presença no Congresso Nacional registrada por Andujar, em 1989, por ocasião dos protestos pela demarcação do território indígena¹⁵; no mesmo ano, ele foi convidado pela *Survival International* para receber o prêmio *Right Livelihood Award* em seu lugar (*Survival International*, 2004), desafio que somente foi possível com o apoio de Andujar (Corry, [2012]). Ainda em 1989, a obra *Persuasions and Prejudices*, de Irving Horowitz (1989), traz o capítulo “*Taking Lives and Developing Societies*”, no qual, pela análise da obra de Davis, são esclarecidas as características essenciais do genocídio e a sua evidência nas regiões indígenas da Amazônia, seja pela capacidade econômica das empresas multinacionais, seja pelo poder político dos ditadores.

De modo semelhante ao do genocídio contra povos indígenas na história pregressa e recente do Brasil, a organização Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN, 2019) destaca o etnocídio como política não apenas do governo à época da ditadura militar, mas da ação religiosa-missionária na região, especialmente coordenada por grupos salesianos vinculados à Igreja Católica. Com sede em São Gabriel da Cachoeira, considerado o município com maior concentração indígena do país, a organização foi fundada, em 1987, com vistas à defesa dos direitos e do desenvolvimento sustentável de centenas de comunidades indígenas do Médio e Alto Rio Negro, como resposta ao garimpo ilegal, à extração de riquezas naturais e à exploração desumana do trabalho indígena (FOIRN, 2019). Segundo a organização, a luta pelo fortalecimento da cultura e das raízes ancestrais é resposta ao “*etnocídio* cometido pelos missionários religiosos em conjunto com o Estado brasileiro” (FOIRN, 2019, grifo nosso), que os proibiram de falar a própria língua, realizar rituais e morar em suas casas comuns, como pode ser observado na história dos povos indígenas do Médio e Alto Rio Negro, pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Aruak, Nadahup e

¹⁵ O processo de demarcação de diversas terras indígenas somente viria após promulgação da Constituição Federal de 1988, a exemplo da Terra Indígena Waimiri Atroari (homologação da demarcação pelo Decreto nº 97.937, de 16 de junho de 1989) e da Terra Indígena Yanomami (homologação da demarcação pelo Decreto de 25 de maio de 1992). Contudo, a ação de grandes empresas exploradoras dos recursos hídricos e minerais tem persistido na região mesmo após as demarcações, como pode ser observado pelo Mapa de Conflitos da FioCruz (2024a, 20204b).

Yanomami, e do Baixo Rio Negro, como os Waimiri Atroari, autodenominados Kinja (ISA, 2021a; Fiocruz, 2024a).

Para Clastres (*apud* Langoni, 2022), a prática etnocida atua pela “[...] destruição sistemática dos modos de vida e pensamento”, em convergência com a “essência centralizadora e unificadora das sociedades com Estado”, alimentada pelo sistema capitalista, e por sua lógica de desenvolvimento econômico. Nessa linha, Viveiros de Castro (2015, p. 4) aponta no etnocídio o choque entre “[...] a forma-Estado (o Estado colonial, imperial e republicano) e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil”. Os termos etnocídio e genocídio são revisados, em suas relações com práticas históricas, por Robert Jaulin (1970, 1972), com destaque para a “má diferença”, que deve ser eliminada, seja pela imposição de modelos, da destruição cultural ou do próprio extermínio. De modo paralelo, o ecocídio – cuja proposta engloba a relação intrínseca humano-natureza – traz para o centro da discussão a destruição dos ecossistemas e os impactos do desmatamento da Amazônia: “Ecocídio diz respeito a atos ilícitos ou lascivos cometidos com conhecimento da alta possibilidade de que sejam, com eles, gerados danos ambientais graves, generalizados ou a longo prazo (*Stop Ecocide International*, 2024)¹⁶.

Como podemos perceber pelo histórico apresentado, os anos 1980 e 1990 consolidaram-se pela efervescência nas ações de resistência às violações advindas da Ditadura Militar, mas não a ela restritas. Obras de diferentes campos do saber e das artes denunciaram, de modo direto ou velado, os massacres sofridos por povos indígenas no Brasil, reverberando a noção de extermínio em suas diferentes faces, entre as quais inclui-se *Um rio sem fim*, de Verenilde Pereira. Ao atuarem como objetos de memória, tais obras recompõem, estética e ideologicamente, o drama vivido pelos grupos autóctones no Brasil contemporâneo. Nessa dialética entre o que foi apagado e o não quer ser esquecido, entram o que chamamos de deconarrativas, ou narrativas decolonizadoras, as quais reúnem, em si, a capacidade de reterritorialização discursiva por grupos marcados pela opressão e pelo apagamento. O seu papel contranarrativo, de memória e resistência histórica, corrobora a reconstrução dos caminhos do trauma e promove os próprios lugares de fala como modos de resistência, como observamos na produção de Verenilde Pereira, que passamos a analisar.

¹⁶ No original: “*Ecocide means unlawful or wanton acts committed with knowledge that there is a substantial likelihood of severe and either widespread or long-term damage to the environment being caused by those acts*”.

Um rio sem fim: intersecções geoliterárias e históricas

Entrelaçada à produção acadêmica e jornalística de Verenilde Pereira está *Um rio sem fim* (1998), romance em que ficção e realidade misturam-se à geografia e à história das etnias do Rio Negro, no Noroeste Amazônico. Juntas, as dezenas de grupos indígenas produzem uma rica e complexa sociodiversidade, a qual remonta um passado de “pelo menos dois mil anos” nas proximidades do “principal rio de corta essa região”, cuja nascente “separa a Colômbia da Venezuela” (ISA, 2021b) e cuja foz se encontra com o Rio Solimões para formar o Rio Amazonas em Manaus.

Em *Um rio sem fim*, cuja escrita tomou forma no Mestrado em Comunicação realizado entre 1991 e 1995 junto à Universidade de Brasília, encontramos uma narrativa repleta de memórias individuais e coletivas, as quais conduzem o leitor à Amazônia do chamado Brasil profundo, pulsante e, muitas vezes, invisível, para além das institucionalidades nele reinantes na segunda metade do século XX. Conforme registrado em sua dissertação, “[...] a narrativa etnicizada tem como base alguns problemas vivenciados pelos índios do alto Rio Negro [...], de onde foram tomadas algumas referências etnográficas. Entretanto, a situação de outros grupos indígenas do Brasil serviu de base ao texto” (Pereira, 1995).

Do romance também emergem aspectos que marcaram a juventude –a sua infância em Barcelos, a educação recebida dos salesianos, suas andanças pelos rios Negro, Purus e Amazonas (Borges, 2014) –e a idade adulta –o trabalho de reportagem, a articulação socioambiental e a prisão em São Gabriel da Cachoeira, onde recebeu auxílio do líder indígena Álvaro Tukano para escapar das mãos dos militares (Moraes, 2022, p. 6); a participação no projeto de pesquisa “*Os Waimiri-Atroari na Etnologia Carib*”, coordenado por Baines e a “expulsão” do território indígena pela Funai via Programa Waimiri-Atroari e NAWA (Baines, 1989) –que culminam com a narrativa “*Era uma vez... Rosa Maria*” (1995), vinculada à dissertação defendida no mesmo ano.

Ao cruzarmos a geografia de vida de Verenilde Pereira¹⁷ com outros dados cartográficos existentes, a exemplo dos constantes nos mapas “*Bacia do Rio Negro: uma*

¹⁷ A fim de ilustrar aspectos marcantes da geografia memorialística de Verenilde Pereira, um mapa foi customizado pela autora como recurso suplementar ao artigo, disponível em <https://x.gd/snubr> (Google Maps, 2024).

visão socioambiental”, da Rede Rio Negro (2015), elaborado em parceria com o Laboratório de Geoprocessamento do Instituto Socioambiental; e “*Território Indígena Waimiri-Atroari*”, presente no ensaio “O xamanismo como história: censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari” (Baines, 2002), percebemos a relação íntima entre a bacia hidrográfica do Rio Negro, a diversidade socioambiental que envolve os territórios indígenas e o representado pela obra *Um rio sem fim*. Também observamos a vulnerabilidade desses povos frente à presença impositiva de diferentes grupos –religiosos, empresariais, governamentais –com objetivos colonistas e desenvolvimentistas na região, valendo-se, na segunda metade do século XX, da repressão militar e do que Baines chama de “ideologia integracionista e empresarial” para impetrar um “discurso desenvolvimentista”, que “renegava [as] origens indígenas e valorizava um estilo de vida cidadão” (Baines, 1993, p. 6), além de favorecer a exploração dos recursos naturais em prol do “progresso” na região amazônica. Junta-se a isso a dominação cultural branca eurocêntrica sobre o Brasil indígena, com as suas tensões históricas, fortalecida pela repressão moralizante impetrada por grupos religiosos nas missões espalhadas nos espaços aldeamentos.

As missões religiosas estiveram presentes na história da “conquista da Amazônia” desde o século XVI, a fim de exercer a catequização e o controle territorial das áreas, o que pode ser percebido pelo uso indiscriminado de nomes católicos nas vilas formadas a partir das missões localizadas às margens do Rio Negro (São Gabriel, São José, São Francisco, São Paulo etc) –recorrência e consequências destacadas ao longo da narrativa de Verenilde Pereira. Nas missões, imperava a “ideologia da ‘regeneração do índio’”, considerados “pobres selvagens”, a serem beneficiados por meio da “hierarquia eclesiástica” que compunha uma “nova ordem social e política” em prol da “verdadeira civilização” (Costa, 2011, p. 2). As missões salesianas do Rio Negro, nesse sentido, tiveram a sua fundação no século XX, a exemplo da de São Gabriel da Cachoeira (1916) e de Taracuí (1923), dividindo espaço com os postos indígenas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), também instalados ao longo do século XX até que o órgão fosse extinto devido às denúncias registradas no Relatório Figueiredo (Starling, 2013) e, ao final dos anos 1960, desse lugar à Funai.

O papel educativo das Missões Salesianas, tão bem representado pela história das meninas indígenas órfãs levadas para a missão, cuja atuação oscila entre internato e reformatório, é destaque a partir dos anos 1930. Há o registro de “[...] internatos masculinos e femininos”, que recebiam turmas para cursarem o “ensino elementar” com “[...] horário diário [...] repleto de atividades religiosas” e preparação para a “recepção dos sacramentos católicos”, sendo as meninas ensinadas a realizar “corte e costura e bordado” (Costa, 2011, p.

10). Além disso, “[...] a educação para o civismo” revelava a relação entre religião e política, de modo que a repressão do Estado fomentava ações moralizantes, fazendo do “Exército [...] ‘o prolongamento da escola’ e da família” por meio da “educação pré-militar” (Costa, 2011, p. 10).

É em um povoado formado pela ação da missão religiosa às margens do Rio Negro que as vidas e as memórias de mulheres originárias são corporificadas no romance *Um rio sem fim*, o qual reúne, sob uma perspectiva plurivocal, histórias “[...] como explosões de rápidos, suspensos e inesgotáveis suspiros” (Pereira, 1998, p. 9-10). Da década de 1950, quando da chegada de Dom Matias Lana para introduzir “civilização e modernidade através do catolicismo” a povos repletos de “obtusidade intelectual”, que precisavam ser “[...] perdoados, escarnecidos, educados, explorados, odiados, desejados, sacramentados” (Pereira, 1998, p. 5-6), ao ano de 1986, quando as “vinte ruelas do povoado” eram percorridas pela narradora, “aviões passavam” e “[...] voavam as botas dos soldados que ali chegavam para reforçar a soberania de um país com suas fronteiras delimitadas por decretos e bandeiras” (Pereira, 1998, p. 11), a narrativa percorre décadas de violações sobre corpos indígenas e “mestiços”, na busca por desvelar um passado de apagamentos. Emergem desse rio de memórias múltiplas histórias entrelaçadas, entre as quais destacamos as de Laura Dimas, Rosa Maria e Maria Assunção.

A anciã Laura Dimas, avó de Rosa Maria, carrega no corpo “[...] nódulos de uma indianidade indelével” e “[...] resíduos do passado interminável” (Pereira, 1998, p. 10), a exalar sussurros e suspiros. A sua presença é, por si só, resistência de quem não se dobra ao processo colonizador eurocentrista, sentida em uma vida “salpicada de séculos” (Pereira, 1998, p. 10). A dificuldade para aprender português, a “língua cristã”, e o sono pesado à hora da missa, em contraste com o “[...] véu de rococó amarelecido e um vestido cor de rosa pregueado, [...] modelo clássico que as freiras impuseram às índias”, tornavam-na “[...] o simulacro da índia civilizada e pecadora” (Pereira, 1998, p. 9), que precisava ser constantemente perdoada por Dom Matias Lana. Vista aos olhos do “progresso” como alguém que “[...] atrapalha a modernidade” porque “[...] ainda acredita em pajé e feitiço” e “[...] ajuda a desperdiçar riqueza”, torna-se a personificação dos “índios sobreviventes, dos índios extintos” (Pereira, 1998, p. 11), por conta de ações genocidas e etnocidas empreendidas na região, especialmente entre os anos 1960 e 1980.

Dona Laura é testemunha de muitas idas e poucos retornos das meninas no porto da missão. Ela acompanha silenciosamente a partida de Rosa Maria, Maria Assunção, Maria Rita e Maria Índia –castigo recebido do bispo por se aproximarem do estrangeiro

desconhecido, que chegou com sua pele rosada e sua enigmática máquina fotográfica; pela tarde em que foi esquecido o “[...] tempo cronometrado de Dom Matias” (Pereira, 1998, p. 24) e por não se sentirem pecadoras; pela “[...] 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 espera de Laura Dimas pelo retorno de suas parentes transforma-se, ao longo do tempo e da narrativa, em “chamados dilacerados”, transmutados em “[...] um rápido, suspenso e inesgotável suspiro” (Pereira, 1998, p. 110-111), sem que ninguém possa ir ao seu encontro.

Rosa Maria, neta de Laura Dimas (Pereira, 1998, p. 40), é personagem fundamental no romance, pois, em torno dela, giram o olhar e as memórias de Maria Assunção, cuja perspectiva produz uma das camadas plurivocais da narrativa. Em sua trajetória, esta procura preencher o vazio deixado naquela pelos que a consideravam “indolente, birrenta” ou de “espírito menos elevado”: “[...] tento absurdamente retirar o vazio desconexo que os civilizadores sempre conseguiam encontrar nas páginas dela” (Pereira, 1998, p. 58). Do mesmo modo, “[...] os missionários envergonhavam-se da falta de moralidade” e do “nudismo [...] repugnante”, combatidos por meio de “rigorosos castigos” praticados para que os “[...] índios [pudessem] compreender termos como ‘virgo, fidelidade conjugal, matrimônio, pudor, atitudes imorais’” (Pereira, 1998, p. 59).

Nesse cenário, Rosa Maria extravasa o simbolismo do impacto provocado pelas forças colonialistas sobre os corpos amazônidas. O seu nascimento revela o encontro com a cosmologia indígena, em um tempo de moléstias trazidas por não indígenas, que, cada vez mais, passavam a adentrar os seus territórios e a provocar, em seus corpos vulneráveis, epidemias, como a de gripe e pneumonia, que tirou a vida de sua mãe e irmão. Do corpo da jovem mãe indígena aos braços da anciã Araraní, renomeada Tereza pelos missionários (Pereira, 1998, p. 63), a recém-nascida foi anunciada “[...] neta para a vó do mundo”; mas que logo iria embora dali “[...] com o novo cheiro desses ventos” (Pereira, 1998, p. 64). A epidemia trazida pelos “civilizados” levou não apenas vidas, mas a dignidade de um povo que não conseguia enterrar os próprios mortos de acordo com suas crenças e rituais ou “[...] acender o fogo debaixo de suas redes”; ao contrário, foi inaugurado “[...] um cemitério cristão” num descampado limpo, que favorecia a higiene e a espiritualidade, “[...] em mais uma tentativa missionária de pacificação” (Pereira, 1998, p. 1994).

A narrativa, na mobilidade produzida entre passado e presente, atravessa uma geração inteira e tem no massacre gerado pela epidemia um marcador temporal: “Os índios que naquela época eram crianças e agora são adultos, e os que eram adultos e hoje são muito

velhos falam em voz baixa dessa origem humana e das almas desassossegadas que inquietaram as cachoeiras do rio e seus afluentes na época da epidemia” (Pereira, 1998, p. 66). Além da doença, vieram muitas outras ações antrópicas que contribuíram ao extermínio das populações originárias: “[...] derrubadas e queimas das malocas, consideradas focos de orgias, doenças e corrupção”; massacres que deixavam desesperados os missionários, o que não impedia que extermínios acontecessem — enfim, epidemias e chacinas “[...] que facilmente aniquilaram as aldeias” (Pereira, 1998, p. 66). A família de Rosa Maria não sai ilesa desse contexto: a menina sobrevivente é levada à missão, onde passa a ser educada pelas freiras (Pereira, 1998, p. 68). O pai indígena, além de chorar pela morte dos seus, passa a plantar “[...] papoulas, lírios, rosas e variadas flores silvestres brancas” no descampado que virou cemitério, “[...] todas em direção ao vento que vinha da serra” (Pereira, 1998, p. 69), trazendo consigo as simbologias das pétalas e do vento, recorrentes nas histórias de Rosa Maria e Maria Assunção.

A menina sensível é alvo de punição das freiras seu período na missão. A seguir, vítima de castigos na escravidão vivida na casa de Judite, os quais vêm acompanhados de “[...] pedaços de madeira, correias, trancas e chicotes”, usados por quem espancava, massacrava e emudecia corpos (Pereira, 1998, p. 79-81). Depois de crescer “[...] com seu rosto plácido e emudecido” (Pereira, 1998, p. 85) e de casar com um desconhecido naquele ano de 1984, a indígena Rosa Maria encontra no abandono das ruas de Manaus um território próprio. Tal condição torna-se refúgio para quem fora rotulada de “[...] índia, lerda, índia da fala atrapalhada” (Pereira, 1998, p. 80), além de maltratada pelos que sobre ela lançavam sua superioridade e dominação.

A persistência da discriminação é figurada no olhar de desaprovação da irmã Isabel, em outubro de 1984, em frente às escadas do museu indígena missionário: “[...] ah, coitado de Dom Matias se a visse desse jeito. Depois de tanta dedicação, depois de tudo o que ele fez [...]” (Pereira, 1998, p. 71). Rosa Maria torna-se assim a que “[...] pariu, mas não foi mãe” (Pereira, 1998, p. 105), a “[...] índia de alma oca” (Pereira, 1998, p. 103), a que fracassou e a quem resta o tronco de uma árvore “[...] nas alamedas de algum jardim, nas cercanias do Teatro Amazonas, em algum coreto de praça ou na igreja de São Sebastião” (Pereira, 1998, p. 107), onde é finalmente vista, em sua degradação, por Maria Assunção. A “[...] neta da avó do universo” é assim inserida no que a esmagava e levada a “[...] esmigalhar a própria sombra” (Pereira, 1998, p. 79).

A passagem do tempo, fortemente sentida na narrativa pelos ires e vires da memória, é reveladora da degradação sofrida por meninas-mulheres amazônidas na segunda

metade do século XX, resultado do etnocídio impetrado aos povos da floresta, do qual o Rio Negro se torna testemunha cabal. Entre tais memórias, está a da expulsão das meninas da missão, reconstruída pela narradora a partir dos documentos e dos relatos resgatados, das anotações, das gravações e das fotos reunidas (Pereira, p. 1998, p. 49) enquanto ela, “[...] impregnada da história de Maria Assunção”, refaz, pela escrita, o caminho da personagem. A despedida silenciosa de Rosa Maria e Laura Dimas representa a violência impetrada contra crianças indígenas e a segregação sofrida por suas famílias, constituindo-se parte do projeto etnocida empreendido por décadas contra os povos da floresta na região amazônica:

Antes de partir do Rio Negro, Rosa Maria ficou sentada ao lado de Laura Dimas, que forçava a mão sob o queixo esquerdo e olhava ora para as duas fivelas que escorriam pelo seu cabelo. A índia parecia sonâmbula descendo passiva o barranco a caminho do lugar onde iria ser educada, onde aprenderia a respeitar os padres, anão urinar na cama, a falar bem o português, a dizer corretamente Rosa Maria, que ela tanto demorava a pronunciar; a ser, enfim, boa menina civilizada (Pereira, 1998, p. 42).

Maria Assunção, protagonista que move o trabalho da narradora em busca de respostas, é elemento fundamental para a denúncia de violências históricas e pode ser lida como uma espécie de *alter-ego* de Verenilde Pereira se considerarmos sua trajetória e resistência contra as forças colonialistas impostas sobre os corpos amazônidas. Os estigmas carregados e expostos por Dom Matias atingem em cheio a personagem, que a ele não se dobra mesmo ainda menina e, como consequência, é “[...] exposta como uma criança de má índole e capaz das mais ardilosas mentiras” (Pereira, 1998, p. 44). As origens incertas da menina “cabocla” (Pereira, 1998, p. 13), filha de mãe era “mulata”, que “[...] parecia haver nascido de uma onda solitária daquele rio” (Pereira, 1998, p. 26) e vivera “[...] rio abaixo rio acima” (Pereira, 1998, p. 44) até ser levada à missão, distinguem Maria Assunção das demais indígenas. Se, de um lado, sua sagacidade e a imaginação são aparentes e geram temor em Dom Matias (Pereira, 1998, p. 26), de outro, Maria Assunção “[...] se abastecia do mundo incomensurável contido nas coisas mais diminutas e triviais”, como percebido pelo estrangeiro Michel e resgatado pela narradora (Pereira, 1998, p. 25). Justamente por isso, acreditava na força do vento, que nela adentrava (Pereira, 1998, p. 56), e em chuvas de pétalas de rosas (Pereira, 1998, p. 49), que a acompanharam em diferentes momentos da vida, do encontro como o estrangeiro Michel aos dias intermináveis passados na prisão.

Entre os seus relatos, narrados em primeira pessoa, e os da narradora, que tenta perfazer sua história de vida, o romance forma uma teia discursivo-dialógica, pela qual vozes de diferentes mulheres costuram a memória do trauma histórico sobre os povos da Amazônia. As marcas da infância de privações, passadas na missão, enovelam-se às do tempo vivido em Manaus, após a expulsão das quatro meninas, que culminou com a fuga da casa de Judite depois de anos de tortura. A imagem de Rosa Maria presa “[...] na despensa daquele casarão antigo, onde a luz do fósforo denunciou a índia semi deitada num canto, com mechas de cabelo grudadas num golpe ainda sangrando e hematomas no corpo, onde já nasciam os seios” (Pereira, 1998, p. 81) e o espancamento sofrido por quem parecia “[...] uma vaca com patas enlouquecidas” (Pereira, 1998, p. 82) geraram, em Maria Assunção, um “[...] ódio dolorido e impotente”, logo transformado em uma fuga triste, para longe da grande senhora que tinha “[...] o poder e o orgulho de massacrar corpos e emudecer pessoas” (Pereira, 1998, p. 81). A libertação não é completa, pois ficaram para trás Maria Rita e Rosa Maria, de quem ouvia o eco: “Assunção, Assunção... vem” (Pereira, 1998, p. 83).

Manaus, a “[...] cidade construída de costas para o Rio Negro” (Pereira, 1998, p. 29), passa a ser a morada de Assunção. É nessa geografia que refaz a própria vida e coleciona outras marcas “[...] deixadas pelo outro” (Pereira, 1998, p. 29). A contadora de histórias, por fim, aceita o convite de Pena Branca para “[...] voltar àquele povoado no Rio Negro” (Pereira, 1998, p. 30) e levar consigo a narrativa de um passado inteiro, que insiste em não se apagar:

Minha ansiedade de retorno era tanta que, andando sozinha naquele cais manauara, olhava o rio e sonhava que mansamente ultrapassava aqueles milhares de quilômetros e chegava até lá, no povoado onde Laura Dimas continuava indo à beira do barranco e pressentia que o vulto no meio do rio fosse eu [...] (Pereira, 1998, p. 30).

O seu retorno à missão, agora adulta e depois de tantos anos ausente, guarda as marcas do trauma e os rancores canalizados na pessoa de Dom Matias, por ela assassinado, mas não sem antes ter sido presa, humilhada, torturada, violentada –resultado das ordens da juíza “[...] cheia de autoridade, poder e capacidade de torturar” (Pereira, 1998, p. 14). Na prisão, Maria Assunção “permaneceu impassível”, mesmo quando os guardas lhes jogaram urina “pelo seu pescoço e braços”, ato que os ajudava a “[...] quebrar a monotonia daquele lugar tão atrasado” (Pereira, 1998, p. 13). Aquilo seria somente o começo: também sentiu “[...] o peso do corpo de Catarino, o índio zelador da prisão”, o mesmo que “[...] olhou para

ela como olhava para comida que engolia faminto” (Pereira, 1998, p. 14). Como símbolo do medo e da resistência de Maria Assunção, surgiram “[...] pétalas de rosas estourando do teto”, as quais foram pisoteadas e cujo cheiro chegou ao povoado, à casa do delegado, à sala de visitas de Dom Matias Lana, à “consciência da juíza cheia de caprichos que ordenara a sua prisão” (Pereira, 1998, p. 14). Na manhã seguinte, quando tentava “[...] enxugar o suor de uma noite eterna” (Pereira, 1998, p. 15), ouviu as “[...] vozes conhecidas que foram vê-la encarcerada”, entre as quais a de Laura Dimas, em busca dos “[...] rostos que não voltavam” (Pereira, 1998, p. 15).

As palavras, contudo, pareciam não mais estar “[...] na boca, e sim num oco qualquer do corpo” (Pereira, 1998, p. 17). É nesse contexto, entre “golpes de lembranças que estraçalhavam sua garganta” desde que encontrou Rosa Maria na escadaria da igreja, Maria Assunção sente-se incumbida do acerto de contas com o bispo: “[...] ela deveria contar a Dom Matias os episódios ocorridos com Rosa Maria. [...] Uma história que lembrasse o pão novo e macio cortado com a faca que suja invisíveis migalhas” (Pereira, 1998, p. 109). Assim, as histórias de Maria Assunção foram contadas até o momento no qual se tornou a assassina de Dom Matias Lana. Ao “acabar de matar” aquele que tanto a evitara, descobre o quanto ele a temera (Pereira, 1998, p. 26), o que produz uma inversão de papéis no romance — a caça finalmente transforma-se em caçador. O temor presente no bispo amplia a tensão da narrativa, sendo recorrente em diferentes momentos, tornando-se pânico à medida que ele perde “[...] o controle sobre os índios da região”, o fluxo de informações sobre os estranhos e o “[...] controle das embarcações” (Pereira, 1998, p. 74-75). Isso porque os interesses políticos e econômicos nos recursos minerais da região, ampliados com o governo militar, revelavam tensões entre “garimpeiros e índios”, “massacres e conflitos”, escondidos “[...] para que não houvesse repercussões fora do povoado” (Pereira, 1998, p. 75).

A narradora age, nesse novelo narrativo, como testemunha e articuladora de um passado, que vem à tona com a história de Maria Assunção. A sua postura decolonizante não toma como centro o ponto de vista de Irmã Isabel ou Dom Matias, mas o das meninas-mulheres indígenas refugadas pela sociedade moderna-branca-cristã, da qual a missão é um microcosmo. Ela, em uma postura insurgente, também se propõe a “[...] encarar outros Catarinos”, que surgem “[...] disfarçados, aplaudidos, impunes” (Pereira, 1998, p. 110). De modo semelhante à fogueira que abre e fecha a narrativa, transformando “[...] em labaredas os livros dos missionários” (Pereira, 1998, p. 6; 111), a sua escrita serve para atear fogo às violências presentes na história do contato. As “recordações materializadas”, resgatadas pela “[...] narradora fatal dessa história” (Pereira, 1998, p. 25), são um caminho possível que se

abre pelas águas do Rio Negro, trazendo, consigo, nas vozes femininas que desafiam o silenciamento, o questionamento de “verdades” cristalizadas ao longo da história. Verenilde Pereira demonstra, em *O rio sem fim*, que “[...] escrever também [é] sangrar” (Pereira, 1998, p. 46).

Considerações finais

As missões, em seu objetivo de “[...] selar e catalogar almas” pagãs nos territórios indígenas (Pereira, 1998, p. 72), entraram em sintonia com o moralismo propagado pelo regime cívico-militar no poder a partir do Golpe de 64, muitas vezes em linha com “[...] militares reacionários e torturadores” (Pereira, 1998, p. 72). Por conta de um longo trabalho de “moralização” católica e de “integração nacional”, promovido pelas missões católicas e pelo regime militar na segunda metade do século XX como parte do Programa de Integração Nacional, houve o aniquilamento cultural de populações originárias que, em uma postura pós-humana (Braidotti, 2013), “[...] harmonizavam-se com o mundo” pela inserção “naturezacultura”, mas cujos “elos de sentido” passaram a se tornar, a cada dia, “[...] mais tênues e perdidos” (Pereira, 1998, p. 52), devido às consequências do contato e das ações de “pacificação” em solo amazônico.

Os registros históricos da colonização empreendida sobre os povos da floresta, em pleno século XX são percebidos tanto na esfera política quanto na religiosa. Eles selam não apenas o processo colonialista, de dominação exploratória –incentivado e financiado pelo Estado Brasileiro, especialmente a partir do Programa de Integração Nacional chegado à região Norte do país na primeira metade dos anos 1970 –,mas a repressão àqueles que, preocupados com a vida dos povos indígenas, colocassem-se em seu caminho. Décadas passadas após a expedição do “*Relatório Figueiredo*”, em 1967, Elena chama a atenção para a continuidade da “[...] violência contra o índio, o assassinato de indígenas em diversos estados, como ocorre hoje com os Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul; os Tupinambá, no sul da Bahia; os Tenharim, no Amazonas, e tantos outros”. E enfatiza: “enquanto não houver reconhecimento público, por parte do Estado, e medidas efetivas de reparação, reviveremos práticas do passado no presente”. Na busca empreendida na contemporaneidade pelos povos indígenas em “[...] reivindicação de sua etnicidade genérica e jurídica” (Albert, 2002, p. 200) e, por conta da condição de expropriados, que muitas vezes lhes cabe, caminhos políticos de reelaboração cultural são traçados, como os que percorre a escritora Verenilde Pereira.

A escrita literária de *Um rio sem fim*, em sua capacidade narrativo-restitutiva, ao revolver os rastros de um passado de traumas, torna-se veículo de reparação e denúncia além de se somar à “poética do eu-nós”, cuja autoria está “[...] fundamentalmente assentada na identidade e a reflete” (Dorrigo; Rodrigues, 2023, p. 3). Ao reconstruir tempo-espços do Rio Negro pela perspectiva decolonial das populações locais, a autora representa a identidade cultural dos povos amazônidas, priorizando o lugar de fala de mulheres originárias para, assim, decompor a imagem da mulher branca, “cristã e civilizada” (Pereira, 1998, p. 84), tão cara às intervenções colonialistas do imperialismo cultural no território amazônico. Ao se depararem com o que perderam, e refletirem estética e ideologicamente sobre tais perdas, abrem-se caminhos para a restituição de seus territórios étnico-identitários, mesmo com todos os desafios envolvidos em tal busca. Podemos observar, como exemplo dessa poética restitutiva apreendida pela obra, o papel ativo da narradora na investigação e compreensão da verdade, que a faz acessar os cartões postais retidos por Dom Matias –recordações livres de pecados e culpas (Pereira, 1998, p. 25) – e recuperar o que pertencia à Maria Assunção.

Pela deconarrativa presente em *Um rio sem fim*, a escrita torna-se um marcador social da diferença sob uma perspectiva decolonial. Por ela, vem à tona o massacre cultural sofrido pelos povos da floresta, cujo resultado percebemos nas personagens fragmentadas, que vão se esfacelando étnica e identitariamente, como a narradora aponta ao questionar, pelo exemplo de Laura Dimas, “[...] se tais partículas estariam vivas” — “resíduos” de uma “indianidade” que carecem de unidade —, “[...] ou quais teriam sido sepultadas para que ela ainda pudesse estar ali” (Pereira, 1998, p. 10). De modo semelhante, Eliane Potiguara refere-se ao “[...] grito abafado dos povos indígenas, que berravam por seus direitos” (Potiguara, 2023, p. 43), expressos nas lágrimas e nas palavras sufocadas, nos corpos que se esfacelaram no chão, nas “[...] partículas esvoaçantes que sobraram [e] clamam por unidade” (Potiguara, 2023, p. 53). Tais indícios, segundo José Gabriel Trindade (1998, p. 3), podem ser percebidos nas gentes que começam por “[...] perder o nome e a quem tudo acaba por ser roubado: costumes, relações, memórias, valores, identidade, espaço, tempo e, por fim, razão” – isso porque os ritos que interessam não são mais os tradicionais das gentes-floresta; ao contrário, são “[...] a exportação da miséria, a dominação internalizada em culpa, a quotidianização do desespero”. As “[...] milhares de Marias espalhadas ao longo deste rio” dão a dimensão do etnocídio, visto que os nomes perdidos, ou melhor, arrancados das identidades indígenas, são substituídos por nomes-outros, de origem católica, parte do jogo de dominação característico da “instituição total” de que fala Baines (1991, p. 61), pelo qual singularidades cedem lugar à uniformização.

Juntamente à denúncia do etnocídio, a obra de Verenilde Pereira traz rastros do genocídio praticado contra povos indígenas no Brasil do século XX. Corpos vulneráveis são expostos a epidemias avassaladoras, doenças desconhecidas para as comunidades nativas da região (Pereira, 1998, p. 63); com a doença, são deixados vestígios do invasor “civilizado”, como facões e cartuchos encontrados nas aldeias (Pereira, 1998, p. 65). Além disso, atos criminosos de dispersão e destruição dos territórios indígenas são acompanhados de “massacres”, “extermínios” e “[...] chacinas que facilmente a aniquilaram aldeias” (Pereira, 1998, p. 66). A tragédia que paira sobre as aldeias da região do Rio Negro, representadas pelo romance de Verenilde Pereira, é uma amostra de uma catástrofe maior, mencionada por Lévi-Strauss ao olhar para o povo Yanomami ao mesmo tempo em que a autora escrevia a sua dissertação sobre os povos do Rio Negro. Em comum, carregam consigo a necessidade de que haja uma nova perspectiva socioambiental, a contemplar as diversidades pós-humanas e a valorizar a sabedoria contida na natureza cultura:

Todos serão varridos pela mesma catástrofe, a menos que compreendamos que o respeito pelos outros é a condição para a sobrevivência de todos. Ao buscar desesperadamente preservar suas crenças e ritos, o xamã Yanomami acredita estar trabalhando pela salvação até mesmo de seus inimigos mais cruéis. Formulada nos termos de uma metafísica que já não é a nossa, esta concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e das suas implicações mútuas, é impressionante pela sua grandeza. Há algo como um símbolo ali. Porque cabe a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em perigo de extinção por nossa causa, com tantos outros, que nos cabe enunciar os princípios de uma sabedoria que ainda somos poucos para compreender. que a nossa própria sobrevivência também depende (Lévi-Strauss, 1993, p. 7).

A expressão de etnicidades contemporâneas na Amazônia configura elemento que atravessa a obra de Verenilde Pereira, com as quais se forma “[...] um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido”, e podemos visualizar “[...] a autorrepresentação dos atores”, construída “[...] na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro” (Albert, 2002, p. 200-201). Com as suas culturas envoltas em identidades e etnicidades, cujo encontro é repleto de ambivalências e assimetrias, bem como zonas de fricção interétnica (Oliveira; Baines; 2005), os espaços socioambientais presentes em *Um rio sem fim* clamam pela própria voz, silenciada por camadas de extermínio.

O teor ecológico de sua obra amplifica as vozes indígenas representadas e denuncia perdas e massacres como consequências da produção da diferença observada por

Outros Tempos, vol. 22, n. 39, 2025, p. 167-197. ISSN: 1808-8031

Silva (2000, p. 73); torna-se, assim, um brado a quebrar as barreiras do apagamento histórico e a promover a sua reescrita pelo viés decolonial. Como exposto em sua dissertação de mestrado, com base na qual o romance toma forma, o literário faz-se como caminho para salientar “[...] a condição de alguns índios que vivenciaram as complexidades do impacto do contato interétnico. Por meio da interrogação feita por uma das personagens, a índia Laura Dimas – ‘e as outras, onde estão?’ – direciona-se à trajetória de algumas índias desaldeadas” (Pereira, 1995, p. xx). Dessa forma, Verenilde Pereira encontra, na literatura e no ativismo socioambiental, um caminho aberto à palavra a ela extirpada por um passado de sombras, produzindo, para além de mecanismos de resistência, possibilidades de (re)existência, como revelam as marcas discursivas deixadas no romance: “E se...” (Pereira, 1998, p. 35).

Referências

AÇÃO PELA CIDADANIA. *Yanomami: a todos os povos da terra*. São Paulo: CCPY, Cedi, Cimi, NDI, 1990. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-todos-os-povos-da-terra>

Acesso em: 15 fev. 2024.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita Ramos. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-Amazônico*. Marseille: IRD Éditions, Imprensa oficial, EDUNESP, 2002. p. 311-345. Disponível em:

<http://books.openedition.org/irdeditions/24689> Acesso em: 12 jul. 2024.

ANDUJAR, Cláudia. *Genocídio do Yanomami: morte do Brasil*. São Paulo: MASP, 1989.

Disponível em: <https://masp.org.br/acervo/obra/genocidio-do-yanomami-morte-do-brasil>

Acesso em: 12 jul. 2024.

BAINES, Stephen Grant. *"É a FUNAI que sabe": a Frente de Atração Waimiri-Atroari*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1988.

BAINES, Stephen Grant. *Relatório: “Expulsão” do pesquisador Stephen Grant Baines e sua assistente Verenilde Santos Pereira da Área Indígena Waimiri Atroari*. Acervo do Instituto Socioambiental, 1989. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/WTD00106.pdf> Acesso em:

12 fev. 2024.

BAINES, Stephen Grant. *"É a Funai que sabe": a Frente de Atração Waimiri Atroari*. Belém: MPEG/SCT/CNPq, 1991. Disponível: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/e-funai-que-sabe-frente-de-atracao-waimiri-atroari>

Acesso em: 11 jul. 2024.

BAINES, Stephen G. O xamanismo como história: censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita Ramos. *Pacificando o branco:*

cosmologias do contato no norte-Amazônico. Marseille: IRD Éditions, Imprensa oficial, EDUNESP, 2002. p. 311-345. Disponível em: <http://books.openedition.org/irdeditions/24689> Acesso em: 12 jul. 2024.

BAINES, Stephen Grant. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. *Série Antropologia*, Brasília, UnB, v. 138, 1993. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/WTD00039.pdf> Acesso em: 12 fev. 2024.

BORGES, Fabiane M.; PEREIRA, Verenilde Santos. *Guaranis*: do jejuvy a palavra recuperada. Arquivo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Brasília, DF, 14 set. 2009. Disponível em: <https://cimi.org.br/2009/09/29244/> Acesso em: 28 jun. 2024.

BORGES, Fabiane M. Verenilde, uma vida na Amazônia. *Outras palavras*, 7 jan. 2014. [Seção Descolonizações]. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/20008> Acesso em: 28 jun. 2024.

BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge; Malden: Polity, 2013.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 2 fev. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Observatório da Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil*: edições anteriores. Brasília, DF: CNBB, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/> Acesso em: 19 jul. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *O Cimi*. Brasília, DF: CNBB, 2024a. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi> Acesso em: 24 fev. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Porantim*. Brasília, DF: CNBB, 2024b. Disponível em: <https://cimi.org.br/jornal-porantim/>. Acesso em: 24 fev. 2024.

CORRY, Stephen. Amazon Indians Can Be Saved. *Survival International*, London, [2012]. Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/articles/3225-amazon-indians-can-be-saved> Acesso em: 11 jul. 2024.

COSTA, Mauro Gomes. Os povos indígenas do Alto Rio Negro/AM e as missões civilizatórias salesianas: evangelização e civilização. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-17. Disponível em: https://snh2013.anpuh.org/resources/anais/14/1308008831_ARQUIVO_TEXTOrevisadoANPUH2011.pdf Acesso em: 12 jul. 2024.

DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre*: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Tradução: Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:davis-1978-vitimas> Acesso em: 8 jul. 2024.

DORRICO, Julie; RODRIGUES, Cecília. A poética do eu-nós: uma conversa com Julie Dorrico. *Estudos De Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 69, p. 1-05, 2023. Disponível

em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/FRC4cjsrsgMqvnk56xhLbyt/?format=html#> Acesso em: 13 jul. 2024.

FIOCRUZ. AM/RR – Direitos indígenas e territoriais do povo Waimiri Atroari seguem sendo desrespeitados e violados. *Mapa de Conflitos: Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz; NEEPES, 2024a. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/am-rr-direitos-indigenas-e-territoriais-do-povo-waimiri-atroari-seguem-sendo-desrespeitados-e-violados/> Acesso em: 7 jul. 2024.

FIOCRUZ. O garimpo ilegal e o genocídio yanomami. *Mapa de Conflitos: Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz; NEEPES, 2024b. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/rr-invasao-de-posseiros-e-garimpeiros-em-terra-yanomami/#:~:text=A%20Terra%20Ind%C3%ADgena%20Yanomami%20foi,presidente%20Fernando%20Collor%20de%20Mello> Acesso em: 7 jul. 2024.

FOIRN. *FOIRN, a federação que representa 23 povos indígenas no Brasil*. São Gabriel da Cachoeira, abr. 2019. Disponível em: <https://foirn.org.br/saiba-quem-somos-foirn/> Acesso em: 5 jul. 2024.

FONDATION CARTIER. *Claudia Andujar: from art to activism*. 2020. Disponível em: <https://claudia-andujar.fondationcartier.com/en/chapters/from-art-to-activism> Acesso em: 11 jul. 2024.

FRANCO-MORAES, Juliano. Ecologia: A Amazônia não é uma floresta virgem, mas um grande jardim plantado culturalmente pelos Povos Indígenas. *The Conversation: Academic rigour, journalistic flair*, London, 14 mar. 2024. Disponível: <https://theconversation.com/ecologia-a-amazonia-nao-e-uma-floresta-virgem-mas-um-grande-jardim-plantado-culturalmente-pelos-povos-indigenas-225160> Acesso em: 27 jun. 2024.

GOOGLE MAPS. *Trajatória de Verenilde Pereira: 1956-1998*. [Mapa customizado por Cimara Valim de Melo]. 2024. Disponível em: <https://x.gd/snubr> Acesso em: 28 jul. 2024.

HEMMING, John. *Die If You Must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. Londres: Macmillan, 2003.

HOROWITZ, Irving Louis. *Persuasions and Prejudices: an Informal Compendium of Modern Social Science, 1953-1988*. New York: Routledge, 1989.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil. *Waimiri Atroari*. Manaus: ISA, 2021a. https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waimiri_Atroari Acesso em: 5 jul. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil. *Etnias do Rio Negro*. Manaus, ISA, 2021b. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro Acesso em: 5 jul. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Nossa história*. Manaus: ISA, 2024. <https://www.socioambiental.org/sobre> Acesso em: 8 jul. 2024.

Outros Tempos, vol. 22, n. 39, 2025, p. 167-197. ISSN: 1808-8031

IWGIA. *About IWGIA*. Copenhagen: IWGIA, 2024. Disponível em: <https://www.iwgia.org/en/about.html> Acesso em: 8 jul. 2024.

JAULIN, Robert. *La paix blanche: introduction à l'ethnocide*. Paris: Seuil, 1970.

JAULIN, Robert (org.). *L'ethnocide à travers les Amériques*. Paris: Arthème Fayard, 1972.

KENHÍRI, Tolamã. La bible et le fusi. *Chroniques d'une Conquête*, Ethnies, n. 14, p. 19-21, 1993.

KENT, Francis B. Brazilians Indignant at Indian Genocide Report. *Los Angeles Times*, Los Angeles, 22 mar. 1968.

KOPENAWA, Davi. Fièvres de l'or. *Chroniques d'une Conquête*, Ethnies, n. 14, p. 39-44, 1993.

LANGONI, Giovana Pereira. Etnocídio: Pierre Clastres. In: FFLCH. *Enciclopédia de Antropologia*, São Paulo, 13 jul. 2022. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/etnocidio-pierre-clastres> Acesso em: 11 jul. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Presentation. *Chroniques d'une Conquête*, Ethnies, n. 14, p. 5-7, 1993.

LEWIS, Norman. Genocide. *The Sunday Times*, London, 23 fev. 1969. Disponível em: <https://assets.survivalinternational.org/documents/1094/genocide-norman-lewis-1969.pdf> Acesso em: 8 jul. 2024.

MALDOS, Celso. Ailton Krenak no Congresso Nacional: A.N. Constituinte 1988. *YouTube*, fev. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RVtVVJNF0mk> Acesso em: 14 fev. 2024.

MASSUELA, Amanda; WEIS, Bruno. O tradutor do pensamento mágico. *Cult*, São Paulo, n. 251, 4 nov. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/> Acesso em: 14 fev. 2024.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645> Acesso em: 29 jul. 2024.

MORAES, Rodrigo Simon de. Entre a eutopia e a outopia: testemunho, decolonialismo e uma antropologia do devir em Um rio sem fim, de Verenilde Pereira. *Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 67, e6707, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/ZwqrxkcWWjy3NPvYZxVXntx> Acesso em: 12 jul. 2024.

MOREIRA, Memélia. A estratégia do genocídio. *Jornal de Brasília*, Brasília, DF, 28 jul. 1989. Arquivo do Armazém Memória. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/26113_20131108_152400.pdf Acesso em 15 fev. 2024.

MEIRELLES, José Apoena Soares. Carta dos leitores. *Jornal de Brasília*, Brasília, DF, 19 fev. 1986. Disponível em:

https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/41114_20170523_114650

Acesso em: 10 jul. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Extermínio: violentação e banalização da vida. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, v. 10, supl. 1, p. 199-212, 1994.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/ZRDyWdrMzSwGHLKv8SLrY9x/> Acesso em: 12 jul. 2024.

OLIVEIRA, David de; MORAES, Durval S. *Corrupção e ação genocida da FUNAI*. Brasília, DF: Centro de Assessoramento às Populações Indígenas Brasileiras (CAPIB), 1988.

Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/corruptao-e-atuacao-genocida-da-funai> Acesso em: 14 fev. 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; BAINES, Stephen G. (org.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília, DF: UnB, 2005.

PEREIRA, Verenilde S. *Uma etno-experiência na comunicação: "Era uma vez... Rosa Maria"* 1995. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1995. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/37746> Acesso em: 15 jul 2024.

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

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

PEREIRA, Verenilde Santos. *Violência e singularidade jornalística: o "massacre da Expedição Calleri"*. 2013. Tese (Doutorado em Comunicação) — Faculdade de Comunicação. Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

PEREIRA, Verenilde Santos. A singularidade forjada sobre os Waimiri-Atroari. In: ALMEIDA, Tânia Mara Campos de Almeida (org.). *Encontro com Rita Segato por sua linhagem: memórias e memorial*. Brasília: Universidade de Brasília, 2023. p. 125-135.

POTIGUARA, Eliane. *O vento espalha minha voz originária*. Rio de Janeiro: Grumin, 2023.

REDE RIO NEGRO. *Bacia do Rio Negro: uma visão socioambiental*. 2015. Disponível em: https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/04/bacia_negro_mapa_folder_port_baixa_0.pdf Acesso em: 5 jul. 2024.

SCHWADE, Egydio; REIS, Wilson C. Braga (coord.). *O Genocídio do povo Waimiri-Atroari: 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade*. Comitê da Verdade do Amazonas, Manaus, 17 out. 2012. Disponível em: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/estaduais/1r_cv_am_waimiri_atroari.pdf Acesso em: 22 maio 2024.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). *Identidade e diferença: a*

perspectiva dos estudos culturais. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: https://tonaniblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/03/tomaz-tadeu_identidade-e-diferenc3a7a.pdf Acesso em: 15 jul. 2024.

STARLING, Heloisa. Ditadura militar e populações indígenas [Relatório Figueiredo]. *Arquivo Digital*, Belo Horizonte: UFMG, 2013. Disponível em: <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/> Acesso em: 6 fev. 2024.

STOP ECOCIDE INTERNATIONAL. *Ecocide*. Amsterdam: Stroud, 2024. Disponível em: <https://www.stopecocide.earth> Acesso em: 21 fev. 2024.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Yanomami: Survival Campaign*. Acervo do Instituto Socioambiental. 1990. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-survival-campaign> Acesso em: 15 fev. 2024.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Yanomami Timeline*. 2004. Disponível em: https://assets.survivalinternational.org/static/lib/downloads/source/progresscankill/yanomami_timeline.pdf Acesso em: 9 fev. 2024.

SURVIVAL INTERNATIONAL. *Our work*. 2019. Disponível em: <https://survivalinternational.org/info#our-history> Acesso em: 8 jul. 2024.

TRINDADE, José Gabriel. Apresentação. In: PEREIRA, Verenilde S. *Um rio sem fim*. Brasília, DF: Thesaurus, 1998. p. 3-4.

UNITED NATIONS (UN). *Ratification of the Genocide Convention Background*. 2022. Disponível em: <https://www.un.org/en/genocideprevention/genocide-convention.shtml> Acesso em: 15 fev. 2024.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Coleção Arquivos da Repressão no Brasil.

VECCHI, Roberto. O passado subtraído da desapareção forçada: Araguaia como palimpsesto. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 43, p. 133-149, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9950/8788> Acesso em: 27 jun. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro: parecer feito a pedido de terceiros*. [S.l. : s.n.], p. 01-23, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_noção_de_etnocídio_com_especial_atenção_a_o_caso_brasileiro Acesso em: 14 fev. 2024.

YANOMAMI, Davi. Yanomami. 1989. In: SURVIVAL INTERNATIONAL. *Yanomami: Survival Campaign*. 1990. Acervo do Instituto Socioambiental Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-survival-campaign> Acesso em: 15 fev. 2024.