



INTERVENÇÕES

Povos Indígenas, Necrocolonialismo e a Pandemia de Covid-19

Rickson Rios Figueira

Povos Indígenas, Necrocolonialismo e a Pandemia de Covid-19

Rickson Rios Figueira

Muitos dos que estudamos os registros contemporâneos da colonialidade nas relações sociais vemo-nos frequentemente em uma posição intrinsecamente ambivalente. Os trabalhos de observação, mapeamento, análise, crítica e denúncia são fundamentais para que se possa estabelecer um processo de criação das condições de possibilidade da descolonização. No entanto, alguns realizamos esse labor desde o limite de uma fronteira de superação impossível, de tal sorte que, em um mundo pós-colonial, convertemo-nos em algo semelhante ao descrito pelo pai do autor espanhol Juan José Millás, em seu belo romance autobiográfico “El Mundo”, quando explica ao filho a ação do bisturi elétrico: “*Fíjate, Juanjo, cauteriza la herida en el momento mismo de producirla*”. Tal qual o referido bisturi, minha condição no mundo – inclusive minha posição profissional – decorre de uma herança colonial que dilacerou (e ainda dilacera) a carne de inúmeras gentes; meu labor, no entanto, exercido a partir de um campo ontológico de fronteiras intransponíveis, é o de tentar cauterizá-la, num exercício diuturno de aprender e buscar conscientizar sobre as estruturas e dinâmicas coloniais no tempo e espaço que habito.

Apresento-me. Sou professor de uma universidade pública no Estado de Roraima. E, até a Covid-19 aterrissar no Brasil setentrional, cumpria minhas funções lecionando exclusivamente para estudantes indígenas. Esse texto é, aliás, uma homenagem aos meus alunos, às suas famílias, a seus líderes, e, sobretudo, àqueles índios que, nos últimos meses, pereceram, seja pela explosão de violências insólitas e injustificáveis (embora explicáveis), seja pelo sufocamento causado pela virulência de um manto de morte que foi, pouco a pouco, recobrindo as comunidades todas, mesmo as mais recônditas. Assim que essa narrativa vou povoá-la de índios de um Brasil despovoado deles.

Tenho aqui um argumento: o de que as práticas políticas em relação aos povos indígenas vêm (re)assumindo um caráter *necrocolonial*¹, (i) seja pela agressividade discursiva, permissiva da violência lançada contra seus corpos, inclusive a de experimentação durante a pandemia de um medicamento que não tem efeito comprovado; (ii) seja pelo abandono, por meio do desmonte de instituições e políticas públicas, além da sistemática negativa, quase

escarnecedora, ante seus pleitos; (iii) seja ainda pela via, que parece ser de escape, oferecida em troca da desistência à resistência, da assimilação: o fim ontológico, em que o *índio* torna-se o *outro*, por método não muito diferente da ação viral, a introjeção de um código genético estranho em uma célula hospedeira, fazendo-a trabalhar incessantemente para a reprodução desse código, até que se devore por inteiro o seu modo de ser, e se rasgue, explodindo em milhares de novas edições daquilo que se não é.

Nada disso é novo, porém. A história, a julgar pelo que testemunhamos hoje do que se passa com os povos indígenas no Brasil, parece ser, ao modo da filosofia grega, cíclica. Borges assim o registra em um de seus contos:

Arrasado o jardim, profanados os cálices e os altares, entraram a cavalo os hunos na biblioteca monástica e rasgaram os livros incompreensíveis e os injuriaram e queimaram, talvez temerosos de que as letras encobrissem blasfêmias contra seu deus, que era uma cimitarra de ferro. Arderam palimpsestos e códices, mas no coração da fogueira, entre as cinzas, permaneceu quase intato o livro duodécimo da *Civitas Dei*, que narra que Platão ensinou em Atenas e, no fim dos séculos, todas as coisas recuperarão seu estado anterior, e que ele, em Atenas, diante do mesmo auditório, de novo ensinará essa doutrina.²

A história reinaugura então um ciclo *necrocolonial*. E a pandemia de Covid-19 soma-se a essa etapa como um instrumento que é, ao mesmo tempo, espada e escudo, arma e álibi.

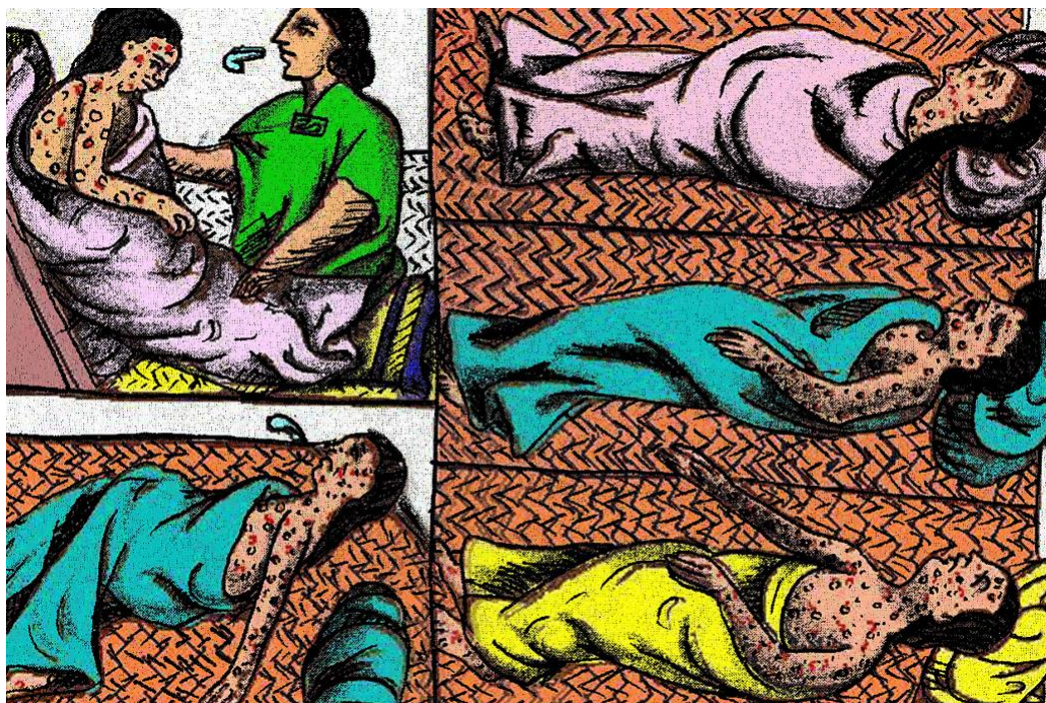
2

No processo de colonização das Américas, os efeitos das doenças trazidas pelos europeus foram devastadores para as populações autóctones. E os números são impossíveis de calcular. Ao relatar os impactos das epidemias de sarampo, varíola e gripe, doenças a que se atribuem milhares de mortes de indígenas sul-americanos da região dos Andes antes de 1720, Dobyns lembra que os Espanhóis não mantinham registros detalhados.³ A narrativa de Bartolomé de Las Casas oferece, contudo, uma ideia de como as condições de vida dos índios na Ilha Hispaniola (hoje, República Dominicana) fizeram despencar a população nativa:

(...) toda la miseria y calamidad hobo de caer sobre los mismos indios, porque, como anduviesen tan corridos y perseguidos con sus mujeres e hijos a cuestras, cansados, molidos, hambrientos, no se les dando lugar para cazar, o pescar, o buscar su pobre comida, y por las humidades de los montes y de los rios, donde siempre andaban huidos, y se escondían, vino sobre ellos tanta de enfermedad, muerte y miseria, de que murieron infelizmente de padres y madres y hijos, infinitos. Por manera, que, con las matanzas de las guerras, y por las hambres y enfermedades que procedieron por causa de aquellas, y de las fatigas y opresiones que después sucedieron, y miserias, y sobre todo mucho dolor intrínseco, angustia y tristeza, no quedaron de las multitudes que en esta isla, de gentes, habia, desde el año de 94 hasta el de 6, según se creía, la tercera parte de todas ellas. ¡Buena vendimia, y hecha harto bien

*aprieta!*⁴

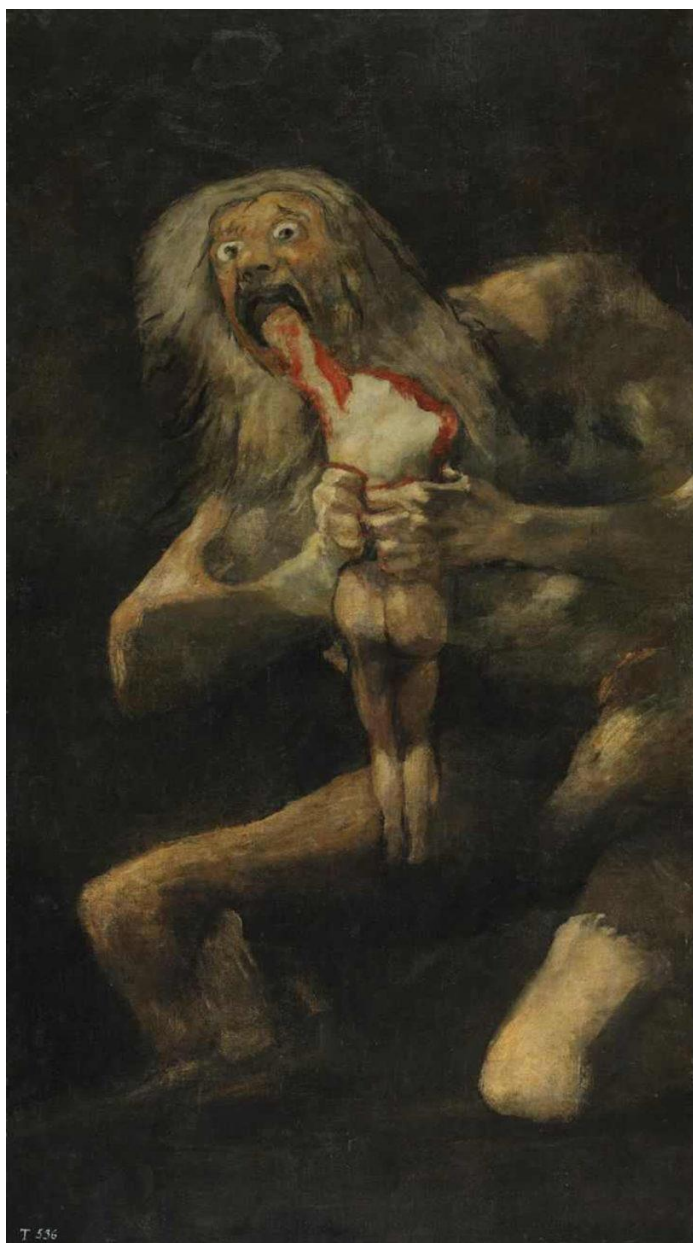
Embora o termo genocídio tenha sido cunhado por Raphael Lemkin quando o mundo se escandalizava com os horrores do holocausto judeu, a excruciante história da colonização também lhe serviu de subsídio.⁵ Aliás, como métodos, Lemkin reconhecia o genocídio cultural, o genocídio físico e o genocídio *biológico*. Desse último, no contexto da colonização das Américas, poderia ser exemplo a [distribuição de cobertores contaminados por varíola](#), autorizada pelo Coronel Henry Bouquet, líder das forças britânicas, a indígenas do Canadá, no século XVIII.



Painel do Codex Florentino retratando a epidemia de varíola nas Américas durante o século XVI, via [Wikimedia Commons](#)

O genocídio é o cenário radical dentre as possibilidades resultantes da ação irrefreada de identidades predatórias, aquelas em cujo corpo social fluem afetos violentos e inflamáveis contra certo grupo da sociedade. A mobilização social em torno da ideia de pureza ou de direitos prevalentes da maioria pode encetar ou intensificar a fantasia do grupo majoritário de tornar-se o todo, o uno, ou o único com legitimidade para representar a vontade nacional, ocasionando o que Appadurai chama de *ansiedade de incompletude*.⁶ Assim, o arranjo de dois ou mais grupos que compõem uma sociedade pode se degradar à medida que um deles se sinta

ameaçado e seja mobilizado ao ponto de transmutar sua identidade de benigna a predatória. A depender do grau de mobilização, e das tensões dela decorrentes, pode eclodir na sociedade um processo autodestrutivo. Encontramos uma correspondente violência na figura mitológica de Saturno que, temendo ser destronado por sua prole, devorava um a um de seus filhos. A imagem grotesca foi retratada por Francisco de Goya em um de seus quadros mais famosos, “Saturno”.



GOYA, Francisco de. Saturno devorando seu filho (1819-1823), via [Wikimedia Commons](#)

A expressão de loucura do deus romano enquanto devora seu filho na pintura de Goya espelha a face da insanidade genocida. Terá também seu equivalente, em momento anterior à explosão fratricida, no semblante colérico daqueles que incitam multidões por meio de discursos de ódio.

No Brasil, como parte desse novo ciclo necrocolonial, autoridades têm assumido posturas predatórias em relação a minorias. Ainda no período eleitoral, o então pré-candidato à Presidência da República, Jair Bolsonaro, já acumulava uma série de [asserções agressivas contra grupos minoritários](#). Contudo, talvez, dentre os discursos gravados, o mais virulento ataque contra esses grupos, ao mesmo tempo que exaltador da legitimidade absoluta da maioria, tenha sido o proferido em Campina Grande, em 2017.

3

Ainda ressoando as surreais querelas de 2018, no Brasil de 2020 a opinião alcançou o status equivalente ao da ciência. O escrutínio opinativo sobre todos os temas passa a erodir até mesmo os mais fundamentais referenciais civilizatórios. Há um processo de binarização simplificadora da complexidade do real. Delimitam-se campos opostos em que se distribuem os sujeitos, uns pelos fatos, outros, pelo direito de contra eles opinar. Machado de Assis já havia antecipado em seu conto, “O Segredo do Bonzo”, o contraste dessas posições e, mordaz, dá voz ao personagem que expressa sua preferência pelo campo da opinião.

Mal podeis adivinhar o que me deu ideia da nova doutrina; foi nada menos que a pedra da lua, essa insigne pedra tão luminosa que, posta no cabeça de uma montanha ou no píncaro de uma torre, dá claridade a uma campina inteira, ainda a mais dilatada. Uma tal pedra, com tais quilates de luz, não existiu nunca, e ninguém jamais a viu; mas muita gente crê que existe e mais de um dirá que a viu com os seus próprios olhos. Considerei o caso, e entendi que, se uma coisa pode existir na opinião, sem existir na realidade, e existir na realidade, sem existir na opinião, a conclusão é que das duas existências paralelas a única necessária é a da opinião, não a da realidade, que é apenas conveniente.⁷

O campo da opinião é fértil e dá ensejo à radicalização da “sociedade do espetáculo”⁸, movendo as margens do aceitável e promovendo uma gradual dessensibilização do sujeito em relação aos temas mais pungentes. Efetivamente, no Brasil de 2020, o poder propugna uma estética que mescla o burlesco e o macabro. Desafia consensos civilizacionais e promove a espetacularização da truculência e performances escatológicas, tudo matérias-primas que alimentam um processo de memetização. Escrito ou imagético, quase sempre jocoso e escarnecedor, o meme oblitera o debate. Dispara o argumento, simples e direto,

descontextualizado ou recontextualizado, que se pretende final, que quer calar o outro, que “lacr” a discussão. Por meio do meme, o poder mobiliza a população que mais lhe interessa: a de perfis que povoam o Brasil digital. Na dimensão do real, por outro lado, ficam as peças de um mosaico de complexidades inconvenientes. O trabalho consiste em engastá-las em um desenho que as converta em binários maniqueístas, ao tanto que se as possa memetizar, renovando o arsenal de espetáculos mobilizadores à disposição do poder.

Esse é o contexto em que chegou ao Brasil a pandemia de Covid-19. Não surpreende, portanto, que todos os aspectos relacionados à doença passem a ser processados pela mesma indústria da binarização: o uso de máscaras, a validade dos relatórios da Organização Mundial da Saúde (OMS), as estatísticas dos mortos e contaminados. Um desses aspectos, porém, destaca-se em relação aos demais como o mais representativo no embate entre a ciência e a opinião, no contexto da pandemia de Covid-19: a disputa sobre a eficácia de um medicamento contra o novo coronavírus, a cloroquina, e seu derivado, a hidroxicloroquina, ambos compostos usualmente adotados no tratamento do lúpus e da malária.

Não há comprovação de que a cloroquina e a hidroxicloroquina contribuam no tratamento da Covid-19, de sorte que [a OMS suspendeu os testes com as substâncias](#). O certo, porém, é que [os medicamentos podem causar fortes efeitos colaterais](#). O governo brasileiro adotou-os ainda assim como panaceia, recomendando-os no tratamento desde o primeiro sinal de contaminação pelo novo coronavírus. Apesar de o número de mortos pela Covid-19 subir sem cessar, superando no Brasil, no momento em que escrevo esse texto, a casa dos 135.000, a defesa pela eficácia do remédio por certos grupos tornou-se messiânica. E faz lembrar uma passagem do livro “Memorial do Convento”, de José Saramago:

Havia grande procura de línguas de S. Paulo, que são pedras com o feitio de língua de pássaro, achadas nas praias que de S. Paulo vão até Santos, será por santidade própria dos lugares ou por santificação que os nomes lhes deem, o que toda a gente sabe é que tais pedras, e umas outras, redondas, tamanho de grãos-de-bico, são de soberana virtude contra as febres malignas justamente, porque, sendo feitas de subtilíssimo pó, podem mitigar o demasiado calor, aliviar as areias, e algumas vezes provocar suor. (...) Com tudo isto, parece impossível que ainda morra gente, havendo tanto remédio e tanta salvaguarda, alguma irreparável falta, aos olhos de Deus, terá Lisboa cometido para virem a morrer nesta epidemia quatro mil pessoas em três meses, o que representa mais de quarenta cadáveres para enterrar todos os dias. Ficaram as praias sem pedras e caladas as línguas dos que morreram, impedidos estes de explicar que tal farmácia os não curaria. Mas, que o dissessem, isso mesmo demonstraria a sua impenitência (...).⁹

Para que não faltasse o remédio milagroso no Brasil de 2020, o Exército brasileiro passa a produzi-lo às carradas, acumulando um [estoque de cloroquina dezoito vezes maior que a](#)

[produção anual em anos anteriores](#). Haveria que se justificar tamanho industrialismo... [Distribuem-se então comprimidos de cloroquina em aldeias indígenas](#) em uma operação contra a Covid-19. Com isso, esvaziam-se os abarrotados armazéns farmacêuticos; responde-se às críticas de inação do poder em socorro a indígenas durante a pandemia; produzem-se preciosas imagens para o espetáculo.

4

Essa é a ação. Suficiente? Não importa. “[Todos nós vamos morrer um dia!](#)”, nas palavras de desesperança do Presidente da República.

A política do abandono é a face mais insidiosa do necrocolonialismo. Visa o apagamento ontológico, o esquecimento do sujeito e seu silêncio final. Para divisar seus efeitos, podemos mergulhar no lago de águas paradas e gélidas do abandono por meio das dolorosas palavras do protagonista do romance de Dostoiévski, “Memórias do subsolo”:

Não, Liza, será uma felicidade, uma verdadeira felicidade para você se puder morrer num canto num porão, como a mulher que eu vi hoje. (...) Moribunda, vão atirá-la para o canto mais fétido do porão, um canto escuro, úmido. O que não pensará então você, deitada ali sozinha? E quando estiver morta, mãos estranhas irão vesti-la às pressas, aos resmungos, com impaciência; ninguém vai abençoá-la, ninguém suspirará por você; todos vão querer ver-se livres daquilo o quanto antes. (...) Vão cobri-la o mais depressa possível com o barro azulado e úmido e irão para o botequim... E este será o fim da sua memória sobre a terra (...).¹⁰

A política do abandono tem suas técnicas. Duas principalmente: (i) ela sufoca os que existem para lembrar e proteger aqueles que deles necessitam; e (ii) ela ignora os pleitos legítimos dos que pretende esquecer.

No Brasil de 2020, [manifesta-se, por exemplo, pela asfixia orçamentária](#), já iniciada em anos anteriores, da [Funai, do IBAMA e do ICMBio, todas agências governamentais com importantes competências na proteção dos povos indígenas](#), das suas terras e do meio ambiente. [Essa política de cortes foi até mesmo denunciada nas Nações Unidas](#). Além disso, são reiteradas as notícias de [desmantelamento das condições que possibilitam a efetivação de ações de fiscalização exercidas por essas agências](#). A indiligência é esgarçada durante a pandemia: a gestão responsável pela administração do orçamento emergencial de R\$ 11 milhões da Funai para combater a Covid-19 [não havia despendido nenhum centavo até meados de abril](#), quando já havia indígenas vitimados pela doença.

A política do abandono, como disse, também se manifesta pelo desamparo aos pleitos

formulados em nome dos sujeitos cuja existência simbólica se pretende apagar. Um dos exemplos recentes mais relevantes dessa manifestação é o dos vetos presidenciais levantados contra o projeto de lei que tinha por objetivo estabelecer medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas, ao mesmo tempo em que pretendia criar o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas. A lei foi promulgada sob o número 14.021, de 07 de julho de 2020, com 22 vetos presidenciais, inclusive a dispositivos que asseguravam a oferta de água potável, materiais de higiene e limpeza, leitos hospitalares, unidades de terapia intensiva e materiais informativos para os territórios indígenas.

A justificativa apresentada em quase todos os vetos foi a de inobservância do artigo 113 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal. O artigo 113 do ADCT assim dispõe: “A proposição legislativa que crie ou altere despesa obrigatória ou renúncia de receita deverá ser acompanhada da estimativa do seu impacto orçamentário e financeiro”. Em outras palavras, o Presidente da República vetou a garantia legal de acesso a água potável e outros recursos fundamentais no combate à doença em terras indígenas por não haver uma informação sobre a estimativa do custo.

Não se argumenta aqui pela desnecessidade do artigo 113 do ADCT. Ele tem a função de evitar que propostas legislativas convertam-se em fantasias orçamentárias. Contudo, diante da imperativa necessidade de se criarem as condições mínimas de proteção e preservação da vida de indígenas em meio a uma pandemia mortal, o governo tinha à sua disposição os meios, inclusive pela mobilização de sua base legislativa, para contribuir na formulação de propostas que, ao seu ver, coubessem no orçamento, e para garantir o cumprimento da exigência formal do artigo 113 do ADCT. Diante do quadro crítico de contaminação e óbitos de indígenas por Covid-19, a não mobilização de recursos políticos disponíveis custou ao governo o desgaste de ver dezesseis dos vetos presidenciais derrubados pelo Congresso Nacional, que desde logo percebeu que a ausência das estimativas de custo exigidas pelo artigo 113 do ADCT poderia ser facilmente saneada.

Os fatos narrados acima fazem lembrar uma das mais famosas passagens de “O Processo”, de Franz Kafka, uma alegoria conhecida pelo título “Diante da lei”. O autor conta a história de um homem do campo que busca ingressar pela porta da lei. Diante dela, entretanto, encontra um porteiro que não admite sua entrada, ao menos naquele momento. O homem imaginava que a lei deveria ser acessível a todos. Vale-se dos recursos de que dispunha para convencer o

porteiro a deixá-lo seguir, tudo sem efeito. Passam-se os anos e envelhece o homem sem poder entrar pela porta da lei. Deixo o leitor a conhecer o final da parábola pelas palavras do autor:

(...) Finalmente sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está ficando mais escuro em torno ou se apenas os olhos o enganam. Não obstante reconhece agora no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem:

— O que é que você ainda quer saber? — pergunta o porteiro. — Você é insaciável. — Todos aspiram à lei — diz o homem. — Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?

O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio ele berra:

— Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a.

Sempre haverá porteiros que tentarão obliterar o acesso a direitos. E, para cada um, há que se encontrar os meios de superá-los.¹¹

A alegoria foi retratada por Orson Welles em um filme que dirigiu, lançado em 1962, *The Trial*, baseado na obra de Kafka, e pode ser assistida [neste vídeo](#).

5

Finalmente, para tratarmos da assimilação como prática política necrocolonial é preciso abordar o tema da subjetividade. E, nesse sentido, há vários caminhos teóricos possíveis. Aqui, vou me ater à imagem da interpelação de Althusser, apesar de haver abordagens alternativas pós-estruturalistas e psicanalíticas que poderiam enriquecer a análise. Deixarei a pessoas mais competentes nesses temas que o façam, se houver ainda alguém que a essa altura do texto tenha chegado e tome ciência do convite.

Em seu livro “Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado”, Althusser explica que o sujeito, como categoria, é constitutivo da ideologia, assim como essa tem a função primordial de constituir como sujeitos indivíduos concretos.¹² A ideologia constitui sujeitos por meio de interpelações. Althusser exemplifica com o chamado de um policial na rua que diz “Ei, você”! Ao atender ao chamado do policial, o *indivíduo* volta-se, *reconhecendo* ser ele o interpelado, convertendo-se assim em *sujeito*. A performance da nomeação *tenta* dar origem ao sujeito interpelado, contudo corre o risco de gerar como reação o *desconhecimento*. A interpelação pode ainda, segundo Butler, dar-se não pelo nome próprio, mas por uma categoria social: índio, mulher, *queer* etc.¹³

Pois bem, inicialmente o Estado brasileiro e a comunidade internacional não interpelavam diretamente indígenas. Simplesmente porque não se lhes reconhecia capacidade autônoma, a não ser que integrados à sociedade majoritária. Tome-se, por exemplo, a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1957, o primeiro tratado da entidade a dedicar-se exclusivamente aos povos indígenas. O parágrafo 1º do artigo 2º assim dispõe: “Competirá principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países”. O comando normativo é dirigido ao Estado, que deve organizar programas para *integrar* o indígena à sociedade majoritária. A mesma linha foi adotada no Brasil pelo Estatuto do Índio, Lei 6.001, de 1973. Vejamos o texto do *caput* de seu artigo 7º: “Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. Ao índio então a lei impunha dois caminhos: ou se integrava à sociedade majoritária ou se submetia à tutela de outrem.

Com a Constituição de 1988, os índios passam a ter protegidos “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” e ganham o reconhecimento de sua capacidade coletiva de atuar em juízo por meio de suas comunidades e organizações. Já não se admite aqui em tutela.

Mudança semelhante ocorreu no direito internacional dos povos indígenas com a aprovação pela OIT, em 1989, da Convenção 169, cuja tônica é a de consultar as comunidades e organizações indígenas em todas as situações que sejam de seu interesse, abandonando as orientações paternalistas e integracionistas da Convenção 107. Altera-se, a partir daí, o sentido das relações: não são os indígenas que devem se adaptar à sociedade de entorno, mas essa àqueles, naquilo que lhes concirna.

Esses câmbios no âmbito dos direitos nacional e internacional representaram um avanço significativo no reconhecimento dos povos indígenas como atores com capacidade para definir o que lhes convêm. O indígena deixou de ser aquele sobre quem se fala para posicionar-se como interlocutor.

Nos termos do que propõe Althusser, o índio será agora diretamente interpelado, na sua condição de índio, não somente quando integrado à sociedade de entorno. A ideologia assimilacionista, contudo, insiste na tentativa de cooptar indígenas. A interpelação que se faz ao índio frequentemente objetiva que ele se integre a um modelo de desenvolvimento conforme os interesses econômicos (da elite) do país. Veja-se, por exemplo, uma passagem do discurso

proferido pelo Presidente da República na abertura da Assembleia Geral da ONU, em 2019:

Hoje, 14% do território brasileiro está demarcado como terra indígena, mas é preciso entender que nossos nativos são seres humanos, exatamente como qualquer um de nós. Eles querem e merecem usufruir dos mesmos direitos de que todos nós. Quero deixar claro: o Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena (...) Muitas comunidades estão sedentas para que o desenvolvimento desta parte do Brasil finalmente ocorra sem amarras ideológicas ou burocráticas (...).¹⁴

Nesse antológico discurso, o Presidente da República lembra à Assembleia da ONU que o índio é ser humano, e como tal, em sua opinião, não deseja que outras de suas terras tradicionais sejam formalmente reconhecidas pelo Estado. Antes prefere, segundo o dirigente, gozar dos mesmos direitos que os não índios, esses, dispensa-se dizer, seres humanos, sem sombra de dúvida. Não explica o Presidente, porém, a razão de ser inversa (e excludente) a relação entre ter as terras indígenas originárias reconhecidas (e demarcadas) pelo Estado e ter acesso a direitos que, parece insinuar, seriam exclusivos de todos os demais (exceto índios). Continua o chefe de Estado afirmando que os indígenas anseiam por um desenvolvimento *sem amarras ideológicas* ou burocráticas. A asserção é vaga. Contudo, pode-se supor que o modelo de desenvolvimento a que se refere a passagem estará de acordo com a agenda econômica do governo.

Gostaria, porém, ainda com Althusser, de olhar com maior atenção para as tais “amarras ideológicas” que, segundo o Presidente, parecem atravancar o pretensamente desejado modelo de desenvolvimento para o indígena. Althusser reconhece em seu texto que se vale de um recurso didático ao separar no tempo o chamamento que a ideologia faz ao indivíduo e o reconhecimento que o torna sujeito. Segundo ele, não há, porém, em realidade, uma sucessão temporal entre interpelação e reconhecimento, que ocorrem ao mesmo tempo no campo ideológico. E acrescenta:

(..) o que assim parece passar-se fora da ideologia (muito precisamente, na rua) passa-se de fato na ideologia. O que se passa de fato na ideologia parece portanto passar-se fora dela. É por isso que aqueles que estão na ideologia se julgam por definição fora dela: um dos efeitos da ideologia é a denegação prática do caráter ideológico da ideologia, pela ideologia: a ideologia nunca diz “sou ideológico”...É sabido que a acusação de se estar na ideologia só é feita relativamente aos outros, e nunca relativamente ao próprio (...).¹⁵

Assim, conforme Althusser, não é menos que ideológico o clamor presidencial por *desamarrar de ideologia* o desenvolvimento do índio. Ailton Krenak explica com cristalina clareza a mentalidade comum entre brasileiros sobre o modo como deveriam participar os povos indígenas do projeto de desenvolvimento nacional:

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os 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.¹⁶

Não se deve ignorar, contudo, que há índios que de fato atendem à interpelação ideológica desenvolvimentista no modelo proposto pelo governo. [O Presidente da República recebeu no Palácio do Planalto, em abril de 2019, um grupo de indígenas.](#) O encontro foi registrado pela imprensa, além de haver sido veiculada uma *live* pelo mandatário com os visitantes. O site UOL assim relata a manifestação de Abel Barbosa, um dos indígenas presentes na visita ao Presidente:

“Estamos em cima da riqueza e continuamos pobres, viemos representar os agricultores que querem plantar. (...) Eles dizem que as terras [indígenas] são das ONGs, são do...”, disse Abel, sem completar a frase. Bolsonaro então cochichou em seu ouvido, baixo, mas perceptível pelo áudio da câmera: “Cimi”. Barbosa então repetiu: “Cimi”, fazendo referência ao Conselho Indigenista Missionário, órgão vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e que defende os povos originários do país. O Cimi já se posicionou de forma contrária à exploração de terras indígenas.¹⁷

A ampla divulgação do encontro realizada pelo governo buscou dar vulto a opiniões que, entre os índios, são minoritárias. Em geral, os povos indígenas *desconhecem* a interpelação ideológica do poder quando ela afeta seu modo de vida tradicional. Aliás, talvez a mais importante razão que explique o *desconhecimento ideológico* de indígenas ao chamado assimilacionista seja justamente a forte densidade de suas culturas, incluído aí o vínculo espiritual que mantêm com suas terras ancestrais.

Há exemplos diversos da resistência cultural indígena às nomeações ideológicas formuladas nos contextos colonial e pós-colonial. Ante essas convocações, em geral os povos indígenas posicionam-se firmemente, enraizados em suas tradições e costumes. O líder Yanomami, Davi Kopenawa, narra primorosamente sua experiência com um tipo especial de interpelação ideológica:

Quando eu era criança, os missionários quiseram a todo custo me fazer conhecer *Teosi*. (...) digo a mim mesmo que *Teosi* talvez exista, como aqueles brancos tanto insistiam. Não sei. Mas, em todo caso, tenho certeza há muito tempo de não querer mais ouvir suas palavras. Os missionários já nos enganaram o suficiente naquele tempo! Cansei de ouvi-los dizer: “*Sesusi* vai chegar! Vai descer até vocês! Chegará em breve!”. Mas o tempo passou e eu ainda não vi nada! Então fiquei farto de escutar essas mentiras. Os xamãs por acaso ficam repetindo essas coisas à toa, sem parar? Não: bebem o pó de *yãkoana* e logo fazem descer a imagem de seus espíritos. E só. (...) Talvez *Teosi* se vingue de mim e me faça morrer por isso. Pouco importa, não sou branco. Não quero mais saber dele. Ele não é nem um pouco amigo dos habitantes da floresta. Ele não cura nossas crianças. Tampouco defende nossa terra contra os

garimpeiros e fazendeiros. Não é ele que nos faz felizes. Suas palavras só conhecem ameaça e medo.¹⁸

Ainda de acordo com a narrativa de Kopenawa, outra razão que conduziu à recusa pelos yanomami da cosmovisão de que faz parte *Teosi*, tão fervorosamente predicada por missionários, é a pouca eficiência da divindade no combate a epidemias e doenças – levadas justamente pelos brancos – que ceifaram as vidas de milhares de indígenas. Em suas palavras:

A imagem de *Teosi* talvez cuide dos brancos. Eles devem saber. Nós, em todo caso, sabemos muito bem que ela não protege nada os habitantes da floresta! Os missionários costumavam repetir que *Teosi* criou a terra e o céu, as árvores e as montanhas. Mas, para nós, suas palavras só trouxeram para a floresta os espíritos de epidemia que mataram nossos maiores, e todos os seres maléficos que, desde então, nos queimam com suas febres e nos devoram o peito, os olhos e o ventre. É por isso que, para nós, *Teosi* é antes o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama*, o que nos ensinou a morrer.¹⁹

No contexto da pandemia de Covid-19, a rejeição indígena de acatar determinações do poder, em nome da preservação de ritos sagrados, levou, em pelo menos um caso, a um impasse dramático. Localizado no estado de Roraima, indígenas Wai Wai depararam-se com a situação de ter alguns de seus parentes, vítimas de Covid-19, enterrados na capital, Boa Vista, sem autorização de suas comunidades. Os Wai Wai queriam sepultá-los em suas terras, cumprindo os rituais fúnebres tradicionais do povo indígena. Haviam já se comprometido com as autoridades do Estado a seguir os protocolos de segurança sanitária durante o rito. Ignorados, reagiram. Um [protesto na comunidade Xaary](#) levou à apreensão pelos índios de uma camionete alugada à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e usada como ambulância. A exigência era a de que os corpos de seus parentes fossem devolvidos às comunidades a que pertenciam.

O caso narrado possivelmente levará o leitor a se recordar de uma das histórias da Trilogia Tebana. Antígona ousou desobedecer (ou *desconhecer*, no sentido dado por Althusser) a um edito do Rei Creonte que proibia o enterro de um de seus irmãos, Polinices, morto em combate contra seu outro irmão, Etéocles, esse sim, sepultado com todas as honras. Ao ser questionada por Creonte sobre as razões de haver descumprido as determinações reais, Antígona responde:

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. E não seria por temer homem algum, nem o mais arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las.²⁰

Para Antígona, a força das tradições e das leis divinas não concede prevalência a uma

decisão unilateral do soberano. No caso dos povos indígenas, sua resiliência ante a violência colonial – perpetuada essa por engrenagens herdadas e mantidas pelo poder por meio de práticas reiteradas de colonialismo interno – vem se dando nas mesmas bases: sua capacidade de resistência e de sobrevivência é maior sempre que se alimentam esses povos da fonte de energia situada na essência verídica de suas culturas e de seus modos de vida.

Quanto aos governantes de arrogância messiânica, frequentemente tão afeitos a invocações divinas ao ponto de reclamar teocracias, deixo-lhes os versos de Dante. Quiçá recordem-se que da cosmogonia de suas crenças surgiu um inferno. E seus demônios são implacáveis com os déspotas.

Eis os versos:

No espaço, a que o penhasco é sobranceiro,
Centauros correm, setas agitando,
Como soíam no viver primeiro.
(...)
Aos mil em volta ao rio sanguinoso
As almas seteavam, que excediam,
Mais do que é dado, o líquido horroroso.
(...)
As ondas costeando rubras, quentes,
Donde agudo estridor ao ar subia.
Té os cílios no sangue os padecentes
Eu vi. Disse o Centauro: — “São tiranos
Truculentos e em roubo preminentes.
Chora-se aqui por feitos desumanos”.²¹



Imagem referente ao Canto XII (Inferno). La comedia di Dante Aligieri com la espositione di Alessandro Vellvtello, via [Digital Dante](#).

Rickson Rios Figueira é professor adjunto no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Doutor pelo Programa de Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutorando no programa de Direitos Humanos, Democracia e Justiça Internacional da Universidade de Valencia (Espanha). Foi pesquisador visitante no Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio). E-mail: ricksonfigueira@gmail.com. [Currículo Lattes](#).

¹ A morte está sempre de alguma maneira relacionada à colonialidade. O sentido que quero marcar aqui pelo uso

da expressão *neocolonial* refere-se não somente à destruição de corpos, mas também (e sobretudo) à ação de por sobre eles erigir-se uma estética radical da morte, associando-a a grupos como os de indígenas, LGBTI+, mulheres, negros, e buscando assim capturar mentes para levá-las, pela desistência e assimilação, a um papel social que lhes é atribuído pelo poder.

² Trecho que inicia o conto “Os Teólogos”. BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. São Paulo: Globo, 1999. Edição digital em formato epub, não paginada.

³ DOBYNS, Henry F. “An Outline of Andean Epidemic History to 1720”, *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 37, Nº 6, Nov-Dec 1963, pp. 493-515.

⁴ LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias: libro I*. Editor digital: RLull, [1561] 2016. Edição digital em formato epub, não paginada. Trecho extraído do capítulo CVI.

⁵ ROBINS, Nicholas A. Colonial Latin America. In: BLOXHAM, Donald; MOSES, A. Dirk. *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 304-321.

⁶ APPADURAI, Arjun. *Fear of Small Numbers: an essay on the geography of anger*. Durham and London: Duke University Press, 2006.

⁷ Trecho do conto “O Segredo do Bonzo”. ASSIS, Machado de. *Papéis Avulsos*. São Paulo: Penguin & Companhia de Letras, [1882]2011. Edição digital em formato mobi, não paginada.

⁸ Expressão cunhada por Guy Debord em seu livro “A Sociedade do Espetáculo” e que se refere à mediatização por imagens da relação entre as pessoas.

⁹ SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. Lisboa: Editores Reunidos, 1994, pp. 118-9.

¹⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Memórias do Subsolo*. 6ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009. Edição digital em formato epub, não paginada.

¹¹ KAFKA, Franz. *O Processo*. Alfragide (Portugal): LeYa, 2009. Edição digital em formato epub, não paginada.

¹² ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, ano não informado.

¹³ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. São Paulo: Autêntica Editora, 2017. Edição digital em formato epub, não paginada.

¹⁴ Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2019/09/bolsonaro-defende-direito-de-desenvolvimento-aos-indigenas>

¹⁵ ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, ano não informado, p. 101.

¹⁶ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia de Letras, 2019, Edição digital em formato pdf, não paginada.

¹⁷ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/04/17/bolsonaro-indigenas-funai-exploracao-de-terras.htm>

¹⁸ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 275.

¹⁹ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 277.

²⁰ Trecho da peça “Antígona”, de Sófocles. SÓFOCLES. *Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. Edição digital em formato epub, não paginada.

²¹ Trecho do Canto XII. ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Edição em formato epub, não paginada.