Perspectivas indígenas ante o negacionismo platônico-cristão

Geni Núñez
Psicóloga, mestre e doutora pela UFSC;
Pós-doutoranda da Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo, Brasil
genipapos@gmail.com

Resumo

No idealismo platônico-cristão, o humano civilizado é compreendido como superior ao animal e ao dito selvagem, de tal forma que estes se tornaram parâmetros de evolução e progresso na sociedade dominante. Este texto busca elaborar alguns dos efeitos deste pensamento através de perspectivas indígenas e outras referências, sobretudo de autorias anticoloniais, bem como de fontes históricas como cartas jesuíticas. Para isso, a análise dedicou-se a repensar categorias como humano, homem e mulher e suas designações essencializadas. Como considerações finais, o texto traz reflexões relativas aos riscos que atribuições idealizadas podem causar no fortalecimento de negacionismos ambientais e de gênero.

Palavras-chave: negacionismo, platonismo-cristão, perspectivas indígenas.

Abstract

Within Platonic-Christian idealism, the civilized human has historically been construed as superior to the animal and to the so-called “savage,” turning these categories into reference points for conceptions of evolution and progress in dominant society. This article examines some of the effects of this mode of thought through Indigenous perspectives and other anti-colonial approaches, drawing also on historical sources such as Jesuit letters. In doing so, it critically revisits categories such as human, man, and woman, as well as the essentialized designations associated with them. Finally, the article reflects on the risks posed by idealized conceptions and classifications, particularly in their potential to reinforce forms of environmental and gender denialism.

Keywords: denialism; Platonic-Christian thought; Indigenous perspectives.

Historicamente, povos indígenas foram colocados na posição de “objetos de pesquisa” e na lógica racista, em muitos momentos foram desconsiderados como capazes de produzir pensamento e crítica. Neste texto, perspectivas indígenas, juntamente a outras referências anticoloniais, são utilizadas como contraponto ao idealismo platônico-cristão e seu impacto em noções como humano/humanizado, homem e mulher. Como pontua o parente guarani kaiowá Anastácio Peralta (2017, p. 12) é fundamental que haja uma “leitura própria de nós indígenas, deste processo [colonial], porque eu vejo que o branco/não indígena, ele não tem muito interesse no que a gente pensa sobre a colonização”.

A colonização não finalizou quando houve os marcos de independência, persiste em um processo cujos efeitos se fazem sentir no contemporâneo. Como lembra Quijano (2005, p. 227), um dos alicerces desse poder é “a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça” cuja operação “expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”.

Esta racionalidade eurocêntrica, por sua vez, é profundamente influenciada pelo pensamento platônico-cristão. Esta hifenização entre platonismo e cristianismo se justifica na medida em que o segundo empresta do primeiro muitas de suas bases. Contextualizando brevemente, o platonismo foi uma corrente filosófica grega criada por Platão (428 a.C.-348 ou 347 a.C.) e seus seguidores que tinha entre seus fundamentos a ideia de que haveria dois mundos. A oposição entre estes mundos, o real e o ideal, o das ideias e o sensível, é articulada de maneira particular, mais tarde, pelo cristianismo. No livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009) explica que dentre estes pressupostos, um dos principais seria justamente esta oposição binária entre o mundo real e mundo ideal, mundo perfeito e imperfeito. No contexto do cristianismo, no lado perfeito, estariam o céu, a alma e a imutabilidade. Já na parte imperfeita, estariam a terra, a carne, o corpo, a mudança. Enquanto no céu haveria a eternidade, na terra haveria limitações, transformações, modificações. Isso traz a oposição entre

tempo (imperfeito) e eternidade (perfeita), como explica o professor Roberto Machado (2021) em seu livro *Nietzsche e a Verdade*.

Para Machado (2021), em Platão o tempo seria uma espécie de imitação fraca da eternidade, uma vez que enquanto o que é temporal estaria sujeito à fluidez, a eternidade remeteria ao ideal, por sua fixidez. Sendo a vida caracterizada justamente por aquilo que não é nem fixo, nem eterno ou imutável, uma das consequências deste pensamento é sua desvalorização. Diante disso, na transição entre esta vida imperfeita e finita rumo à vida eterna no céu, a evolução e o progresso são compreendidos como desenvolvimento, ou seja, não envolvimento com aquilo que seria terreno e mundano, como o corpo, os sentidos, a terra.

A proposta deste texto é justamente elaborar o quanto esse idealismo platônico-cristão trouxe e traz consequências no modo como determinada gramática política, que envolve marcos de raça, gênero e classe, estruturou a sociedade dominante. Para fins desta reflexão, serão analisados os usos idealizados de termos como humano/humanizado, desumano/desumanizado, homem, mulher e civilização. No eurocentrismo, o elogio ao que é atribuído a si é fortalecido a partir do platonismo que designa elementos positivos àquilo que idealiza. Os termos acima citados costumam ser compreendidos por sua promessa, pelo seu ideal, o que, em última instância, pode acabar fortalecendo um certo negacionismo. Por sua vez, o negacionismo é um grande entrave a lutas coletivas, uma vez que busca inviabilizar esforços de transformação social. Mais adiante este debate será retomado.

Humano e humanizado

Nas cartas jesuíticas, a divisão entre humano e animal atendia à hierarquia entre civilizado e selvagem, entre o progresso e o atraso. Humano, neste contexto, não era simplesmente uma descrição biológica, neutra, mas uma etapa de desenvolvimento. Esta visão persistiu ao longo dos séculos posteriores à invasão de 1500, como é possível perceber na fala do Padre Luiz Gonzaga Jaeger, jesuíta e historiador, quando afirmou que os missionários da Companhia de Jesus aos indígenas

> encaminhavam para uma vida melhor no além túmulo, no santo e nobilitante empenho de civilizar a esses infelizes enjeitados da mãe Natureza, procurando fazer de animais, verdadeiros homens, de feras, legítimos cordeiros, e de bárbaros, submersos no lamaçal de hediondos vícios, cristãos modelares e filhos do Pai Celestial. (Jaeger 1950, p.6)

Na fala de Jaeger (1950) fica evidente o quanto tanto a noção de humanidade quanto a de animalidade não são definidas por critérios ditos biológicos, mas políticos. A própria narrativa do "descobrimento" do Brasil se ancora nesta divisão em que os invasores seriam os ditos humanos e os povos indígenas "apenas" animais". No século XIX, uma das teses utilizadas era a de "terra *nullius*", terra sem dono, terra de ninguém. Como só consideravam como pessoa quem fosse cristão/civilizado, o "bárbaro", o "inimigo de cristo" não era reconhecido como gente, logo, as terras onde viviam os "selvagens", eram tidas como "terras de ninguém". Um dos marcos deste pensamento foi ilustrado em bula de autoria do Papa Nicolau V que em 1455 afirmou:

> Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades. (Papa Nicolau V, 1455/1868, p.34)

Territórios habitados por pagãos/selvagens/bárbaros poderiam ser invadidos e submetidos à "evolução" da catequização/civilização, de maneira que os interesses econômicos estiveram também indissociavelmente relacionados ao poder de definir quem contava como humano. Além da dimensão econômica, a segmentação entre quem seria humano e quem seria animal também atendeu ao apagamento de línguas indígenas, espiritualidade e modos de vida indígenas.

A persistência em definir o humano como algo necessariamente atrelado a bons valores continua fazendo parte da defesa do que seria progresso, civilização e desenvolvimento capitalista.

Na esteira do humano, o "termo humanização vem aparecendo na primeira década do século XXI com bastante frequência na literatura de saúde" (Waldow & Borges, 2011, p. 3). Nestes contextos, palavras como humano e humanização costumam ser associadas a características como bondade, benevolência, cuidado e empatia (Waldow & Borges, 2011). Receber um "tratamento humanizado", por exemplo, seria receber um bom tratamento, com qualidade e sensibilidade. Já quando se diz quem alguém foi "tratado como animal", o que se subentende é que foi maltratado.

Quando Fanon (1968) discute a compartimentalização binária do mundo colonial, esse recorte vai desde as noções racializadas de mente e corpo – relação na qual a pessoa branca seria correspondente à mente, enquanto pessoas não brancas a corpo – até à própria relação binária entre natureza e cultura, selvagem e civilizado, humano e animal (FAUSTINO, 2015). Se aí, o que distingue o humano dos demais bichos é a capacidade de pensar, a pressuposição é de que pessoas negras e indígenas seriam menos humanas por seu suposto afastamento da dimensão mental e proximidade ao domínio do corpo. A partir do momento em que o branco é tomado como representante universal do humano, o subtexto complementar desta premissa é de que "quem não for branco não é tão humano assim" (FAUSTINO, 2017, p. 128). Fanon ressalta que na própria linguagem do colonizador essa animalização é assídua, em outros termos, utiliza-se de uma "linguagem zoológica" para descrever ao colonizado, associado ao "bestiário" (Fanon, 1968, p. 31). Na misoginia temos ofensas como cadela, vaca, égua; na homofobia, viado; no racismo, macaco, além de outros exemplos como burro, porco, verme, cobra, dentre outros.

Do ponto de vista psicológico, a branquitude se sustenta através da edição para si do que considera a parte "boa" do ego e projeta a "má" para o sujeito não branco, especialmente no que diz respeito aos tabus de agressividade e sexualidade (KILOMBA, 2017). Fanon (2008, p. 161) enfatiza que "na Europa, - o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma". Nesse sentido a branquitude se constitui desde a exploração do Outro, sendo,

portanto, uma identidade dependente (KILOMBA, 2017). Da mesma forma, o elogio do humano só se faz com o parasitismo simbólico da figura dos demais bichos.

A dúvida ontológica dos missionários detinha-se na investigação de saber se indígenas teriam ou não alma. É uma pergunta fundamentalmente direcionada ao escrutínio de quem poderia ser humano. Como pontua Peralta (2017), uma possível resposta Guarani e Kaiowá seria: sim, temos alma, mas o milho, os rios, as matas também a têm. Ou seja, ao contrário do intuito exclusivista da noção normativa de humano, haveria uma expansão de quem poderia contar como gente, como pessoa.

Da mesma forma como o negro, o indígena, o amarelo, o cigano foram considerados o "outro" do branco e este, por sua vez, como o símbolo do humano, também a natureza é o outro da cultura e o animal o outro do humano. Se como destaca Fanon (2008) "precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado", também precisamos da mesma coragem para compreender que é o humano que cria o animal.

Não se trata, no entanto, de meramente inverter os polos deste binarismo entre humano e animal e ao invés de idealizar o humano, passar a fazê-lo com os demais bichos, pois esta romantização seria uma forma de atualizar o problema. Ir além deste binarismo idealizado é pensar em outras formas possíveis de entendimento.

Homem e mulher

Assim como o termo humano e humanizado, também as palavras homem e mulher não são descrições biológicas isentas de implicações políticas. A não neutralidade destas noções já foi vastamente investigada por pesquisadoras feministas e aqui interessa retomar o idealismo platônico presente em expressões como "homem de verdade". Para isso, serão utilizadas fontes das cartas jesuíticas que evidenciam que, se para se tornar humano era necessário passar pelo projeto civilizatório, para se tornar homem e mulher, também.

Nesse sentido, não é possível falar de gênero sem falar de colonização, uma vez que para ser considerado homem e mulher, era necessário antes ser considerado

humano, uma posição mediada pelo racismo religioso que entendia que apenas o cristão poderia ser humano. Se apenas quem é reconhecido como humano pode ter gênero, ele se torna, portanto, uma categoria civilizatória. Para além da crença reducionista que afirma que macho e fêmea são correspondentes a homem e mulher, percebemos que os demais bichos não são definidos como homens e mulheres.

A auto reivindicação como homens e mulheres também não é um fato universal e nem sempre esteve presente em todos os povos. Um exemplo disso está na carta missionária de 1551, de autoria do missionário jesuíta Pero Correa:

> E cometem o pecado contra a natureza, de maneira que há muitas mulheres (sic) que usam armas e seguem todos os ofícios como se não fossem fêmeas. Mantêm namoro com outras mulheres com quem se dizem casadas e a maior injúria que se lhes pode fazer é chamá-las de mulheres. De tal forma que quem lhes disser algo poderá correr o risco de que lhe atirem flechadas. (Pero Correa, 1551/1931, p.97)

No entendimento dos missionários, não agir sob os critérios de uma conduta heterossexual configurava um “pecado contra a natureza”, ou seja, a própria definição de natureza também estava e continua em disputa. Este registro histórico traz importantes pistas para questionar a presunção de que homem e mulher seriam descrições às quais quaisquer pessoas automaticamente iriam aderir, refutando distorções que associam o questionamento ou recusa dessas identidades a um fenômeno recente e/ou estrangeiro. Nas cartas jesuíticas é possível perceber que, mesmo com a conversão forçosa, pessoas indígenas jamais alçavam plenamente o estatuto de serem reconhecidas como cristãs-humanas (mulheres/homens) por parte dos colonizadores. Neste material, a heterossexualidade e a monogamia compõem a base do que significa ser mulher ou homem.

A pesquisadora Graciela Chamorro (2021, p. 11), ao dedicar-se ao estudo das fontes escritas na língua guarani por missionários dos primeiros séculos da invasão, pontua que

> no guarani, por exemplo, não havia substantivos para fornicação e adultério, o missionário inventou usando a palavra kuña, 'mulher'. Não havia a palavra ressurreição e virtude, o missionário inventou usando a palavra kuimba'e, 'varão" de maneira que "a tradução é no contexto missionário colonial, uma tradição de mentalidade, de todo aparato moral".

Em algumas regiões no Brasil, quando uma mulher se divorcia, dizem que ela é "ex-mulher", ou seja, é como se deixando de ser esposa, de alguma forma também deixasse de ser mulher. No ritual do casamento, o ministrante da cerimônia diz "eu vos declaro marido e mulher". Ou seja, ainda persiste a relação intrínseca entre as duas noções, mulher e esposa.

Um dos caminhos para lidar com esse debate é contestar dizendo: existem muitos outros jeitos de ser mulher para além de ser esposa. Ressignificar é uma estratégia possível. No entanto, uma outra via também pode ser muito potente, que é parte de uma certa desistência que não reivindica uma inclusão nos termos binários desse idealismo. Certamente, essa desistência não significa deixar de reconhecer os efeitos concretos e materiais da desigualdade de gênero, mas significa dizer que é possível lutar contra esses impactos sem, necessariamente, adotar a mesma identificação compulsória.

A divisão binária de gênero por meio da expectativa de complementaridade heterossexual também foi influenciada pela lógica platônica cristã. Em determinadas interpretações do mito platônico, acredita-se que as pessoas só estarão completas em seus opostos, se "preenchidas" por sua cara metade perdida. Já no mito cristão, deus teria criado a mulher para o homem, ou seja, esse complemento ideal não poderia ser preenchido por dois homens ou duas mulheres, nem por mais que duas pessoas, em um pacto entre a heteronormatividade e a monogamia.

Negacionismo como um possível efeito do idealismo platônico-cristão

Se o idealismo platônico-cristão confere a determinados termos apenas valores positivos, o que essa operação pode implicar é justamente em uma defesa desses sistemas, na qual aquilo que é negativo é sempre projeto para um outro.

Por exemplo, o idealismo em relação ao humano faz com que massacres, guerras e extermínios praticados por humanos sejam descritos como “coisa de animal” e os genocídios protagonizados pelos ditos desenvolvidos e civilizados sejam entendidos como barbárie e incivilização.

Nas palavras da liderança guarani mbya Jera Guarani (2020, p. 12), as perspectivas indígenas convidam e provocam os brancos (jurua) a “(...) se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens”.

No mesmo sentido, diante das violências de gênero, de dados de feminicídio, é comum que alguns digam que “quem bate em mulher não é homem de verdade”, associando a este homem a não violência, quando é justamente este o grupo que protagoniza essas agressões. Se a cada destruição das florestas por humanos houver uma defesa da humanidade, em que se afirma que isso teria sido “desumano”, algo persiste e se repete na lógica colonial. Da mesma forma, quando cristãos praticam violências como destruição de casas de reza indígenas e afro, é comum que se diga que foram “falsos cristãos”, o que ignora que se uma ideologia se estrutura através de uma monocultura da fé em que só haveria um deus verdadeiro e todos os demais deveriam ser destruídos, então não há tanta incoerência no ato de intolerância. O fato de religiões de matriz afro e indígena não terem um histórico de perseguição e destruição de outras espiritualidades não se deve a um elemento inato ou biológico, mas a um entendimento de perspectivas nas quais o humano não está no centro do mundo. Também por isso, povos indígenas, ao não adotarem a centralidade hierárquica do humano, costumam ter práticas de convivência com a diversidade que se conectam com esse descentramento.

Portanto, a estratégia de defender o idealismo seja do humano, seja do gênero e outras categorias, pode ter como consequência uma forma de negacionismo. Em suas diferentes modalidades, o negacionismo pode trazer entraves no enfrentamento às violências, já que impede ou dificulta algo que é fundamental na luta contra as desigualdades: a nomeação e o reconhecimento.

Considerações finais

A desumanização é parte essencial do racismo, a exclusão de determinados povos da ideia de humanidade serviu e serve para facilitar violências. No entanto, admite-se ser possível combater tais violências sem que o único ou principal encaminhamento seja demandar inclusão nesta noção de humanidade, pois isso também poderia ser, de alguma forma, um reforço do mesmo idealismo que a definiu. A partir disso, é possível pensar que o combate ao racismo pode ser feito, também, mediante a recusa no ingresso a essa humanidade hegemônica. Ou seja, se historicamente povos indígenas e demais povos não brancos foram impedidos de serem lidos como humanos, agora um outro giro é possível, em que esses próprios povos rejeitam essa admissão. Essa recusa envolve um reflorestamento do imaginário (Núñez, 2023) em que se reconhece que nem tudo que foi negado é saudável, pois mesmo aqueles reconhecidos como humanos não são parâmetros para um bem viver coletivo. Da mesma forma, antes de disputar ingresso em categorias como homem e mulher, é possível também outra via, sem que os esforços sejam direcionados a defender um bom e jeito de sê-los. Novamente, é importante que se reconheça que historicamente pessoas dissidentes, sobretudo LGBTQIAP+ foram excluídas da ideia do que seria o homem e a mulher de verdade, mas o gesto, agora motivado por uma autonomia coletiva, de questionar o próprio sonho e o desejo de ser incluído nessa gramática, também podem abrir outros caminhos.

Estas reflexões não excluem os usos estratégicos de que esses termos, homem, mulher, humano podem ter em políticas, mas envolvem inclusive um convite à

expansão de formas de luta e ativismo. Afinal, o próprio aparato violento do Estado também é parte da continuidade da colonização.

Para além de respostas a partir de um "eu" individualizante, capitalista e extrativista, na língua guarani, há dois tipos de nós: Ore e Nhande. Nhande é o nós inclusivo, que inclui o interlocutor. Já em Ore, o interlocutor não participa diretamente, ou seja, mesmo que "você" não esteja junto, continua sendo nós. Ou seja, nessa língua, é possível habitar diferentes coletividades e comunidades, mantendo a singularidade, mas incluindo mais pessoas (ditas humanas ou não) no que conta como "nós". Assim, a liberdade e a responsabilidade podem ser pensadas como processos descentralizados e relacionais, em que se reconhece uma abertura ética para o imprevisto. Essa abertura envolve repensar o cuidado apenas na chave da propriedade, como se só fosse possível cuidar daquilo que é "seu", exclusivo e próprio, seja do humano, seja do homem ou mulher. A coletivização do cuidado, nesse sentido, é uma forma de reconhecer nossa interdependência constitutiva, o que, por sua vez, é uma das maneiras de combater a violência.

A própria experiência de povos indígenas, que por milênios conviveram com a diversidade absoluta das florestas, dos rios, dos demais bichos, mostra que o idealismo binário do platonismo cristão não é o único jeito de viver. Não se trata de romantizar a floresta ou o passado, mas de reconhecer que, aqui e agora, justamente os povos que não são tidos como humanos é que dão exemplos de outras formas de existência.

Referências

CHAMORRO, Graciela. 2008. Terra Madura Yvy Araguyje: fundamento da palavra guarani. Tese, UFGD, 368p.

CORREIA, Pero. [Carta do jesuíta Pero Correa]. Destinatário: Irmãos da África. São Vicente, 1551. [IN: *Cartas jesuíticas*. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931]

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba.

FANON, Frantz. 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FAUSTINO, Deivison [Deivison Nkosi]. 2015. "*Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. São Paulo, UFScar, tese.

_____ . 2017. "Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas". In: MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Editora Appris.

GUARANI, Jerá. 2020. "Tornar-se selvagem". *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19.

KILOMBA, Grada. 2017. "A máscara". Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31.

MACHADO, R. 2021. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz & Terra.

NIETZSCHE, Friedrich. 2009. *A genealogia da moral*. 3 ed. São Paulo: Editora Escala.

NÚÑEZ, Geni. 2023. "Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário". Dossiê PSICOLOGIA SOCIAL E ANTIRRACISMO: compromisso social e político por um outro Brasil, *Revista Psicol. Soc*. 35, p. 1-15.

PAPA NICOLAU V. 1455/1868. *Bula Romanus Pontifex*: 8 de janeiro de 1455. In: IGREJA CATÓLICA, *Bullarium patronatus Portugalliae regum in ecclesiis Africae, Asiae, atque Oceaniae*: editiones curante Placido Antonio Azevedo. Olisipone: Ex Typographia Nationali, 1868. T. 1, p. 33-38.

PERALTA, Anastácio. 2017. "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação". *Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados* p. 1-19.

QUIJANO, Anibal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". En libro: Lander, Edgardo (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e*

ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, p.227-278.

WALDOW, Vera Regina; BORGES, Rosalía Figueiró. 2011. “Cuidar e humanizar: relações e significados”. *Acta paul. enferm*. 24 (3).