

DA VIOLÊNCIA INTRÍNSECA DO CRISTIANISMO

três interpretações politeístas contra o monoteísmo cristão

THE INTRINSIC VIOLENCE OF CHRISTIANITY

three polytheistic interpretations against the Christian monotheism

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v12i1.52390>

Pedro Farias Mentor

Universidade de Brasília

<http://lattes.cnpq.br/9740801850447182>

<https://orcid.org/0000-0001-9467-8012>

pedrofariasmentor@gmail.com

Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (2022 – atualmente). Especialista em Ensino de Humanidades e Linguagens pelo Instituto Federal de Brasília (2022 – 2023), em Docência do Ensino Superior e Metodologias Ativas de Aprendizado (2022 – 2023) e em Docência e Performance na Educação à Distância (2022 – 2023) pela plataforma Descomplica. Graduando em Letras Português/Inglês pela União Brasileira de Faculdades (2023 – atualmente), graduado em Filosofia pela Universidade de Brasília (2016 – 2021).

Resumo

O seguinte ensaio é uma tentativa de sistematizar algumas leituras sobre a natureza do monoteísmo cristão sob a perspectiva de três pensadores que coincidem seus esforços na defesa do politeísmo como alternativa política, ontológica e ética: Edward Butler, Odo Marquard e Nego Bispo. Nesse sentido, o texto serve como introdução e convite para uma leitura cruzada de suas ideias na medida em que, trilhando formações e pontos de partidas diferentes – o primeiro um filósofo preocupado em resgatar a politeísmo como parâmetro para a Filosofia da religião, o segundo um pensador interessado em na teologia política politeísta, o terceiro uma liderança quilombola em luta pela descolonização através do pluralismo do universo –, todos identificam uma forma de violência constitutiva e necessária para a coerência do monoteísmo.

Palavras-chave: Cristianismo. Filosofia da Religião. Monoteísmo. Politeísmo. Teologia.

Abstract

The following essay is an attempt to systematize some readings about the nature of Christian monotheism from the perspective of three thinkers who coincide in their efforts to defend polytheism as a political, ontological and ethical alternative: Edward Butler, Odo Marquard and Nego Bispo. In this sense, the text serves as an introduction and invitation for a cross-reading of his ideas insofar as, following different formations and starting points – the first a philosopher concerned with rescuing polytheism as a parameter for theology, the second a thinker interested in in polytheistic political theology, the third a quilombola leadership fighting for decolonization through the pluralism of the universe – all identify a form of violence that is constitutive and necessary for the coherence of monotheism.

Keywords: Christianity. Monotheism. Philosophy of Religion. Polytheism. Theology.

INTRODUÇÃO

No projeto de transvaloração de todos valores de Nietzsche, o Cristianismo surge como o grande catalisador da tendência filosófica do Ocidente responsável por esgarçar as potências da vida, dos instintos, da espontaneidade e da natureza como um todo. Segundo o alemão, a ética cristã se constituiu como uma forma de ‘moral de escravo’ em oposição à ‘moral de senhores’ (exemplificada, sobretudo, pelo modo de vida encenado nas tragédias clássicas). Ao passo que a segunda elege a coragem, a força e a confiança como instrumentos para que a existência possa ser experimentada enquanto uma espécie de obra de arte capaz de romper as regras sociais e as hierarquias de qualquer tipo, a primeira foca na humildade, no perdão e na caridade, frutos do ressentimento frente ao próprio fracasso de não poder ocupar a posição de seu êmulo. Para o filósofo, a moral de escravo (ou de rebanho) é estruturada ao redor da depreciação e demonização dos valores dos mestres não para destroná-los, mas para igualá-los na própria mediocridade e inviabilizar outras respostas adversas à lógica da utilidade coletiva, assegurando a aniquilação da individualidade e de todas os elementos que venham a sustentar a afirmação da vida em sua singularidade.

Em *O Anticristo* lê-se: “o cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja pelo chão contra aquilo que tem altura”. Assim, ao se tornar a religião hegemônica, o discurso da “vítima exilada no mundo promíscuo” esconde a violência da homogeneização intrínseca à sua doutrina na mesma medida em que imagina outro mundo (uma outra vida, o reino de deus) como recompensa aos ressentidos que, por serem covardes e fracos, relegam à “justiça divina” o trabalho de vingança que os mesmos são incapazes de realizar neste mundo com as próprias mãos.

Antes de Nietzsche, e ainda depois, foram muitos aqueles que articularam críticas ferozes à Boa Nova. parte deles foram silenciados pelas chamas das fogueiras enquanto outros desvaneceram nas páginas da história oficial. O Brasil, lar da maior nação cristã na América Latina, é atravessado por uma série de especificidades no que diz respeito a como essa religião se articulou com a colonização e consequentemen-

te com as estruturas políticas e institucionais que regem nossas vidas a contar, pelo menos, desde 1534, com a chegada dos jesuítas. Não é com surpresa que constatamos que as críticas ao núcleo duro de sua doutrina muitas vezes são cuidadosamente evitadas ou suavizadas tanto na vida cotidiana de um país com mais de 80% da população auto-declarada cristã, quanto nos espaços acadêmicos, onde áreas como a Filosofia da Religião são praticamente exercícios de Filosofia do Cristianismo.

O presente artigo pretende-se continuador de certo ânimo nietzschiano ao apontar alguns efeitos infaustos do cristianismo olvidados no senso comum da filosofia universitária brasileira. Para tanto, apresentarei as linhas gerais de três pensadores contemporâneos que partem de perspectivas politeístas para oferecer resoluções aos problemas legados pela Cruz referente a sua cosmologia monoteísta: Edward Butler, Odo Marquard e Nego Bispo. Com isso pretendemos nos afastar dos comentários que tentam abrandar o legado problemático do cristianismo na formulação de um programa filosófico radicalmente outro que aquele do colonialismo.

Politeísmo policêntrico¹

Edward Butler é um filósofo estadunidense com ampla formação em filosofia antiga e da religião, especialista em platonismo, teologias grega e egípcia antigas, que vem se destacando sobremaneira pelos seus esforços em favor da preservação, restauração e reavivamento do politeísmo em diversas culturas. Em artigos como *Politeísmo como metodologia nos Estudos das Religiões* (2024) e *A Polêmica contra o Politeísmo* (2023), o autor soma forças contra as interpretações “crisitanizantes” das tradições antigas e da própria Teologia como ciência.

¹ Na seguinte seção foram usados os artigos *Politeísmo como metodologia nos Estudos das Religiões* (2024) e *A Polêmica contra o Politeísmo* (2023).

Começando com essa última, Butler argumenta que a Teologia, tal como existe na academia contemporânea, é essencialmente dedicada à proposição de que existe apenas um Deus. Quaisquer que sejam as distinções metodológicas existentes dentro dela, jamais questionam esta organização disciplinar fundamental. Mesmo os esforços em direção à chamada “Teologia Comparada”, que são em grande parte explicitamente orientados para ajudar os cristãos a lidar com a existência de religiões não-cristãs, têm por objetivo, em última instância, discernir um “Deus” singular que seria o objeto comum de todas as religiões. Tal abordagem monoteísta não leva em conta a diversidade de crenças religiosas e a multiplicidade de deuses adorados em diferentes culturas.

Os Estudos das Religiões dedicados à pesquisa das diversas manifestações da sacralidade em diferentes culturas e tradições religiosas na sua busca pela compreensão das crenças, práticas, rituais, mitos e símbolos religiosos, bem como o papel da religião na sociedade e na vida humana, pouco difere substancialmente da Teologia hegemônica. Sofrendo uma série de problemas de ordem epistêmica e ontológica eles reproduzem acriticamente limitações e vícios das lentes usadas pelo Ocidente cristão para interpretar o mundo espiritual alheio. Para Butler, as ciências sociais não escapam dos mesmos problemas, já que tendem a adotar abordagens positivistas, historicistas e materialistas, que limitam a compreensão das dimensões não apenas sociais, mas também espirituais e religiosas das tradições teológicas. Ele sugere uma lacuna na capacidade das mesmas de abordar de forma abrangente e holística as complexidades das tradições religiosas, de maneira que contrastando apenas em superfície ao monoteísmo cristão, os pesquisadores seguem uma espécie de ateísmo metodológico associado à busca pela objetividade e imparcialidade – especialmente quando se trata do estudo das religiões e das tradições teológicas. Nessa busca por analisar as práticas, crenças e instituições religiosas a partir de uma perspectiva secular, evitando assumir a validade ou veracidade das afirmações teológicas, a dimensão espiritual dos demais sistemas teológicos é cerceada de qualquer legitimidade.

Para nosso filósofo, os Estudos Pagãos são exemplos das tensões e desafios presentes no campo dos Estudos das Religiões, pois sendo descritos

como um ramo do estudo das religiões que abrange tanto os “Novos Movimentos Religiosos” quanto tradições antigas e massivas, como o Hinduísmo, estes sofrem ataques tanto pela metodologia monoteísta quanto pela ateuísta. Nesse contexto, os Estudos Pagãos são apresentados como uma tendência infeliz nos Estudos das Religiões, que podem ser atribuídas à posição “religionista” no estudo acadêmico da religião. “Religionismo” é um termo, usado para denotar uma atitude solícita de “cuidador” ou “curador” de uma tradição religiosa por estudiosos que falham em assumir uma atitude propriamente científica, devido ao seu status manchado de “insiders”, ou seja, participantes nas tradições religiosas que têm a tarefa de estudar. A fé que historicamente foi exterminada e depois revivida é discutida em relação à sua relação unilateral se só puder ser concebida de maneira historicista, ressaltando a importância de conceder metodologicamente a realidade dos objetos postulados na devoção para que tal tradição possa ser constituída como uma unidade.

Como resposta, nosso pensador propõe o politeísmo policêntrico, uma abordagem que reconhece a diversidade e a multiplicidade de divindades em diferentes tradições religiosas, sem reduzi-las a uma única entidade suprema. Essa concepção admite a existência de múltiplos deuses e deusas, cada um com sua própria esfera de influência e poder, e não busca hierarquizar ou unificar elas em uma única entidade suprema. Em vez disso, o politeísmo policêntrico valoriza a coexistência e a interação entre as diversas divindades dentro de um contexto religioso e por isso as divindades são entendidas de maneiras diversas, onde cada qual pode ser reverenciada e adorada de forma independente. Isso contrasta com abordagens que buscam reduzir as divindades a manifestações de uma única entidade suprema, como no caso do monoteísmo, ou que tentam hierarquizar as divindades em uma estrutura rígida, como no caso do henoteísmo. O politeísmo policêntrico promove a ideia de que as divindades são igualmente dignas de devoção e respeito, e que a diversidade de crenças e práticas religiosas enriquece a experiência espiritual humana, sem tentar reduzir a experiência do sagrado a um único padrão ou sistema de crenças.

De fato, é possível perceber outros tipos de modelos politeístas, como por exemplo, o politeísmo monolátrico que acata a existência de múltiplas divindades, mas adora apenas uma divindade em particular (nesse tipo de politeísmo, a divindade adorada é considerada superior às outras divindades, mas ainda reconhece a existência das outras divindades) e o politeísmo henoteísta que reconhece a existência de múltiplas divindades, mas adora apenas uma divindade em particular em um determinado momento ou contexto (aqui a divindade adorada é considerada superior às outras divindades em um determinado momento ou contexto, mas ainda reconhece a existência das outras divindades).

Mas será no politeísmo policêntrico que Butler encontrará a postura mais radical, uma vez que as noções de centro e periferia não implicam hierarquia ou superioridade, mas sim a compreensão da diversidade e multiplicidade de divindades. Dentro desse contexto, a noção de centro refere-se à divindade que está no foco da devoção em um determinado momento ou prática religiosa. Essa divindade pode ser reverenciada e adorada de forma central durante um ritual específico ou em uma tradição religiosa particular. Por outro lado, a noção de periferia refere-se às outras divindades que não estão no centro da devoção em um dado momento, mas que ainda são reconhecidas e respeitadas dentro do contexto do politeísmo policêntrico. Essas divindades periféricas não são consideradas como inferiores ou menos importantes, mas sim como parte integrante da riqueza e diversidade das crenças e práticas religiosas. Por outro lado, nas abordagens monoteístas, a noção de centro e periferia assume uma dinâmica diferente. No monoteísmo, há um foco exclusivo em uma única divindade suprema, enquanto as demais divindades são frequentemente consideradas como falsas ou irrelevantes. Nesse contexto, a divindade no centro da devoção é a única adorada e reverenciada, enquanto as outras são relegadas à periferia ou mesmo negadas em sua existência.

O olhar do estudioso moderno, muitas vezes, tende a reduzir a multiplicidade de divindades e práticas religiosas a uma única entidade suprema ou a um conjunto de padrões de comportamento humano. Isso ocorre porque o pesquisador é influenciado por essas abordagens mo-

noteístas, mesmo quando se pretendem ateístas. Tal atitude leva a uma compreensão limitada e distorcida do politeísmo. Assim,

[...] o dilema institucional colocado pelo ateísmo metodológico dos Estudos da Religião e pelo monoteísmo metodológico da Teologia na academia contemporânea exige um repensar ousado acerca do próprio significado do estudo das religiões; caso tal disciplina não acabe por estagnar irreversivelmente. Apenas o ponto de vista do politeísmo metodológico, como argumentei, está em posição de estabelecer a inteligibilidade dos objetos de consideração religiosa numa maneira que não anexa uma investigação científica a qualquer missão apologética particular, nem reduz os objetos dessa consideração a meros padrões de comportamento humano. Desta maneira pode-se restaurar um lado da visão clássica da metafísica, a saber, o de uma ciência acessados objetos plurais e divinos enquanto divino (Butler, 2024, pp. 233-234).

Agora a respeito da cristianização das tradições antigas, Butler é ainda mais incisivo na violência do cristianismo. Ora, se ao apropriar e esvaizar a Teologia de seu sentido inicial, ele extirpar o sentido original da palavra, o mesmo se aplica às tradições greco-romanas da Antiguidade e as estratégias de tradução de filosofias não-ocidentais, em especial as indianas e chinesas. De fato, o cristianismo e a colonização são retroalimentadores. O autor destaca que o surgimento do projeto monoteísta, como uma missão de pensamento e suposto progresso evolutivo da consciência humana, foi uma resposta tanto à crise interna da cristandade quanto aos desafios externos enfrentados pelo cristianismo.

Internamente, o cristianismo foi abalado pela redescoberta dos textos da antiguidade pagã e pelo avanço das investigações científicas, interrompidas desde o advento da hegemonia cristã no final da Antiguidade. Além disso, o cisma entre católicos e protestantes lançou dúvidas sobre a inteireza do projeto cristão. A ideologia protestante se identificou como a voz do verdadeiro monoteísmo, alegando que tanto o catolicis-

mo quanto o judaísmo representavam um credo insuficientemente universal, falhando em completar a destruição do politeísmo.

Externamente, o cristianismo enfrentou desafios com a perda de território para o islamismo e a imposição do cristianismo entre as tribos germânicas, o que exigiu medidas repressivas severas e incitou a resposta furiosa dos ataques *Vikings*. O contato com as antigas civilizações politeístas intactas e contínuas na Ásia, na África e nas Américas representou um desafio adicional para a cristandade.

Logo, o projeto do monoteísmo cristão como missão de pensamento e suposto progresso evolutivo da consciência humana exigia que o monoteísmo não fosse uma característica de algum credo histórico particular que havia alcançado o domínio através de fatores históricos contingentes. Isso levou à ideia de uma revelação monoteísta primordial concedida a todos os povos, que foi crucial na tentativa de domesticar, por meio da investigação “científica”, o novo e muito mais amplo horizonte de mundos da vida dos “pagãos”.

A abordagem ostensivamente secular e “científica” dos antropólogos, filólogos e historiadores do pensamento e da religião foi revelada, com o passar do tempo, como essencialmente unida ao projeto missionário cristão, que resultou paulatinamente em uma tática de introduzir um cisma no interior da cultura assediada pela colonização, separando seus pensadores e a massa de seu povo, o que debilitou o poder de resistência das sociedades colonizadas.

De maneira perversa, na tentativa de promover a ideia da supremacia e da inevitabilidade do monoteísmo, os europeus fizeram contato com as culturas não-ocidentais, como a Índia e a China, e adotaram uma abordagem que buscava encontrar vestígios de monoteísmo nessas culturas. Uma das estratégias foi a ideia de uma chamada “teologia natural”, que propunha a existência de uma revelação monoteísta primordial concedida a todos os povos. Essa noção foi crucial na tentativa de domesticar, por meio da investigação “científica”, o novo e muito mais amplo horizonte de mundos da vida dos “pagãos”. A ideia era encontrar indícios

de monoteísmo original em culturas asiáticas, como a Índia e a China, a fim de reforçar a suposta universalidade e naturalidade do monoteísmo.

Em relação a antiguidade clássica, o cristianismo se apropriou indiscriminadamente de doutrinas filosóficas sobre a natureza do ser, reformulando-as como um corpo de argumentação para a existência de um ser supremo.

Por isso o autor sugere que o monoteísmo para se estabelecer como uma crença dominante, sempre necessitou de uma base politeísta em sua filosofia. E como resposta, propõe não apenas o politeísmo policêntrico, mas a realização contínua de análises críticas das estratégias históricas utilizadas para promover a ideia da supremacia e da inevitabilidade do monoteísmo em detrimento do politeísmo. Ele destaca as táticas que foram historicamente empregadas para negar a existência e a validade do culto politeísta, evidenciando a apropriação indiscriminada de doutrinas filosóficas, a interpretação errônea dos deuses criadores, e da natureza policêntrica dos politeísmos e a atribuição do politeísmo às massas ignorantes. Seu trabalho filosófico visa a questionar a hegemonia intelectual e a estigmatização do politeísmo, bem como a destacar a complexidade das relações entre monoteísmo e politeísmo em contextos históricos e culturais diversos.

Teologia política politeísta^{II}

Pouco conhecido na academia brasileira, Odo Marquard foi um filósofo alemão ligado à Escola Ritter afamado sobretudo por seu trabalho em antropologia filosófica, hermenêutica e ceticismo. Em 1978 ao discursar sua palestra intitulada *Em Favor do Politeísmo – sobre os pensamentos*

II Na seguinte seção foi usada exclusivamente a transcrição da palestra *In Praise of Polytheism (On Monomythical and Polymythical Thinking)* presente no livro *Farewell to Matters of Principle*, infelizmente sem tradução para o português, por isso todas as citações que se seguem são feitas de forma livre por mim.

monomíticos e polimíticos o autor abriu um interessante e controverso debate ao propor o distanciamento da teologia política das religiões de matriz judaica-cristã para aproximá-la do paganismo, em clara discordância com Carl Schmitt e os seus continuadores. No cerne do que chama de ‘Iluminismo Pagão’ ele se opõe ao progresso da modernidade e desmente o ‘monomito do mundo’.

Para Marquard, o destino do mito informa as maneiras pelas quais a humanidade se compreende e como ela se organizou socialmente ao longo da história. Nas leituras prevalentes sobre o tema encontramos a mesma base epistemológica que sustenta que a História não seria nada mais que uma desmitologização de si: do *mythos* ao *logos*, da fantasia à racionalidade. Wilhelm Nestle, Comte, Adorno, Horkheimer, Vico e Heidegger embora possam discordar tanto da positividade quanto da velocidade desse processo, acreditavam no processo de “desencantamento” da vida.

Para nosso autor, porém, a própria desmitologização é por ela mesma um tipo de mito. Como espécie de gesto performativo, a morte do mito não é outra coisa que um novo mito, comprovando a sua própria imortalidade, mesmo que de maneira estéril para a imaginação.

Marquard ressalta que os mitos são o que são, isso é, histórias (*Geschichten*) – mais ficcionais que a História e mais verdadeiras que estórias. E a humanidade jamais deixou de estar profundamente enredada em histórias, sejam elas fofocas, lendas, fábulas, sagas, épicos, narrativas de viagem etc. Sempre estamos criando-as e transmitindo-as.

A verdade não existe antes de uma configuração, pois é impossível que ela seja uma abstração que paira sobre nossas cabeças e é captada sem formas pelo intelecto, é apenas quando corporificada em narrativas que há possibilidade dela dizer algo. Em última instância, a verdade não é o túmulo dos mitos, mas esse é o berço da primeira e por isso as histórias são um ponte entre a epistemologia e a ética que plasmam de forma concreta o nexa entre conteúdo e aparecimento:

A verdade é uma coisa, e como podemos viver com a verdade é outra. O conhecimento serve ao primeiro, cognitivamente, e as histórias servem ao último, vitalmente. Pois o conhecimento tem a ver com a verdade e o erro, enquanto as histórias tem a ver com felicidade e infelicidade. Sua tarefa não é encontrar a verdade, mas encontrar um *modus vivendi* com a verdade (Marquard, 1978, p. 90).

Desde o Iluminismo a história da consciência é narrada como um “*strip-tease*” do progresso onde cada vestimenta retirada são os mitos abandonados para que a humanidade seja vista em sua nudez e essencialidade mais elevada (nada distante da crença da “verdade nua e crua” dos epistemólogos e eticistas). Para Marquard isso não passa de um “mitonudismo” que produz mais e mais mitos. A *Era das Luzes*, na verdade, é o auge desse desvelamento/proliferação de novas histórias que negam a própria natureza de si.

Contrariando o derrotismo puro e simples perpetrado pela razão implacável, a contemporaneidade é palco da batalha entre os mitos e de qual lado desejamos nos engajar. De um lado estão os defensores do Monomito e do outro estão os apologistas do Polimito. Cada qual com modos de pensar e encarar a vida diferentes: os polimíticos são livres, em virtude das múltiplas maneiras de encarar as narrativas, cruzando vivências e multiplicando-as com as interferências adicionais que novos mitos oferecem, já os monomíticos são interditados da liberdade em razão de estarem em completa sincronia com apenas uma única história e, devido à compulsão de negarem qualquer desvio, sofrem de atrofia narrativa que os levam ao estado de falta de identidade porquanto lhes é subtraída a possibilidade de não-identidade.

A não-identidade no polimito é como “dividir para conquistar”, uma não totalidade em que cada operação dos mitos equilibra as relações de igualdade entre as potencialidades de mundo ofertas para a humanidade, ao passo que essa adquire oportunidade para experimentar as multiplicidades de si. A não-identidade no monomito não é interdita, o que gera a necessidade de perseguição e submissão da pluralidade, só

um mito, o Mito Absoluto existe, ordena e pode narrar – a identidade é vazia.

A equiparação da liberdade com a universalidade, como lembra Koselleck, é articulada no século XVIII quando a filosofia da história cunha a História (“*die*” *Geschichte*) em oposição direta às histórias plurais (*Geschichten*). As liberdades se tornam A Liberdade, as revoluções [tornam-se] A Revolução e a humanidade abandona a individualidade e a pluralidade em favor da unificação do progresso como caminho ímpar, necessário e inteligível para a felicidade humana. “Aquele que se retira desta história única de emancipação, para histórias individuais, torna-se doravante um herege, um traidor da história, um inimigo da humanidade. Na melhor das hipóteses, tal pessoa é um reacionário” (Marquard, 1978, p. 95). E assim, o pensamento polimítico é jogado no escanteio da legitimidade filosófica.

Porém, essa derrocada assinada pelo Progresso Moderno é precedida por outro golpe, ainda mais poderoso, executado séculos antes contra o pensamento polimítico: o monomito do Monoteísmo. Foi graças ao pensamento transcendental e totalizador do monoteísmo com seu deus singular, que nega existência e poder aos demais deuses, promovendo a história única, necessária e monopolizada (a história da salvação), que o mundo pode passar pelo contínuo processo de desmitologização que observamos há, pelo menos, dois mil anos. Observa que a partir da Escolástica esse deus passa a exigir de forma mais intensa e integrada o (I) *sacrificium mythorum* para criar a imagem do poder salvador acima da arbitrariedade terrena, (II) o *sacrifium essentiae* do nominalismo que esvazia ontologicamente aquilo que existe e (III) o *sacrifium intellectus*, que leva a humanidade e o mundo em direção a “emancipação”. Sem o mundo e sem o próprio corpo, a realidade é forçada pelo monoteísmo a não ter histórias, no máximo a história da criação (com começo, meio e fim), até passarmos para nossa era atual que nem mesmo Jeová encontra espaço: a anti-história do mundo de meros objetos.

O Monomito pós-monoteísta é um grande símbolo sem significado, um vazio que assombra os corações e faz ecos entre as palavras mais sofisticadas da ciência e da filosofia. A emancipação da humanidade é ta-

manha que, como cópia profana do monoteísmo cristão, ela se permite descolar de toda crença antiga e precisa agora criar a própria mitologia chamada de Razão.

No mesmo momento em que o pensamento polimítico começa a seguir o caminho do politeísmo mais pessoas o procuram, como recalçados psicanalíticos. Exemplo melhor não há, segundo Marquard, que a atitude do europeu do século XIX quando se lança na busca desse passado perdido (e arrependido) na “Antiguidade estrangeira” paralisada no tempo ou pouco alterada pela modernidade. Surge então uma nova onda de Orientalismo, ainda mais poderosa que a versão da antiguidade clássica, dividida pelo autor, em três fases: a primeira, preocupada em investigar o lado negro do mito através da filologia clássica que tem Heyne, Zoëga, Görres, Creuzer e Bachofen seus expoentes, a segunda que volta o orientalismo para a mitologia germânica expressa nas óperas de Wagner e a terceira o orientalismo sinológico de esquerda do século XX que, mesmo com algumas diferenças ainda segue a divisão proposta por Goethe de Ocidente-Oriente, podendo ser encontrada principalmente no maoísmo e no turismo, na sua versão mais popular e na etnologia estrutural, marcadamente a de Lévi-Straus (que se distancia do novo monomito, para se voltar aos polimitos em ordem de relativizá-los nas remaniscências do bom selvagem rousseuniano), na academia. Além do orientalismo, há a tentativa de promover o arcaico ao status de vanguarda, no que os artistas chamam de progressismo das arte abstrata, que recusa ser outra coisa que suprassumo da estética por supostamente unir de forma livre o moderno com o selvagem, seja ela a criança antes da civilização, o estrangeiro do terceiro mundo próximo à natureza, seja a falsa liberdade das formas: a inevitabilidade de arte moderna se coloca como coração do espólio do monomito. Poucos efetivas são essas tentativas, pois a:

[...] dominação do mundo moderno pelo monomito da história única do progresso deixa os seus contemporâneos inquietos, eles procuram o pensamento polimítico perdido na mitologia exótica da pré-história e de terras estrangeiras. Porque isso, evidentemente, não é suficiente, tenta-se transformá-lo em algo presente.

No processo, porém, esta velha mitologia deixa de ser aquilo por que a procurávamos. Perde o seu carácter polimítico ao submeter-se ao monomito do novo e, assim, acaba por apenas confirmar o poder deste último (Marquard, 1978, p. 100).

Embora o mundo seja dominado pela esterilidade do monomito, ainda existem vestígios de outras histórias, de certo. Segundo nosso filósofo, há uma espécie de pensamento polimítico especificamente feito para a modernidade que nasce na dobra da passagem do monomito monoteísta para o pós-monoteísta. Com a retirada do deus bíblico da jogada, o que surge no horizonte é o fim do próprio monoteísmo que abre possibilidades para a pluralidade novamente. Por isso, como resposta concreta e eficaz, Marquard propõe o Iluminismo do Pensamento Polimítico.

Será no decurso da expansão desse pensamento polimítico esclarecido que a desmitologização ganhará outros rumos. Nesse contexto três movimentos denotam a consolidação dele: o primeiro é a *retomada (ou reconhecimento da permanência) do mundo politeísta no mundo de hoje, ainda que ele esteja desencantado*, como por exemplo na separação política dos poderes, que longe de ser proposição autoral de Montesquieu, Locke ou mesmo Aristóteles, pertence a lógica politeísta desde o início dos tempos, tal como auferida na repartição harmônica dos poderes absolutos entre a pluralidade de deuses; o segundo é a *gênesis do indivíduo* que tem como modelo essa separação dos poderes, pois o indivíduo surge em oposição ao monoteísmo: o espaço da liberdade de culto e a colisão de interesses divinos garantem uma quantidade mínima de caos necessária para o desenvolvimento da individualidade e interioridade, enquanto no monoteísmo exige-se o serviço e a obediência total, que corta na raiz o pleno desenvolvimento do sujeito (psicológica e moralmente); o terceiro é o *retorno do desencantado pensamento polimítico* que faz justiça ao mito ao promover o abandono da história única, absoluta e progressiva para subvertê-la e transgredi-la em direção ao polimorfismo das histórias relativas. Esse retorno pretende retirar os mitos do reino do exótico e liquidar a possibilidade do presente criar suas próprias narrativas – esse processo não é apenas um projeto, mas se encontra no pró-

prio estudo e no fazer literário dos romances por exemplo, mas sendo imperativo levá-lo a cabo em outros aspectos.

A Filosofia também tem um trabalho de exorcismo do monomito a ser feito:

Com isto quero dizer em particular a concepção da filosofia como um ortologia monó-logico: como o singularizador tentativa de fortalecer uma única razão por meio de proibições de dissidência, uma tentativa em que as histórias, como incorrigíveis travessuras, são um não admitidos a priori, porque neles as pessoas narram em vez de chegarem a um acordo (Marquard, 1978, p. 104).

Em suma, para Marquard o monoteísmo é uma peça de um longo processo chamado Monomito que se estrutura na esterilidade da narrativa ao universalizar e totalizar a experiência humana em uma única maneira de contar as histórias (que se tornam A História) em contraposição ao Polimito, que prega a pluralidade generalizada das narrativas. A diversidade ontológica do politeísmo alinhada às novas formas de profissões de maneiras de viver e de produzir arte e as remanescentes do pensamento polimítico na constituição do sujeito e na política formam as condições necessárias para o renascimento, ou melhor, o Iluminismo do Pensamento Polimítico face a nova face do Monomito Pós-Monoteísta.

Confluência e transfluência^{III}

Antônio Bispo dos Santos, ou como preferia ser chamado, Nego Bispo, parte da questão ambiental para dar voz a uma cosmovisão quilombola que promove certa virada ontológico na qual a humanidade e a natureza não estão cindidos pelo pecado e a primazia da harmonia rompe com a narrativa da coroação da humanidade como obra-prima da criação.

Para dos Santos, a descolonização passa forçosamente pela relação que estabelecemos com a terra, com destaque a valorização dos modos de vida dos povos ligados à ela. Somado aos apontamentos realizados por outras lideranças e militantes a respeito da opressão econômica, jurídica, linguística, bem com as lutas difusas contra as estratificações sociais, o autor ressalta o aspecto religioso como vetor explicativo dos contrastes de tratamento que guiam os contatos intercontinentais iniciados com as grandes navegações no século XV.

Em *Quilombos: modos e significações* (2023), a religiosidade é uma dimensão conveniente para a compreensão dos modos de sentir, pensar e viver de diferentes sociedades bem como o molde para o intercâmbio entre elas. Para o justo entendimento das relações entre colonizados e colonizadores é importante lembrar que será através do poder religioso concentrado nas mãos da Igreja Católica que a invasão, o genocídio e a escravização serão legitimadas e financiadas na América, na Ásia e em África. Na *Romanus Pontifex*, Bula Papal de Papa Nicolau V, podemos ler:

Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros

III Para essa seção foram usados os livros *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2015), *A terra dá, a terra quer* (2023), as entrevistas *Entrevista com Antônio Bispo dos Santos* (2020), realizado por Thiago Mota Cardoso, *Somos a Terra* (2018), *Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo* (2019), por Natasha Leal et al.

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 (dos Santos *apud* Silva, 2006).

Documentos como esses, que abundavam nesse período e depois, enfatizam sistematicamente os poderes outorgados pelos agentes de maior autoridade e conhecimento bíblico (papas) aos cristãos (europeus) sob os pagãos (o restante do mundo). Para dos Santos, mais do que mera contingência histórica, as Bulas dialogam diretamente com os elementos mais básicos da cosmovisão dos colonizadores: Gênesis 3:17 mostra que a origem do trabalho nada mais é que instrumento de castigo. Ora, ao amaldiçoar a relação para com a terra, Jeová condena o próprio povo ao sofrimento e o cerceia do mundo que habita, desterritorializando-o da integração que tivera com a natureza. De fato, é com a invenção do trabalho como castigo que surge as balizas do tipo de escravidão legitimada na antiguidade e que desembocará na escravidão moderna. Trechos como Timóteo 6:1, Pedro 2:18, Lucas 12:47 e 48 (o próprio Jesus falando), Mateus 10:24 são recolhidos como amostras da aprovação de Jeová dessa instituição, o tipo de comportamento esperado pelo escravo e como as relações sociais devem ser. Assim, o laço entre a negatização da natureza (e conseqüentemente toda sua extensão material, carnal e biótica), a incorporação do trabalho como expiação herdada e o medo qualificado como forma de respeito à uma hierarquia invisível e úbica – além do mito de Cam e a maldição de Caim – levaram o cristianismo ao status de base ideológica dos principais processos da colonização, a saber: a escravidão racializada, a destruição ambiental e o monoteísmo universalista.

Se há ou não uma apologia/acriticidade cristã em relação a escravidão na “palavra revelada”, o que podemos aferir é que ela foi e é calibrada cuidadosamente contra os valores das sociedades e das culturas indígenas e africanas. Visões com implicações não apenas catedráticas, mas jurídicas e políticas, como os argumentos da falta de alma, da inferioridade intelectual, do excesso das paixões, da maldade natural das lascivas, das selvageria intrínseca e da falta de costumes e educação dessas sociedades só fazem sentido para um povo (o europeu) crente numa

força sobrenatural (deus monoteísta) que organiza o mundo de maneira exclusivista, vertical e linear. Por ser onipotente, onisciente e onipresente Jeová sempre está certo nos desígnios, recusa-se a ser material e demonstra-se, quando muito, em abstrações, além de ter seus eleitos encarregados de promover a conversão compulsória.

Nessa conjuntura, é intolerável a existência de deuses que podem ser encontrados na natureza, no aspecto mais físico da realidade, que se organizam de forma horizontal, subjetiva e plural. Afinal, no politeísmo não há pecado a ser pago pelas gerações, medo como motivação de fé, a terra é fonte de sustento, a felicidade é encontrada tanto no céu quanto na terra (a danação eterna não existe) e as coisas estão em pé de igualdade. Tal contraste se reflete mesmo na organização das igrejas, que parecem tribunais, em contraste com os terreiros estruturados como eventos festivos. Assim, diante da multiplicidade e da materialidade que os politeísmos carregam, o monoteísmo se recusa a ser outra coisa que seu inimigo e principal algoz.

Com dos Santos podemos dizer que o monoteísmo é anti-natural tanto no sentido de negar a natureza quanto de ser uma aberração ao movimento dela. Ele rejeita o fluir do universo e as múltiplas interação que as coisas possuem entre si. Por detrás dessa sede por controle, dos Santos denuncia o medo que tal modo de vida carrega ao percebe-se incapaz controlar outras perspectivas e experiências:

A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adotamos o politeísmo, nos imunizamos. No mundo politeísta não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror. Os deuses e as deusas são muitos e não temos medo de falar com eles. No mundo politeísta, ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas – tem para todo mundo. Como no mundo monoteísta só há um deus, é uma disputa permanente. O povo de Is-

rael contra o povo da Palestina, por exemplo. Estão se matando na disputa por um deus. No nosso caso, não é preciso: temos Exu, Tranca Rua, Pomba Gira, Maria Padilha... Se não estamos com um, estamos com outro (Dos Santos, 2023, p. 9).

Expulsos e temerosos das matas, de seus conhecimentos e de seus moradores, os cristãos paulatinamente sedimentaram um saber descolado do mundo, ainda que embebido nele. Nessa bifurcação de mundos há os saberes orgânicos e os sintéticos, que podem se encontrar, mas não interagem em equilíbrio – o conhecimento sintético é aquele que toma o orgânico como matriz de produção de si, de forma acumulativa, exploratória, com fins alheios ao florescimento coletivo, já o orgânico reedita o próprio orgânico para gerá-lo cada vez mais, seu foco está na chave da abundância e na equipolência que certa generosidade do excesso permite. Como aponta Stella Zagatto Paterniani (2020), esses saberes não circulam fora de matriz civilizatória que lhes alimentam e são alimentados por eles, o sintético é amplamente compartilhado por aqueles que se beneficiam ou acreditam obter benefícios do projeto colonial, enquanto o orgânico é estimulado principalmente por comunidades indígenas e quilombolas, que vivem em maior integração com o mundo propriamente natural. Nessa configuração, trata-se de fazer as cidades urbanas e seus habitantes, infestadas arquitetônica e psicologicamente pelo sintetismo, se abrir para o envolvimento, a conexão, a horizontalização das relações, enfim, ao comportamento de compartilhamento, cura e integração.

Podemos dizer que há uma lei que rege “ontologicamente o real” e mobiliza o pensamento de dos Santos ao contrastar o mundo contra-colonial e colonial de maneira bem clara. Será a partir da interação entre a confluência e da transfluência que seu sistema “metafísico” será construído. A confluência resume a relação de convivência entre as coisas, sem necessariamente se tornarem as mesmas em meio aos processos de troca, já a transfluência é a lei que rege as transformações, sem que a mistura seja forçosamente uma aproximação. Ambas atravessam as cosmovisões disponíveis, mas a politeísta transflui para confluir, os mono-teístas confluem para influir. Nas palavras da própria liderança:

Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da cor da nossa pele. Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida (Dos Santos, 2018, n.p.).

Em suma, para Nego Bispo, o monoteísmo subjacente ao cristianismo é o reduto do projeto civilizatório europeu que resulta diretamente na colonização. Constituído de uma tendência de negar o pertencimento da humanidade ao próprio lar (a terra) e pluralidade em sentido amplo, ele estimula uma mentalidade de saberes sintéticos que expropria os saberes orgânicos, negando existência ao seu oposto direto, que é o politeísmo e gera a cosmofofia como padrão psicológico e cultural para resguardar sua hegemonia.

Conclusão

O presente escrito tratou de uma análise crítica sobre o monoteísmo, apresentando diferentes perspectivas e propostas de pensadores contemporâneos. Ele discute a natureza do monoteísmo cristão e sua relação com o politeísmo, destacando as implicações políticas, ontológicas e éticas dessas crenças. Além disso, aborda a defesa do politeísmo como

uma alternativa ao monoteísmo, apresentando as visões de Edward Butler, Odo Marquard e Nego Bispo sobre o tema.

Edward Butler, propõe o politeísmo policêntrico como uma abordagem que reconhece a diversidade e a multiplicidade de divindades em diferentes tradições religiosas, sem reduzi-las a uma única entidade suprema. Ele critica a abordagem monoteísta da Teologia e dos Estudos das Religiões, buscando restaurar a legitimidade do politeísmo.

Odo Marquard, por sua vez, discute o “Iluminismo do Pensamento Polimítico” como uma forma de superar o monomito do monoteísmo. Ele propõe uma visão polimítica que valoriza a pluralidade das narrativas e se opõe ao processo de desmitologização promovido pelo monoteísmo.

Nego Bispo aborda a questão da descolonização e a valorização dos modos de vida dos povos ligados à terra, promovendo uma cosmovisão quilombola que rompe com a narrativa da coroação da humanidade como obra-prima da criação. Ele destaca a importância da relação com a terra e a natureza, propondo uma visão que se contrapõe à visão monoteísta.

Todos eles tratam da questão da violência intrínseca do monoteísmo e suas implicações políticas, ontológicas e éticas, cada qual refletindo suas perspectivas individuais e áreas de foco.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, E.; MACIEL, O. S. e R. D. Politeísmo como metodologia nos Estudos das Religiões. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 221–235, 2024. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/19202>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- CARDOSO, Thiago Mota. Entrevista com Antônio Bispo dos Santos. *Coletiva*. 2020. Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- DEUS, F. R. de. Nietzsche, Nêgo Bispo e o desprezo do real (corpo/natureza) na cosmologia cristã. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 10, n. 21, p. 387–399, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.37828>.
- DOS SANTOS, A. B. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/Piseagrama, 2023.
- DOS SANTOS, A. B. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/> Acesso em: 14 nov. 2023.
- DOS SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia, 2019.
- FARIAS MENTOR, Pedro. O EXTERMINADOR DO FUTURO, OU POR UMA DEFINIÇÃO NÃO INCONDICIONAL DE “ACELERAÇÃO” . *Das Questões*, [S. l.], v. 12, n. 1, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v12i1.31923>.
- FARIAS MENTOR, Pedro. Sinofuturismo/Temporalidade Chinesa. *Das Questões*, [S. l.], v. 16, n. 1, 2023. DOI: <https://doi.org/10.26512/dasquestoes.v16i1.51005>.
- LEAL, Natacha Simeí *et al.* Das confluências, cosmologias e contra-colonizações: uma conversa com Nego Bispo. *Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia*, v. 2, n. 1, p. 73-84, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26694/rer.v2i1.10481>.
- MACIEL, O. S. e R. D. A Polêmica contra o Politeísmo, de Edward Butler. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, p. 208–221, 2021. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/13462>. Acesso em: 14 nov. 2023.

MARQUARD, O. *Farewell to Matters of Principle*. Trad.: Robert M. Wallace. Nova York: Oxford University Press. 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo/Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Jelson. A moral como interpretação: a crítica nietzschiana à moral de rebanho. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 15, n. 16, p. 57-64, 2003. DOI: <https://doi.org/10.7213/rfa.v15i16.988>.

PATERNIANI, STELLA Z. (Re)Pensando Terra, Corpo e Tempo. *Revista Educação e Ciências Sociais*, v. 3, p. 25-39, 2020. DOI: <https://doi.org/10.38090/recs.2595-9980.2020.v3.n5.25-39>.

Recebido em 26 de janeiro de 2024

Aprovado em 11 de abril de 2024

Publicado em 26 de novembro de 2024