

A Filosofia Latino-Americana e aquela Velha Senhora que nos ensinou a pensar

Ronie Alexsandro Teles da Silveira¹

Resumo: O texto se propõe a afastar duas ficções danosas que dificultam o modo como fazemos filosofia latino-americana. A primeira dessas ficções é a crença no universalismo das questões filosóficas. Para afastá-la, faço uma pequena incursão à propulsão original da filosofia ocidental na Grécia Antiga. A segunda ficção diz respeito à crença equivocada do que seja a identidade latino-americana. Para afastá-la, explico o funcionamento do mecanismo cultural de conjugação não dialética de diferenças que tem nos caracterizado. Por fim, chamo a atenção para o significado comprometedor de praticarmos filosofia tendo como base essas duas ficções nefastas.

Palavras-chave: Filosofia Latino-Americana; Universalismo; Identidade.

Abstract: The text proposes to dispel two harmful fictions that hinder the way we do Latin American philosophy. The first of these fictions is the belief in the universality of philosophical questions. To dismiss it, I make a brief excursion into the original propulsion of Western philosophy in Ancient Greece. The second fiction concerns the mistaken belief about what Latin American identity is. To clarify it, I explain the functioning of the non-dialectical cultural mechanism of conjunction of differences that has characterized us. Finally, I draw attention to the compromising significance of practicing philosophy based on these two nefarious fictions.

Keywords: Latin American Philosophy; Universalism; Identity.

¹ Professor Titular na Universidade Federal do Sul da Bahia. E-mail: roniefilosofia@gmail.com

Introdução

Tenho defendido em várias ocasiões a ideia de que o exercício da filosofia latino-americana – e também o da filosofia brasileira - não requer um esforço de fundamentação, como alguns filósofos parecem pretender. De fato, muitas discussões sobre esse assunto sugerem – de forma explícita ou implícita - que devemos fechar um acordo preliminar sobre a necessidade de fazer a filosofia girar sobre um eixo cultural latino-americano. Somente depois é que estariamos em condições de avançar em direção a uma autêntica filosofia latino-americana. A própria discussão sobre a existência ou não de uma filosofia latino-americana faz parte desse conjunto de crenças.

Creio que um tal acordo preliminar é desnecessário, porque entendo que a fundamentação acerca dessa possibilidade virá do próprio exercício filosófico realizado. Me parece que a questão da filosofia latino-americana diz respeito a *fazer* filosofia de uma determinada maneira. Creio que esse modo de produzir filosofia se demonstrará viável assim que *mostrar* seus resultados.

A mania de promover fundamentações prévias não é o método filosófico, mas certamente possui o estatuto reconhecido de um de seus procedimentos já consagrados no ambiente europeu. Porém, em algumas situações, como a nossa, nada se ganha tentando fundamentar previamente possibilidades de exercício filosófico. A ação de realizar esta modalidade de filosofia se demonstra por si mesma, pelo próprio ato de filosofar. É o que fazemos que diz que é possível fazer, pelo simples ato de existir.

Dificilmente faria sentido argumentar contra ou a favor de uma forma ostensiva de filosofia latino-americana, uma que demonstra sua possibilidade de existência porque existe. Além disso, essa estratégia ostensiva me parece econômica na medida em que se evita um gasto prévio de energia e trabalho para, só então, começarmos a produzir conhecimento filosófico conectado com as condições latino-americanas.

Além do mais, não faz sentido supor que existirá um consenso dentro da comunidade filosófica latino-americana sobre um único rumo a seguir no exercício dessa atividade. Esse consenso surgiria como o resultado daquela discussão preliminar. Não só isso não é possível como sequer é desejável. Ninguém de bom senso pretende defender que todos os filósofos

latino-americanos devam fazer a mesma coisa, do mesmo ponto de vista sobre o mesmo objeto de estudo. Por isso, o exercício preliminar é desnecessário e destituído de sentido. Afinal, ninguém que pratica filosofia latino-americana está requerendo exclusividade sobre essa modalidade de se fazer filosofia.

O que podemos esperar de maneira razoável é que o tipo de exercício filosófico ligado às nossas condições culturais *também* passe a ser um tipo de prática intelectual dentro da diversidade de possibilidades hoje já existentes. A discussão sobre filosofia latino-americana não consiste em defender que alguns procedimentos intelectuais passem a ser considerados como *os* procedimentos da filosofia. Aqueles são somente um modo possível de se fazer filosofia. E que cada um cuide do seu modo preferido da melhor maneira que puder.

Dito isso, parece sensato não promover uma discussão preliminar sobre o que fazer quando pretendemos produzir filosofia latino-americana. Acredito que isso é totalmente dispensável se pensamos em como conduzir o exercício de uma filosofia desse tipo.

Porém, parece haver um sentido em que parte do procedimento preliminar ainda pode se mostrar útil. Me refiro à necessidade de eliminar algumas ficções que os filósofos criaram para si mesmos e que terminam por tornar difícil o exercício da filosofia latino-americana.

Meu objetivo aqui está ligado à necessidade de eliminar duas dessas ficções danosas. Enfatizo que o objetivo não é crítico naquele sentido de investigar as possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana de maneira preliminar ao seu exercício. Isso não quer dizer, gostaria de insistir nisso também, que desejo que todos os filósofos que vivam na América Latina se convertam em filósofos latino-americanos de fato. Na verdade, desejo que cada um viva feliz com suas próprias ficções, algo de que não podemos abrir mão. Afinal, são elas que tornam nossas vidas possíveis. Aqui pretendo somente remover algumas que são danosas à filosofia latino-americana e somente porque essas ficções são prejudiciais nesse contexto.

Em resumo, o que pretendo nesse texto é que aqueles que já escolheram viver acreditando na ficção da filosofia latino-americana tenham uma vida menos atribulada, livrando-se de um par de obstáculos desnecessários que só tornam a sua viagem mais difícil. O que se visa abaixo, portanto, é liberar os filósofos latino-americanos – os que são, os que pretendem ser um dia e os que serão mas ainda não o desejam - de parte da bagagem

desnecessária para prosseguir no caminho de fazer uma filosofia ajustada ao mundo em que se vive.

A ilusão do universalismo

Uma das ficções que mais atrapalham o exercício da filosofia latino-americana é supor que a filosofia é uma atividade intelectual desconectada das circunstâncias culturais em que os filósofos vivem e, por isso, ligada a uma instância independente e universal de sentido. A origem dessa ficção é reforçada permanentemente por uma interpretação equivocada da filosofia Grega Antiga. Trata-se de uma ficção ligada às origens, portanto. E isso a torna especialmente nefasta porque tendemos a projetá-la sobre a totalidade dos modos de se fazer filosofia em função do modo como ela impregnou a compreensão acerca do início da filosofia ocidental na Grécia Antiga.

As ficções são necessárias para qualquer instituição humana. Afinal, quando realizamos uma atividade gostamos de pensar que ela é revestida de valor e, talvez, a coisa mais importante que poderíamos fazer nesse mundo. Assim, nos dedicamos com muita frequência – nós, os seres humanos – à tarefa de recriar nossas origens de modo a parecermos importantes e nossas atividades decisivas para todos. Em geral, o caráter fictício acerca de uma origem elevada se revela quando se percebe que quem a postula é sempre o próprio interessado no caráter nobre da atividade em questão. Nesse caso, os autores do roteiro e os atores da peça são os mesmos. E isso torna o enredo bastante enviesado na medida em que o autor sempre reserva para si, enquanto autor, um papel de destaque. A alegada universalidade da filosofia faz parte desse culto endógeno e altamente suspeito à excelência de nossas origens.

Se observarmos rapidamente a situação, como é possível aqui, perceberemos que a pergunta reconhecida no ocidente como sendo original de sua prática filosófica é aquela que diz respeito ao fundamento de tudo o que existe. De fato, se Tales de Mileto propôs que a água é o princípio de tudo é porque se questionou sobre a existência de uma fonte unificadora da diversidade aparente do mundo. E se ele se propôs tal pergunta é porque a filosofia se definiu originalmente como uma investigação que ultrapassa suas próprias circunstâncias.

Afinal, essas circunstâncias também fazem parte da diversidade aparente do mundo que se pretende explicar com a pergunta inicial.

De certo modo é como se a pergunta original da filosofia ocidental fizesse uma volta sobre o filósofo e solicitasse um tipo de resposta que escapa das circunstâncias em que ela foi feita. Afinal, se queremos obter o princípio de todas as coisas é porque mesmo as circunstâncias típicas da situação em que fazemos as perguntas precisam ser explicadas por ele. Não fosse assim, o princípio não seria *o princípio*, mas somente *um princípio* entre tantos outros possíveis e nossas circunstâncias específicas *poderiam* não ser explicadas por ele.

É belo pensar em Tales como um aventureiro desbravador que mergulhou em um mundo novo, desconhecido e nunca antes navegado. É interessante pensar em nós mesmos, os filósofos, como membros de uma sociedade exclusiva de aventureiros que se arrisca em dimensões não acessíveis ao demais seres humanos. É tentador e reconfortante nos representarmos como heróis que radicalizaram uma pergunta com tal intensidade que as respostas possíveis fazem parte de uma dimensão autofundante, cujo sentido depende somente dela. Dimensão cujo estudo nos coloca fora de qualquer tipo de circunstância, na medida em que a pergunta original visa toda e qualquer circunstância. A filosofia vista assim seria um tipo de catapulta que nos lançaria no éter, naquelas dimensões mais altas da realidade, para fora do aqui e do agora de nossas respectivas condições de vida.

Essa radicalidade soa como um processo de libertação justamente porque nos coloca acima das circunstâncias em que a pergunta é formulada. Tornamo-nos livres porque perguntamos sobre o fundamento de tudo, incluindo aqui a nossa própria vida e o modo particular em que ela nos foi dada e é vivida agora. Tudo leva a crer que o exercício da filosofia no ocidente começa com um gesto de projeção para fora de todas as limitações humanas, como uma propulsão para fora do universo, como uma libertação do caráter prosaico da existência.

De fato, é isso o que parece. Porém, em geral não cogitamos que esse gesto de propulsão à dimensão universal atende necessidades que não são universais, mas culturais – e, portanto, particulares. Vejamos isso ainda com certa generalidade, sem nos perdermos nos detalhes (Silveira, 2020).

Quando atentamos para as circunstâncias culturais da Grécia Antiga, chama a atenção que se trata de um ambiente religioso politeísta. Então, a situação fica ainda mais

admirável do que já parecia antes. Afinal, se trata da origem de uma propulsão em direção à unidade e à universalidade que transcende uma circunstância cultural marcada pela fragmentação das referências morais. Fragmentação que, como se sabe, é típica dos politeísmos e ausente nos monoteísmos.

De fato, qualquer politeísmo consiste na afirmação de que há vários modelos morais a serem seguidos. Como membro de uma religião que se especializou em unidades independentes entre si - os deuses particulares - o crente deve optar por determinados valores a serem objetos de sua reverência. Ele não pode seguir a todos com a mesma devoção na medida em que eles são incompatíveis e, eventualmente, até contraditórios. O culto politeísta torna o ambiente cultural fragmentado e pouco apto à projeção filosófica em direção a explicações integradoras e unitárias. Não se pode, então, evitar a surpresa relativa ao nascimento da filosofia ocidental na Grécia Antiga na medida em que ela parece propor algo cujo sentido aponta na direção contrária ao das práticas religiosas.

Para esclarecer imagine que essa disposição filosófica original faria muito mais sentido se ela fosse a expressão de um ambiente cultural monoteísta. Nesse caso, já se viveria sob um regime cultural unificado em que a totalidade da vida cotidiana se orienta em direção a um vértice superior, uma dimensão mais fundamental e profunda da realidade - aquela em que habita um deus criador exclusivo. No caso do politeísmo grego antigo, aquela projeção universalista originária da filosofia parece extraordinária porque ela está em choque com um ambiente fraturado.

Essa sensação de surpresa desaparece quando notamos que o politeísmo grego é experimentado como sendo a fonte de intenso sofrimento humano. Qualquer tragédia grega antiga expressa esse sofrimento em várias circunstâncias diferentes. Seja em que situação for, o homem grego antigo experimenta a fragmentação do mundo moral politeísta como dor e cegueira.

Como dor, porque não importa o que ele faça, nem o quanto tente orientar-se no ambiente fragmentado, seu destino é sempre violar uma lei e acordar os demônios da vingança divina. Ele sempre é arremessado contra o princípio moral oposto àquele que decidiu seguir de maneira honesta e consequente. De fato, há sempre um princípio que ele infringe sem notar, uma cobra à espreita de cada caminho escolhido, invisível e pronta para o bote. Cada ação é um acinte contra as forças ocultas, um embate seguro contra alguma

divindade sempre predisposta à vingança. Isso no caso otimista de se tratar de uma devoção honesta e destituída de qualquer interesse pessoal e mundano.

Como cegueira porque não há, no ambiente fragmentado do politeísmo grego antigo, uma norma disponível para a apreensão humana que permita contornar o sofrimento implicado nos conflitos das unilateralidades morais. Se há tal norma, se há um caminho que permita a travessia segura e uma vida feliz, ela não está acessível por qualquer tipo de recurso conhecido pelos gregos antigos. A vida humana consiste em ser arremessado, mais cedo ou mais tarde, contra os rochedos da destruição, de um ou de outro lado, porque não se pode ver o caminho do meio. Assim, o ser humano encontra-se perdido nesse mundo aguardando o momento em que violará uma lei divina e sofrerá as consequências do seu crime. Viver é sofrer, mais cedo ou mais tarde. O máximo que pode ser feito é agir sempre com a máxima prudência tentando não desabar no precipício incontornável. É por isso que Aristóteles (2015) afirmou que em nenhuma circunstância, nem mesmo após a morte, um ser humano pode estar seguro de ser feliz.

O politeísmo grego antigo consiste em uma experiência trágica de se constatar que somos cegos no interior de um destino que nos reserva sofrimento, na medida em que *sempre* infringimos os mandamentos morais de algum deus. O que nos interessa observar aqui é que a fragmentação é experimentada como um mal por si mesmo, como uma condição de vida que necessita ser ultrapassada para que se possa obter paz e felicidade. No interior de uma vida fragmentada, dentro dessa condição humana trágica, só há sofrimento e cegueira.

Esse esboço malfeito da situação grega antiga nos permite um ganho importante. Percebemos que se trata de uma situação experimentada como altamente problemática. Sua tragicidade consistia em uma experiência negativa gerada por esta modalidade de politeísmo. A superação dessa situação só poderia se apresentar se a diversidade de referências morais pudesse ser superada através de uma ultrapassagem em direção à integração do mundo. Isso quer dizer que a cultura grega antiga era marcada por um politeísmo que demandava permanentemente algum processo de unificação. Ela ansiava por uma síntese que iluminasse a vida e permitisse uma travessia segura, pacífica e dotada de sentido para os seres humanos.

Ora, o que a nova atividade da filosofia vem propor senão exatamente o desenlace do nó desse politeísmo doloroso? De fato, a projeção na unidade do fundamento último de todas as coisas consiste na realização da dissolução da diversidade trágica do politeísmo. O que a

filosofia vem propor é a solução da condição existencial do grego antigo que vivia sob o império da dor e da cegueira. O que se realizou por ocasião do nascimento da filosofia ocidental naquela ocasião, a projeção em direção a uma cúpula metafísica, foi uma missão agendada pela tragicidade da cultura grega antiga.

O universalismo das respostas acerca do fundamento, a ideia da libertação produzida por uma investigação destituída de limitações, a projeção em uma dimensão não histórica, a possibilidade de *uma* solução definitiva, tudo isso atende à necessidade grega antiga de livrar-se de uma vida humana marcada pela fragmentação. Fragmentação que implicava a cegueira da ignorância e, por isso mesmo, a necessidade de uma sabedoria de outra ordem, superiora e profunda – no sentido de encontrar-se além das limitações desse mundo da diversidade. A aproximação com relação a essa sabedoria de ordem superior é a saída da situação de imersão no sofrimento em que o homem grego se encontrava.

O que quero dizer com essa pequena incursão na cultura grega antiga é que a propulsão típica da atividade filosófica original *atende plenamente às necessidades culturais da sua circunstância de nascimento*. A filosofia ocidental, na sua origem, se constitui como uma atividade que se projeta em direção ao universalismo e à superação de qualquer circunstância *porque a cultura grega ansiava por esse tipo de resposta*. A filosofia se apresenta como livre de circunstâncias culturais porque essa liberdade é uma reivindicação de suas circunstâncias culturais particulares.

Ela é universal porque somente assim pode ser considerada como culturalmente relevante e obter reconhecimento como uma atividade dotada de sentido e intimamente conectada com seu próprio ambiente. Ela não é na sua origem, de forma alguma, uma discussão restrita a um clube de especialistas que tematizavam questões sem pertinência para seus concidadãos. Ao contrário, sua importância diz respeito à dimensão de sua ressonância no ambiente cultural do qual emergiu.

A ilusão nefasta de que a atividade filosófica originária consiste em uma propulsão em direção à dimensão universal, sem qualquer consideração pela especificidade do mundo grego antigo, é que torna difícil o exercício da filosofia latino-americana. Essa ficção é danosa porque oculta o fato de que *através da filosofia nascente se tentou responder às demandas culturais específicas do mundo grego*. A universalidade adotada pela filosofia na sua origem

não é uma ruptura com seu ambiente e sim uma conexão muito íntima com ele, uma resposta a um problema que não é filosófico.

O que a filosofia propôs ao mundo grego foi a possibilidade de desatar o nó doloroso do politeísmo. Ela se tornou uma atividade relevante culturalmente porque estabeleceu um diálogo com seu mundo, porque se propôs a ouvir e a dizer algo de pertinente com relação a ele. Reconhecer a existência desse ajuste, dessa relação direta entre uma pergunta cultural e uma resposta filosófica, nos coloca em melhores condições de dar um passo adiante na elaboração de uma atividade filosófica latino-americana. Mais do que isso, essa relação nos oferece uma direção clara para nossa atividade: ela precisa se mostrar pertinente para a nossa cultura – independentemente do que isso signifique em cada caso particular.

Então, se você é um filósofo latino-americano por nascimento e deseja converter-se em um filósofo latino-americano em função de sua atividade, já tem uma noção de como proceder a partir do que foi dito acima. Basta pensar em como se tornar um filósofo pertinente para a cultura latino-americana. Claro que, para realizar essa aproximação você terá que promover sua própria leitura do que tem sido a cultura latino-americana, de modo a reconhecer um interlocutor com quem possa dialogar.

O fato de que esse autor tenha uma proposta do que tem sido a cultura latino-americana não deve ser útil porque ele pode estar errado – como sabemos pela nossa prática profissional cotidiana. Independentemente disso, o que impõe é saber que a filosofia latino-americana é a condução de um diálogo com a nossa cultura. Isso não constitui uma novidade, já que se trata de proceder do mesmo modo como a filosofia grega antiga se apresentou: como uma proposição para resolver um problema relativo ao seu próprio ambiente. O relevante aqui não é a resposta concreta que se oferece em cada circunstância cultural e sim a disposição para tornar-se um interlocutor do mundo em que vivemos.

A ilusão da identidade ocidental

Uma segunda ilusão especialmente danosa à constituição de uma filosofia latino-americana diz respeito a um capítulo particular no contexto daquele movimento de se aproximar da nossa cultura a que me referi na parte anterior desse texto. Com efeito, podemos

tentar essa aproximação supondo erradamente que nós, os latino-americanos, somos um povo europeu que vive na América Latina.

Nesse sentido, embora estejamos inicialmente dispostos a entabular um diálogo com a cultura latino-americana, resvalamos para os padrões europeus, na medida em que não reconhecemos em nós nenhuma especificidade que seja digna de atenção. Ou seja, continuamos a nos representar como parte do mundo ocidental. A questão aqui é que aquela boa disposição para o diálogo esbarra na percepção da ausência de identidade própria por parte da América Latina.

Como a nossa identidade não é devidamente reconhecida, voltamos para o ponto de onde partimos: realizando um exercício filosófico nos moldes europeus, sobre assuntos europeus, de um ponto de vista europeu. Não que não desejássemos algo diferente, mas porque, segundo nosso entendimento, o interlocutor mostra-se como uma parte da velha Europa. Assim, a despeito de um interesse genuíno em entabular uma conversa com nosso interlocutor cultural – a América Latina – terminamos dialogando com a velha Europa de sempre.

O problema da identidade latino-americana possui uma literatura quase infinita e elástica. Como os critérios para se definir uma *identidade* variam, varia também o resultado obtido. Assim, tanto podemos concluir que não há nada de específico na cultura latino-americana – e ela redunda mesmo em uma forma europeia na América - quanto podemos afirmar que ela não existe justamente pelo motivo contrário – por não fazer justiça a brasileiros, argentinos, paraguaios etc. Ou, ainda mais especificamente, por não dar conta da diversidade existente entre baianos e gaúchos, entre amazonenses e paulistas ou entre chilenos e araucanos etc. Pelos dois extremos, o de cima e o de baixo, corremos o risco de ver esvair-se a identidade latino-americana em uma névoa.

Não posso, evidentemente, dar cabo da diversidade de critérios existentes na literatura (não apenas filosófica) acerca da identidade latino-americana aqui nesse artigo, nem tenho competência para tanto. Porém, há uma direção que podemos tomar que me parece permitir uma via de solução promissora, sem que tenhamos que nos embrenhar em um cipoal de definições e critérios de identidade.

A via de acesso que proponho diz respeito a uma perspectiva diferente de perceber o próprio problema da identidade latino-americana. Uma das principais dificuldades em

formular um critério abrangente e aceitável para a nossa identidade parece derivar do fato de estarmos lidando com algo que possui uma forte disposição para a mutabilidade. O problema não seria, portanto, uma falta de acordo entre os latino-americanos em função de uma variabilidade interna muito grande.

O problema apenas se manifestaria nesse desacordo já que ele residiria em uma espécie de aversão à identificação trazida à tona pela mutabilidade permanente. De fato, essa característica envolve flexibilidade e uma propensão a desviar-se da fixação de uma identidade.

Para ser suscinto, me parece que o que estamos denominando até agora de vocação para a mutabilidade é, mais propriamente, uma *aversão à hegemonia*. Não se trata de entender que a condição temporal implica em alterações permanentes que dificultam a consolidação de uma identidade – dentro de certo espírito heraclitiano. Não se trata também de reconhecer que tudo é o mesmo e que o que temos sido é uma espécie de caldo indiscernível de elementos diversos que perdem gradualmente seu sentido próprio assim que tentamos cerceá-lo através de uma definição. A feijoada não é a melhor metáfora para essa disposição cultural latino-americana a que estou me referindo.

O que melhor diferencia a aversão à hegemonia latino-americana dos procedimentos europeus é que não assumimos verdadeiramente a contradição como um problema. Nesse sentido, os elementos culturais diversos que nos constituem podem ocupar suas posições iniciais sem que sejam reduzidos a momentos de um movimento mais amplo – em um sentido dialético tradicional europeu. O esquema operativo de nossa cultura ao lidar com a diversidade é a *justaposição de opositos*. Esse arranjo se configura como uma conjugação de diferenças dentro de um mesmo arcabouço, sem que elas percam seus sentidos originais ou se submetam a uma instância superior de significado. Assim, o arcabouço geral não adquire uma feição hegemônica em função da adoção exclusiva de um significado compreendido como superior (Silveira, 2024).

Poderíamos dizer que o arcabouço cultural latino-americano é marcado pela *ausência* de integração e hegemonia – se isso não revelasse uma perspectiva tradicional europeia tensionada pela expectativa de uma resolução futura das contradições existentes. Perspectiva que não faz justiça à América Latina, na medida em que nos coloca na posição de nos

definirmos – mais uma vez – por algum tipo de carência. Nesse caso, fazemos perseverar aquela concepção surrada segundo a qual o que nos define é que *ainda não somos europeus*.

Cito alguns exemplos apenas visando ilustrar a presença dessa disposição para a justaposição de elementos entre nós. Na conquista do México, no Século XVI, quando os espanhóis aprisionaram Montezuma II em Tenochtitlán, a proposição deste último para resolver o conflito com os Nahuas foi a divisão do altar principal entre o deus europeu e as divindades locais. Evidentemente isso ofendeu os cristãos zelosos de sua exclusividade religiosa. Porém, o espírito da proposta refletia uma disposição para a conjugação de divindades estranhas em um mesmo panteão, sem que nenhum deles assumisse o papel principal. Isso teria tornado a chegada dos intrusos e seu estilo de vida compatível com a dos indígenas.

Não se trata aqui, como poderia parecer, de um artifício extremo de submissão diante do vencedor, mas de um recurso que já existia no ambiente cultural da América indígena. Antes mesmo da chegada dos europeus esse era o padrão que regia as relações de *subordinação* política em outras partes da América. Quando o *império* Inca se expandiu sobre parte da América do Sul, ele incorporou a si as populações conquistadas com suas respectivas práticas religiosas. Essas antigas práticas eram distintas da religião solar inca, porém foram mantidas paralelamente a ela.

Isso ocorreu por toda parte, especialmente no que diz respeito aos cultos locais às múmias dos antepassados que mantiveram suas práticas comunitárias intactas. Mesmo práticas religiosas difundidas preexistentes, que mobilizavam peregrinações de fiéis de caráter regional, foram preservadas e sobrepostas aos cultos incas – como as que ocorriam no templo de Pachacámac.

Já no século XX, a conversão de um Bororo do Mato Grosso, Aipobureu, revela o mesmo padrão de absorção de padrões de religiosidade divergentes, sem que se concretize nenhum tipo de hegemonia do conjunto e, portanto, uma conversão autêntica. Conversão autêntica que deve implicar, pela lógica europeia, a devida integração da personalidade sob o império exclusivo de um conjunto de valores. Pela lógica da conjugação de diferenças nada disso ocorre. Se trata da justaposição de valores religiosos diferentes e mesmo contraditórios – sem que a contradição seja sentida como problemática.

A dificuldade teórica de se compreender os processos psicológicos envolvidos na conversão de indígenas ao Cristianismo deu origem a vários tipos de equívocos interpretativos. Em geral, essas dificuldades derivam do fato do exercício da atividade científica estar comprometida com pressupostos do Cristianismo e, por consequência, suporem a necessidade de obtenção de uma identidade homogênea como o desenlace *normal* do processo de conflito de valores religiosos. Assim, qualquer identidade não integrada sobre um conjunto específico de valores exclusivos passa a ser compreendida como patológica ou marginal como foi o caso de Aipobureu (Florestan Fernandes, 1946).

Se verificarmos com atenção, a ausência de uma conversão verdadeira – de substituição da identidade pessoal indígena por uma nova e inteiramente cristã – não pode ser encontrada em parte alguma da literatura missionária. O caso de Pastedechouan, um indígena Inui do Canadá do Século XVI, evidencia a mesma situação apesar do afastamento temporal e espacial com relação à situação Aipobureu (Anderson, 2009).

O que notamos no processo fracassado de cristianização na América Latina é um roteiro fixo: um entusiasmo inicial da parte dos indígenas seguida de uma adaptação posterior impulsionada pelos valores originais que evita a fixação do Cristianismo como religião exclusiva. Ou seja, a nova religião é assimilada dentro do padrão cultural preexistente de não permitir a instalação de uma hegemonia efetiva no interior de um conjunto de valores.

Dessa forma, o Cristianismo foi assimilado na América Latina, porém não no espírito cristão, mas indígena. E isso é não só fácil de compreender, mas até esperado em função da dinâmica cultural assimilativa em que o processo é sempre conduzido com os recursos que se encontram originalmente disponíveis. E o que estava disponível para os indígenas sempre foi o conjunto de operações culturais existentes antes da chegada dos europeus. Essa é, de fato, a matriz operativa da *assimilação*. Imaginar outra modalidade de relação entre os valores antigos e os novos é imaginar que aqueles que ainda não possuem vigência cultural possuem a capacidade para regular o ritmo do processo. Pelo contrário, são justamente os velhos valores já consolidados em práticas culturais que regulam o modo como os recém chegados são sentidos e vividos.

Essa situação de fracasso relativo deu margem a todo tipo de desilusão com relação ao trabalho missionário cristão na América Latina e ainda se apresenta como um fantasma atual que assombra intérpretes (Motolinía, 1914; Sahagún, 1982). A sugestão que posso fazer

aqui é a adoção de uma boa dose de prudência sobre o assunto derivada da percepção de que a perspectiva científica ocidental está comprometida com a lógica dos valores cristãos. Essa última sempre tende a realizar avaliações teleológicas tendo em vista a noção ocidental de integração cultural.

A *capacidade de agregar diferenças sem a produção de hegemonia* dentro de um mesmo arcabouço – moral, político, religioso, existencial – me parece marcar os procedimentos básicos da cultura latino-americana ainda hoje. Com isso quero dizer que a colonização dos europeus tem fracassado no sentido de estabelecer procedimentos capazes de forjar um mundo que efetivamente opera sob o regime europeu.

Esse fracasso nos coloca em condições de compreender a especificidade operativa da identidade latino-americana ao lidar com a diferença. Inclusive aqui não necessitamos especificar conteúdos particulares para isso, na medida em que lidamos com padrões gerais de operação, com fórmulas de absorção de diferenças, independentemente do que elas são em cada caso particular (p. ex.; Silveira, 2023).

O interessante para a filosofia é que esses padrões operativos constituem uma identidade distinta dos procedimentos identitários europeus – uma identidade não identitária, se me permitem a expressão talvez não muito feliz. Com efeito, de um ponto de vista europeu tradicional e de uma perspectiva filosófica derivada desse ambiente, podemos esperar que as diferenças existentes entre elementos incompatíveis se resolvam futuramente em termos de realização de uma sedimentação sob a hegemonia de alguns valores em particular. É assim que se entende a identidade a partir da velha Europa: como um processo que se encerra em uma síntese, em uma articulação da diversidade sob o regime de um valor exclusivo, como uma ultrapassagem da diversidade em direção à unidade.

Desse ponto de vista, nós estaríamos postulando que a América Latina se encontra em um momento histórico anterior à consolidação de sua identidade propriamente dita. Quando ela se consolidar, em um futuro próximo ou distante, estaríamos em condições de realizar o que a velha Europa já realizou: uma identidade exclusiva consolidada. Essa maneira de pensar europeia se resume a propor que ainda não somos europeus, mas um dia seremos – e isso é tudo o que podemos desejar como desfecho da existência contraditória de elementos diversos que nos caracteriza agora. Isso também quer dizer, entre outras coisas, que teremos que optar exclusivamente pelo deus cristão para nos tornarmos europeus.

Essa forma de pensar alinhada aos procedimentos da velha Europa nega reconhecer que somos diferentes do mundo europeu. Por isso, só nos resta a conclusão de que somos atrasados, subdesenvolvidos, medievais, arcaicos, patológicos, irresponsáveis, improgressivos etc. Afinal, ainda não chegamos onde devemos chegar. Não haveria nenhum caminho alternativo de futuro para nós, de tal maneira que deveríamos extirpar de nós, o mais rápido possível, o que temos sido para ingressar no mundo europeu.

Destaco aqui que a necessidade de exclusividade típica do ambiente europeu envolve sempre a extirpação de outras expressões culturais justamente por sua tendência a produzir a hegemonia pelo desbaste da diferença. Essa não é somente a lógica da modernidade europeia, mas a lógica do Cristianismo desde sua origem. Aquilo que não pode ser assimilado tem de ser destruído. O reino dos céus cristão é universal, desde que todos sejam cristãos.

Para nós, por agora, basta perceber que os procedimentos consolidados pelas práticas culturais europeias e latino-americanas não são idênticos. A primeira tende à integração, à unidade que ordena a diversidade em termos de uma diferença de profundidade entre dois níveis, à resolução dialética de conflitos, à ordem exclusiva, à subordinação do inferior pelo superior portanto. A segunda tende à justaposição, à diversidade de elementos em rotação sem que se estabeleça uma hegemonia plena, à perpetuação do conflito, à superficialidade das disposições de conjunto, à insubordinação portanto.

Observe que o reconhecimento dessa diferença não torna necessário optar por uma identidade concreta latino-americana. Isto é, ele nos conduz a reconhecer padrões culturais de relação entre elementos diferentes, independentemente de quais sejam eles em cada situação. Isso ocorre justamente porque notamos que a estrutura das operações culturais latino-americanas não permite a consolidação de algum elemento como sendo próprio ou hegemônico e, portanto, característico de uma situação.

Por isso, não há como resolver em definitivo o problema da identidade latino-americana *em termos europeus* – aqueles que solicitam que os conteúdos específicos da identidade sejam indicados. A identidade latino-americana consiste em uma rotação de valores, em uma mutabilidade em que nenhum conteúdo pode assumir a preponderância dentro do conjunto, porque isso não é sentido como culturalmente necessário. Aqui a diversidade não é problemática por si mesma.

Além disso, a identidade latino-americana revela que a própria postulação filosófica de uma pergunta sobre a identidade é a projeção de uma operação cultural europeia sobre a América Latina. Isso explica, inclusive, porque a literatura sobre a identidade latino-americana é praticamente infinita e elástica: nós, os intelectuais, estamos tentando resolver um problema que não é um problema para a cultura latino-americana. Não há nada que possa resolvê-lo do ponto de vista teórico porque as práticas culturais que movimentam os processos latino-americanos não requerem soluções identitárias no sentido europeu do termo.

Com isso podemos notar como a ficção de que fazemos parte do mundo europeu prejudica enormemente o desenvolvimento de uma maneira de filosofar conectada ao ambiente da América Latina. A disposição para dialogar com o mundo que nos cerca – que parece algo muito sensato como prática filosófica – pode fracassar inteiramente se postularmos que o interlocutor ainda é a velha Europa de sempre: aquela senhora que nos ensinou a pensar filosoficamente. De certo modo, nesse caso, ainda estaríamos girando em torno de uma figura europeia, enroscados na ilusão gratificante de que nós também seremos europeus um dia.

Conclusão

Podemos perceber algo importante dessa nossa disposição latino-americana para conjugar diferenças sem a expectativa de gerar ambientes integrados e unificados sob algum elemento em particular. Em função de sua vocação para a diversidade, essa disposição se apresenta como uma forma de vida que experimenta o politeísmo sem a tragicidade – para conectarmos o assunto da segunda ficção com o da primeira que analisamos em primeiro lugar. Com efeito, o exemplo do compartilhamento do altar entre as divindades Nahuas e cristãs, proposto por Montezuma II, ilustra a ausência de qualquer sentimento trágico envolvido na situação de diversidade de referências morais.

Se os gregos antigos experimentavam a fragmentação de suas divindades como altamente dolorosa e problemática, nada disso se observa nas práticas religiosas da América Latina, mesmo nos dias de hoje (Silveira e Lopes, 2016). Com efeito, não há nas nossas práticas culturais qualquer dificuldade em conciliar valores diferentes. Isso é inclusive

desejável porque mantém a rotação e impede a consolidação de uma hegemonia verdadeira. Essa experiência de valores estranhos uns aos outros não conduz a um sentimento de contradição ou de fracionamento da personalidade, das referências morais ou do mundo – muito menos ao sofrimento existencial, como podemos verificar com nossos olhos no dia-a-dia dos latino-americanos. A diferença não nos causa dor.

Isso nos coloca em condições de perceber que aquela propensão grega antiga para a unidade, para o fundamento – que conduziu à emergência da filosofia - não possui o mesmo significado cultural na América Latina. Simplesmente experimentamos as diferenças de outro modo, sem tragicidade, sem sofrimento, sem aflição - portanto sem expectativas históricas ou dialéticas de uma resolução liberadora ou de um fundamento que corte definitivamente os males dessa vida pela raiz. Portanto, não ansiamos por um desenlace extramundano porque a nossa existência não é experimentada como marcada pela dor e pela cegueira.

A percepção da existência desse mecanismo cultural de lidar com diferenças de modo não histórico, não integrativo, deveria nos obrigar a uma revisão cuidadosa do exercício intelectual filosófico que temos realizado na América Latina. Claro que isso exige previamente uma análise tão extensa quanto possível das manifestações culturais latino-americanas de modo a verificar a presença, a atuação e a vitalidade dessas operações de conjugação de diferenças – algo que enunciei aqui como foi possível, sem uma análise mais acurada e particularizada.

A cultura latino-americana tem sido regida por uma lógica de conjugação de elementos contraditórios – daí as dificuldades com a questão da identidade – enquanto que a filosofia que praticamos, de matriz europeia, consiste em um exercício de fundamentação, de crítica, sempre marcado pela expectativa da integração e da unidade. Ora, quando nós, os filósofos, agimos movidos pelo princípio da integração em um ambiente marcado pela conjugação da diversidade, pela juxtaposição, simplesmente estamos reivindicando que a cultura latino-americana deixe de operar como tem operado. Certamente não estamos assumimos um papel de intérpretes, mas de *reformadores* do nosso mundo em benefício dos procedimentos europeus.

Assim, talvez de maneira imperceptível, ainda estejamos sendo impulsionados a adotar o mesmo padrão de ações culturais realizados por um missionário cristão do Século XVI: procuramos transformar a América Latina em uma Europa fora de sua geografia

original. Ao agir desse modo, estamos condenando a cultura latino-americana por não atender aos critérios que vigoram na velha Europa. E, assim como todos os missionários cristãos na América Latina, os filósofos europeus – nascidos na América Latina ou não - correm o risco da desilusão pela incapacidade de que seus desejos se tornem vigentes em um ambiente completamente regido por outro tipo de lógica. O resultado inevitável dessa expectativa inviável atende à estrutura daquele roteiro que mencionei acima: ele conduz à amargura pessoal em função do fracasso social e da ineficácia cultural da filosofia.

Na verdade, se trata de que é a indisposição para o diálogo ou o fracasso na identificação do interlocutor correto que fecha os canais de comunicação e remete a filosofia para uma condição de isolamento cultural. Se ninguém se interessa por aquilo que um filósofo latino-americano diz talvez seja porque ele não diz nada que seja pertinente para seus ouvintes. Nada disso deve nos espantar quando constatamos que muitos de nós, mesmo quando bem intencionados, continuam dialogando com aquela velha senhora que um dia nos ensinou a filosofar. Ela não era má, só não tinha mais nada para nos oferecer.

Referências.

- ANDERSON, Emma. *La traison de la foi: le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu um bororo marginal. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 1946, vol. CVII.
- MOTOLINÍA, T. de Benavente. *Historia de los índios de la Nueva España*. Barcelona: Herderos de Juan Gil Editores, 1914.
- SAHAGÚN, Bernadino de. *General history of the things of New Spain: Introduction and indices*. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah, 1982.
- SILVEIRA, Ronie Alessandro Teles da. *Filosofia colonial*. Tese não publicada de promoção ao cargo de professor titular defendida na Universidade Federal do Sul da Bahia. 2024.

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da. A Malandragem da Classe Trabalhadora. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 4, p. 1-15, 2023.

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da. Uma mirada sobre a América Latina. In: RAMAGLIA, Dante; SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da. *Miradas Filosóficas sobre América Latina*. Porto Alegre: FI, 2020. p. 164-188.

SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da.; LOPES, Marcos Carvalho (Orgs.). *A Religiosidade Brasileira e a Filosofia*. Porto Alegre: FI, 2016.