

Edward Butler²**Tradução:** Otávio Souza e Rocha Dias Maciel³

Resumo: Fatores históricos contingentes resultaram em uma organização disciplinar peculiar da academia ocidental de tal forma que a “Teologia” que, por analogia com outras disciplinas de nomes semelhantes como a “Biologia”, se poderia esperar que estudasse as diversas manifestações da sacralidade em geral. Ao invés disso, ela pratica o que este artigo nomeia de *monoteísmo metodológico*, pressupondo que *theos* é necessariamente extensionalmente singular. Tendo os estudo dos Deuses enquanto Deuses das tradições com muitos Deuses – ou de qualquer Deus não concebido como idêntico ao ser singular e supremo, metodologicamente postulado como o Deus único de todos os povo – excluídos da Teologia, o estudo desses objetos tem sido relegado ao campo dos Estudos das Religiões que, como disciplina antropológica, presume-se que pratica o *ateísmo metodológico* e estuda as religiões puramente como formas de comportamento humano histórico. Este artigo propõe uma resolução deste dilema através da adoção de uma metodologia baseada na policentricidade característica do politeísmo dentro de uma amplamente reconcebida e não-reducionista disciplina da Teologia.

Palavras-Chave: Politeísmo; Policentricidade; Teologia; Estudos das Religiões.

¹ Texto Original: BUTLER, Edward. “Polytheism as Methodology in the Study of Religions” in. **Oscillations: Non-Standard Experiments in Anthropology, the Social Sciences, and Cosmology**. Publicação Online disponível em: <oscillations.one/Assets/Publications/Polytheism+as+Methodology+in+the+Study+of+Religions>.

² Doutor em Filosofia pela New School for Social Research em Nova York. Atualmente é Diretor do Centre for Global Polytheist and Indigenous Traditions, Indic Academy. Website: <https://henadology.wordpress.com>.

³ Pesquisador Colaborador Pleno no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) e Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF). Contato: oe.maciel@gmail.com

As circunstâncias históricas pelas quais o estudo científico da religião surgiu no Ocidente talvez tenham resultado em um grau maior de confusão e instabilidades disciplinares e institucionais do que em qualquer outro campo científico social ou natural. Há uma disciplina, a Teologia, que, de acordo com o modelo de todas as outras disciplinas de nome semelhante, deveria ter como domínio de objetos uma *classe* de entidades, a saber, Deuses. O *theos* em “Teologia” não tem nenhuma pretensão *a priori* de singularidade assim como o *bios* em “Biologia” não tem pretensão de afirmar que toda a vida é um único organismo. E, no entanto, 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”, tal como a praticada por Francis Clooney, Perry Schmidt-Leukel e outros – que são em grande parte explicitamente orientados para ajudar os cristãos a lidar com a existência de religiões não-cristãs, com o reconhecidamente salutar objetivo de convencer mais cristãos a abandonarem a meta de aniquilação das outras religiões ao buscarem nelas proposições consistentes com o cristianismo –, têm por objetivo, em última instância, discernir um “Deus” singular que seria o objeto comum de todas as religiões. Como tal, podemos dizer sem muito risco de disputa que o *monoteísmo metodológico* é o princípio organizador da “Teologia” como a conhecemos na academia ocidental moderna. (Se um teólogo que renunciou ao estabelecimento de um monoteísmo global como meta provasse que estou errado, ninguém estaria mais feliz do que eu).

No entanto, não deve ser dito que a Teologia criou e manteve esse estado de coisas nem por conta própria, nem no vazio. A seu turno, as ciências sociais de modo algum ofereceram uma metodologia que pudesse assumir, sem perda ou distorção, o estudo do domínio dos objetos naturalmente denotados pelo termo “Deuses”. Como resultado de um desenvolvimento histórico que as tornou predominantemente positivistas, historicistas e materialistas, as ciências sociais, tal como estão constituídas atualmente, oferecem apenas um engajamento com fenômenos religiosos tal como ações e atitudes de sujeitos humanos históricos. Elas são as “ciências humanas” – a elas não foram concedidos privilégios que

pudessem invadir o território já determinado e perpétuo da Teologia tal como ela é conhecida desde a consolidação da hegemonia cristã. Estas ciências humanas devem buscar o seu fundamento positivo nas ciências naturais, mantendo escrupulosamente uma distância da Teologia de tal maneira que, quer a Teologia continue como foi, quer simplesmente desapareça e deixe para trás apenas um vazio piedoso, tais ciências humanas e sociais, em sua humildade, continuariam não afetadas.

Assim, sob a alçada das ciências demasiado humanas fez-se um lugar, na forma dos “Estudos das Religiões”, para o estudo de todas aquelas tradições religiosas que, por sua inclusão *exclusivamente* sob esta rubrica, são pré-designadas como subalternas, visto que aos *objetos* dessas crenças não são concedidas nenhuma inteligibilidade a não ser que sejam serem vistas como modificações dos *sujeitos* que participam dessas tradições. Poderíamos recorrer, pelo menos, à fenomenologia para afirmar o significado mínimo desses objetos em sua intencionalidade, mas isso seria em vão. O chamado “giro teológico” da fenomenologia não tem demonstrado interesse algum em transgredir os limites disciplinares da Teologia assim como recebidos. Pelo contrário, o “giro teológico” traiu a fenomenologia na medida em que não mostrou nenhuma abertura aos fenômenos teológicos simplesmente tal como são. Ao contrário, ele tem buscado uma nova apropriação da filosofia em nome da teologia cristã, tendo a fenomenologia sido escolhida para essa tarefa, ao que parece, puramente por sua moeda de circulação intelectual e sua plasticidade⁴. A questão filosófica de saber se as estruturas fundamentais da fenomenologia teriam se mostrado problemáticas como método aplicado a essas outras tradições (questão esta não sem um interesse intrínseco), portanto, sequer teve ocasião de emergir como uma questão na prática.

Deixadas sob a supervisão das ciências humanas, cujo *ateísmo metodológico* tem funcionado em grande parte como a oposição mais leal ao monoteísmo metodológico da teologia acadêmica moderna, como têm passado as tradições cujas naturezas estão mais distantes da atual estrutura normativa da teologia acadêmica? Os dois exemplos que eu gostaria de discutir são as chamadas tradições “pagãs modernas” ou “neopagãs”, estudadas

⁴ Veja a crítica incisiva no ensaio introdutório de Dominique Janicaud à sua obra (2000).

por cerca de quarenta anos nos Estudos das Religiões na categoria “Estudos Pagãos”, esta própria um ramo do estudo acerca dos “Novos Movimentos Religiosos” (um pequeno e bem novo corpo de tradições), por um lado – e uma tradição, por outro, que é ao mesmo tempo massiva e paradigmaticamente antiga, a saber, o Hinduísmo.

Os Estudos Pagãos sofreram uma crítica disciplinar fulminante no campo dos Estudos das Religiões em 2012, com a publicação do “*What is Wrong with Pagan Studies?*” de Markus Davidsen. Os Estudos Pagãos aparecem no artigo de Davidsen como o exemplo de todas as tendências infelizes nos Estudos das Religiões que podem ser atribuídas à chamada posição “religionista” no estudo acadêmico da religião. “Religionismo” é usado para denotar uma atitude solícita de “cuidador” ou “curador” de uma tradição religiosa por estudiosos que falham em assumir uma atitude propriamente científica em virtude de seu status manchado de “*insiders*”, de participantes nas tradições religiosas as quais eles têm a tarefa de estudar. Neste sentido, aqueles com as melhores das intenções dentro dos Estudos Pagãos têm diligentemente apresentado recomendações para se preservar sua viabilidade institucional⁵ através de medidas que livrariam esta área de pontos de vista dos “*insiders*”, tentando colocar o domínio de seus objetos de estudo em um nível menos “religionista”. Os “*insiders*” não seriam problemáticos em tal ciência, desde que eles concebessem os objetos de sua investigação à maneira dos “*outsiders*” [os *externos* a tal tradição]. E, da mesma maneira, se houvesse um lugar para se estudar esses objetos de acordo com qualquer outro modo de consideração, então haveria pouco espaço para disputar o direito das ciências humanas de excluir de suas considerações quaisquer entidades, contando que elas sejam tomadas de maneira estritamente “humana”.

Claro, alguém poderia se perguntar, se alguém praticasse religião na academia, como a academia se diferenciaria do templo? Esta é a essência da acusação de “religionismo”, na medida em que “religionismo” é de fato simplesmente *teísmo*, isto é, postular a sacralidade⁶,

⁵ Veja, mais recentemente, White (2016).

⁶ N.T.: O termo que Edward Butler utiliza aqui, bem como no Resumo, é *divinity*. Pelo próprio problema que o autor está diagnosticando no texto, a tradução por “*divindade*” não seria bem entendida em língua portuguesa, visto que se pensaria não em uma qualidade da classe de objetos estudados, mas, sim, em uma (01) divindade

as divindades, como tal. Mas tal postulação não precisa ser feita da mesma maneira de um devoto ativo. De fato, é inerente ao *politeísmo* que se reconheça outros Deuses além daquele a quem se adora neste ou em qualquer momento, mesmo que o Deus, em seu momento devocional, seja *inteiramente satisfeito e suficiente*⁷. Para o politeísta, trata-se não de uma multiplicidade nascida da falta e da limitação, mas de uma superabundante positividade existencial.

Consequentemente, o Deus postulado na *visão indireta* [N.T.: *visão periférica*] do politeísta, em relação ao Deus colocado no centro do ato devocional, não é postulado na visão “secular” do antropólogo. Ao contrário, a própria possibilidade dessa postulação inteligível do Deus, distinta seja do olhar devocional, seja do olhar antropológico, fornece, como já foi feito para os platonistas da Antiguidade Tardia, o fundamento ontológico para uma teologia que é científica sem ter de ser nem ateísta, nem monoteísta⁸.

A *consideração indireta* [ou *periférica*] torna possível distinguir não por contraste externo, mas, sim, por contraste interno a *consideração devocional* dentro do politeísmo. Esta consideração, na qual o Deus do momento pode parecer tão grande que ofusca todos os outros ao menos temporariamente, tem sido confusamente rotulada pelos estudiosos da religião com uma bagunça de termos tais como “henoteísmo”, “monolatria”, “catenoteísmo”; geralmente dentro de um contexto de evolucionismo religioso subjacente, no qual eles oferecem uma intuição do monoteísmo, quando não uma transição para ele. Ao mesmo tempo, a consideração periférica é *interna* à consideração devocional politeísta através da presença implícita dos outros Deuses, em quaisquer tipos de relações que sejam articuladas com o Deus que é o ponto focal; mas, também, na sua presença não-tematizada dentro de um

ou “Divindade”. Assim, preferimos traduzir por **sacralidade**, que remonta a tal classe de objetos melhor em nosso idioma, e pode ser aplicado a quaisquer entidades consideradas sagradas.

⁷ N.T.: A expressão usada é *all-sufficient and all-sufficing* – nós adicionamos os itálicos. Ambas significam “ser satisfeito” em nosso idioma, mas há dois sentidos envolvidos. Um se refere a “ser suficiente”, bastar, ser o necessário. Outro, tem a ver com satisfação, no sentido de fruição/gozo. Colocamos em itálico para incitar o público à ponderação acerca deste tópico enquanto se avança no argumento de Butler.

⁸ Cf. Butler 2005 e 2008.

panteão compartilhado, bem como nos Deuses silentes de outros povos que poderão, não obstante, serem recebidos de uma forma ou de outra.

Estas camadas de consideração periférica implícita nos politeísmos também fornecem a plataforma para a emergência imanente de causas inteligíveis autônomas dentro do momento devocional, superando, assim, a dualidade do sagrado e do secular de uma maneira que fundamenta racionalidades que podem, quando precisarem, serem críticas até mesmo do teísmo ele mesmo. Isso quer dizer que as ideias, assim como outros Deuses, estão na consideração periférica da devoção politeísta.

A noção de “centro” e “periferia” empregada aqui deriva-se da Teoria do *Politeísmo Policêntrico*. Tem sido argumentado⁹ que a policentricidade é uma característica essencial do politeísmo como tal, em oposição a autores que procuram separar os fenômenos que a compreendem em relação ao politeísmo, tipicamente sob a rubrica de algum termo como “henoteísmo”. A concepção de henoteísmo de Max Müller, por exemplo, explicitamente se coloca como representando o “monoteísmo que precede o politeísmo (...), uma intuição primitiva de Deus”, uma forma implícita de monoteísmo “que formou o direito fundamental de todo ser humano” que forneceu “o assunto ou o predicado em todas as religiões do mundo”, a saber, “a consciência de que todas as divindades não passam de nomes diferentes para uma e mesma divindade”.¹⁰

A postura típica da policentricidade é a de uma “onipotência situacional, momentânea e efêmera” do Deus no momento da adoração. Essa qualidade do Deus enquanto Deus implica que “nenhum deus está restrito a apenas um serviço particular”¹¹, mas sim que “todo deus pode ser saudado como onipotente em um hino dedicado à divindade dele ou dela”, seja esse Deus “um grande deus-salvador”, ou “o herói despretensioso quieto em seu canto”¹². Da forma similar, Erik Hornung, ao descrever a práxis devocional egípcia antiga, explica que

⁹ Butler, 2008 e 2016.

¹⁰ Van den Bosch, 2002, p. 347-349.

¹¹ N.T.: O termo *service*, que pode ser traduzido por “serviço”, aqui se refere a uma crítica de Butler à noção comum de que há o Deus *da* chuva, ou a Deusa *da* agricultura, como se tais divindades fossem reduzidas a esta tarefa, a este “serviço”.

¹² Versnel, 2011, p. 434-435.

“[n]o ato de adoração, seja em oração, hino de louvor, ou em atrelamento em termos de ética e dever, os egípcios destacam um deus o qual para eles, pelo menos neste momento, significa tudo”¹³.

Um preconceito desenvolvimentista comum na academia moderna trata tais fenômenos como transições para o monoteísmo; ou mesmo como algo, de alguma maneira, essencialmente distinto do politeísmo como tal. Mas separar do politeísmo precisamente aquele momento no qual uma divindade individual é o centro da devoção efetivamente determina o politeísmo como um armazém de Deuses não em uso neste momento. Isto é, na linguagem do “centro” e da “periferia”, o politeísmo seria assim tacitamente definido como aquela adoração na qual todos os Deuses são periféricos. O fardo, por assim dizer, de se ter muitos Deuses é, desta maneira, deslocado do plano teológico para o plano sociopolítico, para uma mera competição entre cultos e comunidades.

O olhar do estudioso moderno, portanto, quebra o fenômeno da religião politeísta em uma multiplicidade meramente empírica, contingente e histórica que expressa um único Deus verdadeiro. Se não se pode conceber a multiplicidade dos Deuses como uma multiplicidade *ideal*, ela só pode ser *acidental*. E, implícito nos movimentos conceituais do estudioso, está aqui a noção de que qualquer *multiplicidade ideal* de Deuses teria de ser precisamente o estereótipo de um politeísmo no qual um Deus é, por definição, restringido a apenas um único serviço – e esse “serviço” deve ser tomado como o que um Deus no sentido politeísta simplesmente é¹⁴. Esta é a abordagem de estruturalistas como Vernant, criticado por Versnel, entre outros, justamente por esta distorção inerente à sua abordagem da Religião Helênica¹⁵. Mas esta também é vista como a essência do politeísmo pelo egiptólogo Jan Assmann, que cunha o termo “cosmoteísmo” para se referir à divisão do trabalho dentro de um sistema cósmico, a qual ele pensa ser a virtude do politeísmo a partir do momento que isso é reconhecido tal como é e que é o que a multiplicidade contingente de panteões

¹³ Hornung, 1982, p. 236.

¹⁴ Sobre a limitação deste modelo da “divisão de trabalhos” no politeísmo, cf. Butler, 2019.

¹⁵ Versnel, 2011, p. 26-36. Cf. também Pirenne-Delforge & Pironti, 2015.

*translated away*¹⁶. O resíduo do processo de “tradução” intelectualizante é cerca de uma dúzia de funções ou potências cósmicas idealizadas, enquanto tudo o mais – a multiplicidade de panteões e de mundos-da-vida que se formam ao redor deles – é tratado meramente como multiplicidade fenomênica, contingente. O “cosmoteísmo”, embora sua redução não seja a um único Deus, mas, sim, à uma unidade eidética do cosmos formalizado, funciona de maneira semelhante o suficiente ao monoteísmo para ser considerado, ao fim e ao cabo, como uma variante trivial deste.

Mas e se uma noção de multiplicidade ideal fosse pensável na qual o múltiplo fosse constituído não por descrições de funções, mas, sim, por *indivíduos únicos e com nomes próprios*? E se esta for realmente a atitude natural do politeísta, a saber, a de que os Deuses são indivíduos superlativos? De fato, parece difícil argumentar que algo assim não seja essencial para o politeísmo. E se o fato de um adorador individual apelar para esta ou aquela divindade particular não for uma questão contingente, não porque haja apenas uma divindade cuja “função” particular procura-se numa situação particular, mas porque *realmente existem muitos destes indivíduos divinos*? E se esses indivíduos não desaparecerem em [apenas] um no caso de suas atividades se sobreporem? E se o adorador, no momento devocional centrado neste Deus específico, não se esqueceu inexplicavelmente dessa multiplicidade, nem abandonou a mera pretensão de que há uma multiplicidade de Deuses, mas está simplesmente se engajando com um desses Deuses – exatamente da mesma maneira que alguém também o faz quando engaja com um indivíduo único em relação a outros?

Nos dois modelos de politeísmo que vemos aqui, a saber, um policêntrico, e o outro operando de acordo com uma divisão de trabalho (tal como vemos expresso principalmente nos poetas, e que é supervalorizado pelos estudiosos modernos que são excessivamente

¹⁶ Cf. Assmann, 2008. N.T.: O termo não tem tradução direta. “Traduzir para fora” não gera sentido em português, então precisamos esclarecer. Esta construção verbal refere-se a atitudes de tentar traduzir, reduzir, mascarar, explicar, fazer truques para se fingir que não se está fazendo algo. Assmann, criticado por Butler, estaria defendendo a tese de que qualquer politeísmo não faz mais do que algo como “divisão sagrada do trabalho cósmico”, e que estas culturas estariam apenas “*translating away*” esta “dura verdade” para fingir que não é o caso. Butler e nós criticamos conjuntamente esta atitude preconceituosa e deletéria de Assmann (tal como a de Vernant).

dependentes de fontes literárias); vemos também dois modelos para a investigação intelectual de qualquer religião como tal. No primeiro, onde cada Deus é entendido como o centro devocional potencial e adequado em princípio a todas as coisas e a todas as relações, vemos o modelo de uma disciplina universalizada de Teologia que seria fiel, sem perda ou subordinação, à radical postulação de cada divindade dos “*insiders*”, incluindo aquelas acerca das fés monoteístas. No segundo [modelo], ao contrário, no qual todo Deus é colocado na periferia segundo uma função mais ou menos definida, temos o modelo positivista da investigação das religiões tal como na disciplina moderna dos Estudos da Religião. E, como vimos, a ficção acadêmica de um politeísmo que consiste apenas em considerações periféricas conduz, por sua lógica imanente, à redução da multiplicidade dos Deuses a um acidente histórico – ou, no mínimo, a um soma de um grande número de acontecimentos históricos. Assim sendo, podemos dizer que o politeísmo concebido desta maneira já é o paradigma da metodologia aplicada no estudo das religiões pelas disciplinas acadêmicas da Teologia e de Estudos das Religiões tal como elas estão atualmente constituídas em seus respectivos monoteísmo e ateísmo metodológicos. Reconhecer a inerente *poliцентриidade* do politeísmo promete, em contraste, a possibilidade de uma base inteiramente diferente na qual este estudo pode proceder.

Vislumbrado o potencial interdisciplinar inerente ao politeísmo metodológico, podemos lançar mais luzes acerca do dilema dos “Estudos Pagãos” e sua importância para considerações muito mais amplas do que o estudo da religião em si. O caso dos Estudos Pagãos é um diagnóstico da condição dos Estudos da Religião em relação à Teologia, pois a questão do teísmo é colocada *diretamente* pelas tradições que historicamente tem sido quebradas, visto que este é o problema essencial dos Estudos Pagãos tal como reconhecido tanto por seus críticos quanto por seus defensores. Uma fé que tem sido exterminada no tempo histórico e depois revivida tem apenas a intenção de seus devotos para vinculá-la ao seu passado; e esta é uma relação decididamente unilateral se só puder ser concebida de maneira historicista. Somente se a realidade dos objetos postulados na devoção for metodologicamente concedida é que tal tradição pode ser constituída como uma unidade. Do contrário, seria o caso ou de duas tradições, entre as quais apenas a semelhança e nunca a

identidade pode ser postulada; ou de uma tradição e uma interpretação ou apropriação daquela, categoricamente distinta dela e algo menor do que a tradição em si mesma.

Esta questão tem sido posta de forma bem aguçada no que tange o campo dos Estudos Pagãos devido ao perfil crescente, dentro da comunidade “pagã”, de politeísmos teocêntricos cujo foco é reavivar o culto dos Deuses da antiguidade – em contraste às formas mais obviamente modernas e sintéticas de “Neopaganismo”, cujas raízes vêm principalmente do Romantismo do Século XIX. Tais tendências dentro do paganismo moderno foram por um tempo distinguidas como “reconstrucionistas”, mas este termo praticamente foi substituído pela designação simples “politeísta”, em reconhecimento à diversidade eclética de metodologias dentro desses cultos. Estes, por sua vez, não estão de forma alguma engajados em uma meticulosa “reconstrução” das práticas antigas – diferentemente, parecem ser mais assemelhados a algum tipo de *bhakti*¹⁷ ou cultos devocionais a diversas divindades e panteões antigos. A designação explicitamente teísta também serve para distinguir estes cultos em relação às “religiões da natureza” neopagãs, que adotam cada vez mais conscientemente uma postura panteísta romântica ou uma orientação psicológica articulada através de conceitos junguianos – ambas atitudes que se distanciam do compromisso ontológico com os Deuses como tais. As tendências teocêntricas dentro do paganismo, portanto, romperam o enquadramento do movimento pagão moderno o qual indiscutivelmente forneceu as condições sociais para a emergência histórica destas tendências, visto que elas se postulam como estando em continuidade com as religiões antigas simplesmente através da identidade de seus objetos de devoção. [Por exemplo,] os “Kemetistas” modernos adorando os Deuses do antigos egípcios; os “Helenistas” modernos em relação aos deuses dos gregos antigos; os “Heathens” modernos, em relação aos deuses dos antigos nórdicos, e assim por diante¹⁸. Nem mesmo os contornos dos panteões nacionais fornecem uma orientação absoluta para a devoção politeísta, visto que formas ecléticas,

¹⁷ NT: Butler aqui faz referência ao “Movimento Bhakti”, uma versão bastante comum por todas as camadas populares no Subcontinente Indiano, reconhecidos pelo tema do “amor devocional” a uma ou mais divindades do Hinduísmo com várias celebrações, festivais e danças com um forte apelo emocional (inter)subjetivo.

¹⁸ Acerca da história do movimento pagão como tal, a obra padrão é Adler, 2006. Detalhes adicionais úteis acerca do background intelectual aparecem em Clifton, 2006. Desenvolvimentos teocêntricos recentes têm sido lidos em particular por Wilkerson, 2014.

sincréticas e idiossincráticas de adoração são comuns nesta comunidade. Aliás, as estruturas do panteão implicitamente recebem valor por serem os veículos da agência histórica dos Deuses vivos e individuais.

O oposto, em alguns aspectos, dos Estudos Pagãos, que estudam através do método antropológico uma coleção pequena, recente e discrepante de fés geralmente separadas de seus antecedentes antigos, são os Estudos do Dharma, que têm rejeitado os métodos positivistas no estudo de uma tradição massiva e de antiguidade ininterrupta. A força sectária do Hinduísmo foi suficiente no mundo moderno para ter dado a oportunidade para a nova disciplina dos “Estudos do Dharma” desafiar diretamente a dicotomia institucional entre o monoteísmo metodológico da Teologia e o ateísmo metodológico dos Estudos das Religiões. Com efeito, os Estudos do Dharma estão para o Hinduísmo assim como a Teologia acadêmica é em relação ao Cristianismo – ou seja, uma disciplina acadêmica que toma como objetos de seus estudos os objetos de culto em uma tradição religiosa, exatamente como Eles são colocados nessa tradição, na medida em que Eles conferem unidade a esta tradição, ao invés de se reduzir a tradição a traços materiais cuja integridade só é recebida se for vinda de sujeitos históricos. Trata-se, em outras palavras, de conferir à tradição uma unidade objetiva, em oposição a uma unidade meramente subjetiva e histórica.

Acredito que a questão em jogo é qual tipo de universalização deve ser exigida das tradições para que elas sejam articuladas no meio universal e cosmopolita do discurso acadêmico. Tal discurso, por sua própria natureza, exige que as tradições tenham como seu *telos* [“finalidade”] a formação de uma *substância única* para participar da academia? Aqui, um recente debate filosófico pode ser bem instrutivo. A questão diz respeito a se a filosofia pode ou deve se tornar “multicultural” e abranger pelo menos as tradições da filosofia acadêmica que têm existido na Índia e na China há pelo menos tanto tempo quanto a filosofia acadêmica no Ocidente – e, talvez também tradições de sabedoria mais amplamente concebidas pelo mundo afora. Críticos têm usado como acusação o fato de que mesmo o

padrão mais estrito interpreta *filosofia* de forma demasiado ampla¹⁹. Não é difícil ver como o grau de homogeneidade postulado como essencial para a filosofia pelos críticos da abordagem multicultural exerce uma pressão para não apenas excluir o pensamento não-ocidental de ser considerado filosofia, mas também para excluir até mesmo leituras desviantes de filósofos ocidentais canônicos que não sustentam a integridade da “tradição” como algo dado historicamente. O resultado desta pressão não é forjar uma filosofia universal, mas historicizar a filosofia ocidental, privando-a do seu próprio potencial universal de tal forma que, como foi sarcasticamente sugerido no ensaio que iniciou este debate, os departamentos de filosofia mudariam de nome para “Departamento de Filosofia Europeia e Americana”.

A falsa universalidade de um consenso filosófico reificado tem, como seu outro lado, a redução historicizante da Filosofia e das tradições filosóficas a seus traços empíricos – assim como o monoteísmo metodológico da Teologia (tal como é construído atualmente) tem como seu outro lado a ciência positivista dos Estudos da Religião. A teologia pode permanecer vital através de um politeísmo metodológico que é fundamentado na reciprocidade entre as considerações religiosas central e periférica, inerentes ao politeísmo – atitude que é distinta da redução a uma substância comum no “cosmoteísmo” translacional identificado por Assmann como o *telos* panteísta do politeísmo. A consideração periférica do politeísta conserva o potencial para Deuses que não estão no centro no momento devocional de serem eles mesmos o centro em outro momento, ao mesmo tempo que não se restringe a infinitude Deus enquanto adorador. Assim, não se força todos os Deuses para a periferia, nem se insiste em um único centro.

Há duas maneiras de insistir em um único centro: ou dogmaticamente, desde dentro de uma tradição; ou como um centro ideal imposto de cima, tal como encontramos nos tratamentos acadêmicos. A própria existência de campos culturais politeístas, no entanto, indica que o primeiro, quando ocorre, não é a última palavra, a menos que a existência do

¹⁹ O debate foi ocasionado por Garfield e Van Norden (2016). Particularmente crítico foi Tampio (2016). Respostas adicionais a Tampio têm aparecido no Indian Philosophy Blog, por exemplo, Mills (2016) e Lele (2016).

politeísmo, novamente, seja considerada essencialmente contingente. Mas, de fato, vemos que os cultos *Bhakti*, por exemplo, mantêm a consideração periférica por muitos outros Deuses além do *īśvara*, o Deus escolhido [para a prática devocional] – ou, melhor, quem os escolheu, e não meramente como uma concessão à prática popular²⁰. Ao contrário, parece antes ser o olhar acadêmico acerca de tais cultos que presume que uma única divindade é diferenciada neste ou naquele objeto devocional, seja como uma questão de diferença meramente humana, seja como “aspectos” de algum ser mais superior.

O politeísmo propriamente entendido não é sobre uma multiplicidade de deuses finitos, mas sobre uma multiplicidade de *Deuses infinitos*. Se este caminho não estiver aberto para a Teologia, então apenas a proliferação de disciplinas “regionais”, nos moldes dos Estudos do Dharma, restaurará o equilíbrio intelectual – tal como, na ausência de uma filosofia multicultural, o estudo da filosofia chinesa, por exemplo, possa ser deixado para os “Institutos Confúcio” financiados pelo governo chinês; mas isso não resolverá o problema da mediação entre essas tradições e discursos. A possibilidade de uma mediação que não é nem redutiva, nem totalizante, continuará a se colocar dentro e entre essas tradições religiosas e filosóficas para quem tiver ouvidos para ouvi-la.

Em conclusão, 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

²⁰ Veja, por exemplo, a maneira na qual o Bhāgavata Purāṇa, dedicado a Viṣṇu, exalta a Shiva (IV, 6, 42-43). Outros louvores a Shiva em contextos Vaiṣṇava são citados por Bryant em 2017, p. 157-158 e no rodapé 127 (p. 590-591) – embora Bryant desvalorize a multiplicidade de *īśvaras* como meros “acidentes de cultura familiar ou regional” (p. 149). / N.T.: O “contexto Vaiṣṇava” ao qual Butler faz referência é ao chamado “Vaishnavismo”, um destes cultos Bhakti cuja figura central de devoção (ou “*īśvara*”) é o conhecido Deus Visnu, especialmente em seus avatares mais conhecidos (Rama e Krishna, por exemplo).

um lado da visão clássica da metafísica, a saber, o de uma ciência aceca dos objetos plurais e divinos enquanto divinos.²¹

Referências

ADLER, Margot. **Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today**. 4th revised edition. New York: Penguin, 2006.

ASSMANN, Jan. **Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism**. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2008.

BRYANT, Edwin F. **Bhakti Yoga: Tales and Teachings from the Bhāgavata Purāna**. New York: North Point, 2017.

BUTLER, Edward P. "The Theological Interpretation of Myth." **The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies** 7.1: 27-41, 2005.

BUTLER, Edward P. "Polycentric Polytheism and the Philosophy of Religion." **The Pomegranate International Journal of Pagan Studies** 10.2: 207-229, 2008.

BUTLER, Edward P. "Polycentric Polytheism." **Witches & Pagans** 32 (June 2016): 37-40.

BUTLER, Edward P. "Two Models of Polytheism," pp. 63-80 in **Ascendant: Modern Essays on Polytheism and Theology**, ed. Michael Hardy (Asheville, NC: Bibliotheca Alexandrina), 2019.

CLIFTON, Chas S. 2006. **Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America**. Lanham, MD: AltaMira, 2006.

DAVIDSEN, Markus Davidsen. "What is Wrong with Pagan Studies?" **Method and Theory in the Study of Religion** 24: 183-199, 2012.

GARFIELD, Jay L. & VAN NORDEN, Bryan W. "If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is." **New York Times**, 5/11/16.

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 983a8. Afirmar a realidade dos objetos de consideração religiosa, assim como Eles são afirmados nas tradições elas mesmas, não deve ser, de forma alguma, entendido como uma liquidação da categoria de "religiões" como tais como objetos de estudo – seja na maneira tal como elas se colocam e são postas pelos seus Deuses como veículos de teofania; ou, como objetos históricos, nas diferentes disciplinas para as quais estas perspectivas são constitutivas.

JANICAUD, Dominique. **Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate.** New York: Fordham University Press, 2000.

LELE, Amod “On al-Ghazālī and the cultural specificity of philosophy,” **Indian Philosophy Blog**, 9/25/16 (<http://indianphilosophyblog.org/2016/09/25/on-al-ghazali-andthe-cultural-specificity-of-philosophy/>, accessed 9/29/16).

MILLS, Ethan. “Where is Philosophy?: A Response to Nicholas Tampio,” **Indian Philosophy Blog**, 9/20/16 (<http://indianphilosophyblog.org/2016/09/20/where-isphilosophy-a-response-to-nicholas-tampio/>, accessed 9/29/16).

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane & PIRONTI, Gabriella. “Many vs. One”, in Esther Eidinow and Julia Kindt, eds. **The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion** (Oxford, UK: Oxford University Press): 39-47, 2015.

TAMPIO, Nicholas. “Not All Things Wise and Good are Philosophy.” **Aeon** 9/13/16 (<https://aeon.co/ideas/not-all-thingswise-and-good-are-philosophy>, accessed 9/28/16).

VAN DER BOSCH. Lourens Peter. **Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities.** Leiden: Brill, 2002.

VERSNEL, H. S. Versnel. **Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology.** Leiden: Brill, 2011.

WHITE, Ethan Doyle. “Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform.” **The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies**, 18.1: 31-59, 2016.

WILKERSON, W. D. Wilkerson. 2014. **Walking with the Gods: Modern People Talk About Deities, Faith, and Recreating Ancient Traditions.** Tulsa: Connaissance Sankofa Media, 2014.