

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NAS FRONTEIRAS:
O HINDU-CRISTIANISMO DE BEDE GRIFFITHS

Por

Angelica Tostes Thomaz

São Bernardo do Campo

Fevereiro de 2019

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NAS FRONTEIRAS:
O HINDU-CRISTIANISMO DE BEDE GRIFFITHS

Por

Angelica Tostes Thomaz

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

Orientadores: Dr. Vitor Chaves de Souza

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

São Bernardo do Campo

Fevereiro de 2019

FICHA CATALOGRÁFICA

T368n Thomaz, Angelica Tostes
Nas fronteiras: o hindu-cristianismo de Bede Griffiths / Angelica Tostes Thomaz -- São Bernardo do Campo, 2019.
209 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Bibliografia

Orientadores: Vitor Chaves de Souza e Claudio de Oliveira Ribeiro.

1. Diálogo inter-religioso 2. Hinduísmo – Cristianismo 3. Pós-colonialismo – Aspectos religiosos 4. Griffiths, Bede, Padre, 1906-1993 – Crítica e interpretação I. Título

CDD 261.2

A dissertação de mestrado sob o título “**Nas Fronteiras: O Hindu-Cristianismo de Bede Griffiths**”, elaborada por **Angelica Tostes Thomaz**, foi defendida e aprovada em 22 de março de 2019, perante banca examinadora composta por **Vitor Chaves de Souza** (Presidente/UMESP), **Helmut Renders** (Titular/UMESP) e **Silas Guerriero** (Titular/PUC-SP).

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza
Orientador e presidente da banca examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Titular na no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião PUC-SP

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de concentração: **Linguagens da Religião**

Linha de pesquisa: **Teologia das Religiões e Cultura**

GRATIDÃO

Gratidão é um sentimento que me traz a memória cada pessoa que encontrei e reencontrei nesses dois anos de mestrado, ou melhor, até mesmo antes de começar essa jornada incrível que é a pesquisa acadêmica. A pesquisa acadêmica é uma aventura a ser desbravada, com obstáculos e superações, as obrigações se tornam prazerosas quando a sim encaramos. E posso dizer, que na minha experiência essa aventura foi de muito bom grado. E claro, nenhuma aventura é vivida sozinha, e para essa tive a ajuda e apoio de diversas redes, guias acadêmicos, movimentos de fé e luta e pessoas queridas.

Redes de apoio: Agradeço ao CNPq pela bolsa integral concedida para esses dois anos de estudo. Agradeço ao *Council for World Mission (CWM)* pela oportunidade de conhecer e estudar na Índia por dois meses, aprofundando meu tema de pesquisa, no programa “*Building Life Affirming Communities: Face to Face with many poor and many faiths in Asia*”. Agradeço ao programa “*Bridging Gaps*” pela oportunidade de estudar em Amsterdam por três meses na *Vrije Universiteit Amsterdam* e *Protestantse Theologische Universiteit*.

Guias acadêmicos: Agradeço ao meu orientador prof. Claudio de Oliveira Ribeiro por toda orientação, suporte, confiança e amizade. Agradeço ao meu orientador prof. Vitor Chaves de Souza, que mesmo antes de se tornar meu orientador, lá em 2016, me ajudou no meu pré-projeto e me incentivou em todo o momento a perseguir a vida acadêmica. E claro, agradeço o apoio em todo esse processo da escrita e das viagens. Agradeço ao prof. Silas Guerriero, que foi o primeiro conhecer esse projeto e me indicou os referências pós-coloniais para essa análise. Agradeço a presença do prof. Helmut Renders e do prof. Lauri Wirth pelas contribuições na banca de qualificação. Agradeço aos professores Joseph Prabhakar Dayam e Gladson Jathanna (*Gurukul Lutheran Theological College*) por abrir minha visão sobre diálogo inter-religioso, margens e teologia dalit. Agradeço ao meu orientador da *VU Amsterdam*, prof. Lourens Minnema, por toda a compreensão sobre orientalismo adquirida nesses três meses de trabalho em

conjunto. Agradeço a prof. Marianne Moyart (*VU Amsterdam*) pela excitante disciplina “*Building Interreligious Relations*” e pelas indicações bibliográficas incríveis que me auxiliaram muito na escrita dessa pesquisa. Agradeço as professoras Kwok Pui-Lan (*Emory University*) e Catherine Cornille (*Boston College*) pelos auxílios quando já estava sem caminhos para essa dissertação. Agradeço ao David J. Stiver (*Graduate Theological Union*) pela disponibilização do Arquivo de Bede Griffiths na *Special Collections Librarian*.

Movimentos de fé e luta: Agradeço ao Coletivo Espiritualidade Libertária, que foi minha escola teológica e política. Agradeço a Rede Ecumênica da Juventude, onde conheci grandes amigos e amigas que me dão esperança nesses tempos caóticos. Agradeço a Igreja Metodista na Mooca pelo suporte e comunhão. Agradeço a *Sangha dos Oblatos do Shantivam* por cada encontro que alimentou a alma e a fé. Agradeço ao *Shantivanam*, o qual faço parte da comunidade de oblatos e oblatas, em especial a Tina Goodchild, secretária geral, pelo apoio e ajuda para obter contatos, artigos e documentos de Griffiths. Agradeço por cada coletivo, igreja, movimento, grupo que estive dialogando, vocês são minha esperança e a razão de tanto estudo.

Pessoas queridas: Agradeço aos meus pais, Cleusa e Thomaz, por compreender minhas escolhas e ausências nesse período e me apoiar. Agradeço a minha irmã Patrícia pelos incentivos e suporte desde sempre. Agradeço as minhas companheiras, teólogas feministas, que sempre me abraçam, animam e me inspiram: Ivone Gebara e Nancy Cardoso. Agradeço aos meus amigos e amigas internacionais, que tive o privilégio e honra de conhecer em 2018. Agradeço aos meus amigos e amigas que, honestamente, dispensam palavras: Igor Esteves, Bruna Turquiai, Daniel Souza, Giovanni Catenaci, Dina Dayal, Fellipe dos Anjos, Bianca Ferrari, Gabriel de Macedo, Guilherme Cavalheri, Renan Porto, Davi Tostes, Lucas Soares, Hannah e Gabriel Gruppi, João Marcos Bigon, Felipe Káyòdé, Adair Neto, Gabriele Tostes, Cleber Baleeiro, Stephen e Mary. E claro, ao meu querido dog, Rino Lino.

Agradeço ao Amor, aquele que dizem se chamar Deus, que se trasveste da humanidade e da natureza, se tornando *queer*. Agradeço à essa potência divina, que é inspiração, para além das sistematizações teológicas, e transborda em graça no cotidiano provável e improvável da vida. Em seus nomes mágicos, desconhecidos aos ouvidos humanos, agradeço. Amém.

“Nunca fui senão uma coisa híbrida Me-
tade céu, metade terra,
Com a luz de Mira-Celi dentro das duas
órbitas.”
(Jorge de Lima)

Ao Claudio de Oliveira Ribeiro e aos oblatos e oblatas do Shantivanam em todo o mundo

Esta pesquisa foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)

THOMAZ, Angelica Tostes. *Nas Fronteiras: O Hindu-Cristianismo de Bede Griffiths*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2019. SSS p.

RESUMO

Essa pesquisa tem o objetivo de descrever a experiência inter-religiosa do padre inglês Bede Griffiths (1906-1993) e analisar suas obras sobre o diálogo hindu-cristão, produzidas a partir desse encontro. Tal experiência será compreendida a partir de apontamentos dos estudos culturais pós-coloniais com conceitos de “fronteiras”, “entrelugares”, “margens”, propostos por Homi Bhabha. A vida de Griffiths possibilitou novos caminhos para o diálogo inter-religioso. Será analisado o diálogo hindu-cristão construído até aqui e buscará os novos horizontes pós-coloniais para tal diálogo. Espera-se, então, demonstrar o quão essa experiência de vida foi significativa para um diálogo inter-religioso hindu-cristão e aspirar outras possibilidades através da vivência de Griffiths. Neste aspecto, a pesquisa procura, sem desmerecer o legado de Griffiths, levantar perguntas das práticas e conceitos coloniais que giram em torno do diálogo inter-religioso hindu-cristão e pensar em como é possível subverter e transgredir essa maneira, com resquícios em certo sentido elitistas, de fazer diálogo inter-religioso

Palavras-chave: Bede Griffiths. Diálogo inter-religioso. Hinduísmo. Cristianismo. Fronteiras. Pós-colonialismo.

THOMAZ, **Angelica Tostes**. *On the borders: Hindu-Christianity of Bede Griffiths*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2019. SSS p.

ABSTRACT

This research aims at describing Father Bede Griffiths's (1906-1993) inter-religious experience and analysing his work on the hindu-christian dialogue according to his view. His experience is understood from a post-colonial perspective on social studies and the concepts of "borders", "inbetweenness!" and margins as proposed by Homi Bhabha. Griffiths's life has allowed new paths to the inter-religious discourse. The hindu-christian dialogue built so far will be analysed and search for new post-colonial horizons. This article also aims at showing how his experience was meaningful to the hindu-christian interreligious dialogue and achieving new possibilities through Griffiths's experience.

Key-words: Bede Griffiths. Interreligious Dialogue. Hinduism. Christianity. Borders. Post-colonialism.

Sumário

<i>Por onde andei...</i>	16
Introdução	28
Cronologia da vida de Bede Griffiths	33
Capítulo I Os caminhos de um hindu-cristianismo católico	36
1.1 Os eremitas de Saccidananda: Jules Monchanin e Henri Le Saux	37
1.1.1 Cristianismo católico na Índia	37
1.1.2 Francisco Xavier	41
1.1.3 Roberto de Nobili.....	41
1.2 Ashram Shantivam – a Montanha da Paz é estabelecida	43
1.2.1 Jules Monchanin (Swami Paramarubianandam).....	43
1.2.2 Henri Le Saux (Swami Abhishiktânanda)	48
1.2.3 Saccidananda Ashram: costurando um hindu-cristianismo	52
1.2.3.1 O dia-a-dia do Shantivanam	56
1.2.3.2 Arquitetura do Shantivanam	61
1.2.3.3 Concílio do Vaticano II e a recepção para o Shantivanam	69
Capítulo II: De um estudante inglês a um guru hindu-cristão: Bede Griffiths	73
2.1 Os caminhos da poesia (1906-1930)	74
2.2 Os caminhos da religião (1931-1954)	81
2.3 Os caminhos da Índia (1955-1993)	88
Capítulo III Nos passos do guru: as negociações do mestre	99
3.1 A teologia dos entre-lugares	101
3.1.1 As negociações fronteiriças.....	104
3.1.2 Identidade na fronteira	106
3.2 Para além dos símbolos	109
3.2.1 Teoria do símbolo religioso e suas influências	110
3.2.1.1 O impacto da Índia	115
3.2.2 Noções de polidoxia em Bede Griffiths	118
3.2.3 Diálogo inter-religioso e a Teologia das Religiões	120
3.2.3.1 Cristo como símbolo do diálogo inter-religioso.....	121
3.3 Advaita e Saccidananda: por um advaita cristão	124
3.3.1 Compreendendo o <i>advaita</i>	125

3.3.1.1 Traços iniciais do <i>advaita</i> (-1931).....	126
3.3.1.2 Primeiras articulações advaiticas (1931-1968).....	127
3.3.1.3 Formulações criativas para um <i>advaita</i> cristão (1968-1990).....	131
3.3.1.4 Vivendo o <i>advaita</i> (1990-1993).....	137
3.3.1.5 Saccidananda e suas concepções.....	139
3.4 Crítica à modernidade.....	141
3.4.1 Conhecimento, ciência e dualidade.....	142
3.4.2 Ação e não-ação, o desafio da religião.....	145
3.5 O feminino e sexualidade.....	146
3.5.1 As mulheres e dimensão feminina.....	147
3.5.2 Tantra e suas influências.....	150
3.5.3 As diferentes formas de amar.....	152
Capítulo IV Além do guru: por um diálogo hindu-cristão pós-colonial.....	160
4.1 Ocidente e Oriente: Orientalismos e o misticismo oriental.....	161
4.1.1 Orientalismo e suas histórias... ..	163
4.1.2 Religião como uma construção do Ocidente: O místico Oriente.....	167
4.1.3 O romantismo e a Índia: a poesia inglesa.....	171
4.1.4 Griffiths e o “Casamento do Oriente com o Ocidente”.....	173
4.2 Bede Griffiths: um homem de seu tempo... ..	176
4.2.1 Influência junguiana na teologia de Griffiths.....	177
4.3 Horizontes para um diálogo hindu-cristão pós-colonial.....	180
4.3.1 A quem se destina a mesa inter-religiosa? A identidade fixa e as elites.....	181
4.3.2 Múltipla pertença religiosa: onde eu me sento à mesa?.....	186
Considerações finais: Reflexões para um diálogo hindu-cristão além das fronteiras	190
Bibliografia.....	194
Lista de Ilustrações.....	205
Apêndice I.....	207

Por onde andei...

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente

Martin Heidegger

Eu tive que começar essa breve autobiografia com a primeira frase que lemos quando abrimos a introdução do livro de Homi Bhabha, *O Local da Cultura*. Até é um pouco engraçado, visto que autor é um dos meus grandes referências teóricos – e talvez não seja apenas um referencial teórico, mas um referencial. Utilizamos as linguagens áridas da academia e nos distanciamos do que realmente nos é referencial, não teórico, mas – se posso assim dizer – de vida. Faço coro com Nietzsche: gosto de escritos feitos com sangue. Não gosto de escrever coisas que não correm em mim, que não me faz pulsar. Por isso, faz sentido que a frase de abertura seja de uma referência: minha pesquisa pulsa em mim.

**

Nasci em São Paulo – cidade caoticamente bela – no dia 24 de outubro de 1993. Minhas irmãs escolheram meu nome: Angelica. Já o nome delas foram meus pais mesmo. Meu pai se chama José, mas todos o chamam de Thomaz. Minha mãe se chama Cleusa e a chamam de Cleusa mesmo. Minha irmã mais velha se chama Gabrielle e a do meio Patricia. Somos uma família desajustada – como todas – mas ainda sim uma família, que entre trancos e barrancos, permanece unida.

Minha infância não foi a das mais fáceis. De família pobre nasci e cresci na Vila Formosa. Lembro-me da nossa casa: “um cômodo e cozinha”, como diziam os antigos. Tinha também uma laje bem grande que eu tinha medo de andar por lá – e ainda tenho medo de altura. As brincadeiras da infância eram variadas: empinar sacola na laje, teatro ouvindo um instrumental de “besame mucho”, escritório com a papelada que meu pai dava para nós... de longe a brincadeira que mais gostava era a de detetive:

desvendar mistérios – talvez por isso tenha feito teologia! Adoro brincar de detetive do divino. Ele se esconde e eu o procuro, numa eterna brincadeira de desencontros.

A religião sempre esteve presente na minha vida. Nasci católica, mas com três anos meus pais começaram a frequentar uma igreja evangélica. Meu pai sempre comprava livros sobre religião, fui me encantando daí. Pegava os livros de temáticas mais variadas e ficava fascinada pelas histórias, teorias, principalmente quando se tratava de ocultismo. Já disse que gosto de mistério.

Estudei meu ensino fundamental em uma escola na Vila Santa Isabel a qual devo muito pela minha formação: E.M.E.F. Bartolomeu Lourenço de Gusmão. Aprendi a questionar com os professores e professoras que tive lá, e alguns são amigos e amigas até hoje. Sempre fui muito incentivada a ler na escola, que apesar de ser pública e ter muitas deficiências, na medida que podiam nos dava um ensino questionador.

Gosto do mistério. Quando criança apenas lia livros sobre mistério. Mistério do relógio na parede. Mistério das aranhas verdes. Mistério da coroa imperial. Mistério no museu imperial. Entre tantos outros que levavam o título mistério na capa. Lia também livros de diversas mitologias. Egípcia. Grega. Nórdica. O mistério sempre me cercou. Por isso tropecei na teologia. Penso eu que a teologia deveria ser a apreciação do mistério-impossível-de-desvendar. Pensar nessa palavra meio estranha e torta, com tantos usos e desusos, e reduzir seus inúmeros significados é de um mal-gosto e desonestidade sem igual. O que significa deus? Eu sei lá. Se acredito em algum deus, é em um deus-mistério. Deus dos místicos e místicas. Da nuvem do não-saber. Deus-vazio. Deus-oco. Deus que se esconde tão bem dentro de mim que é esquecido. Quero cada vez mais esquecer deus para poder amá-la. Gosto do mistério. Esse anseio pelo novo. Pela surpresa. Pelo inesperado. Encontrar esse deus-vazio nas multidões de pensamentos que habitam em mim é realmente uma surpresa. Quero que a teologia se encantasse tanto pelos mistérios quanto a pequena Angelica nas bibliotecas da escola anos atrás. Penso que o mistério trará beleza e vida para esse vale de ossos secos dos livros teológicos-acadêmicos-sem-poesia. Celebro o mistério da vida e deus simplesmente vivendo o mistério.

**

Nas férias entre o oitavo ano e o primeiro colegial, minha mãe começou a trabalhar em uma biblioteca de um colégio particular. Nunca me esquecerei dessas férias: as férias que mergulhei na literatura inglesa. Enfrentei piratas com Robert Louis Stevenson, me angustiei com Emily Brontë, li e reli Oscar Wilde, me apaixonei por Jane Austen. Outro autor que mergulhei foi Jostein Gaarder: o Mundo de Sofia foi importantíssimo para mim! Lia cada filósofo mencionado e já iniciava minha carreira como pesquisadora: jogava os nomes e mais nomes no Google e me interessava ainda mais pelo saber, pelo mistério.

Meu primeiro ano de ensino médio foi em um colégio estadual na zona leste. Um ano difícil. Por mais que minha antiga escola era pública, ela tinha um ensino ótimo. Lá sofri da carência do aprendizado. Mergulhei ainda mais nos livros, mas agora era literatura francesa Victor Hugo, os poetas malditos: Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud Paul Verlaine. No meu segundo ano de ensino médio minha mãe começa a trabalhar em um colégio particular, Colégio Lumière, e ganhei uma bolsa para estudar lá. Tive que me esforçar um bocado para acompanhar o ritmo de estudos, principalmente se tratando das exatas. Tudo ocorreu bem. Entretanto, vivi na minha pele a desigualdade do ensino no Brasil. Foi surreal perceber como o acesso ao conhecimento é um privilégio de poucos.

Em 2010, último ano do médio, tenho uma experiência mística e decido seguir aquele que ainda me inspira até hoje, Jesus. Uma decisão muito racionalmente mística, diria. Lembro que nessa oração havia dito: “que eu tenha fome de conhecimento de Ti”.

Termo meu ensino médio. Não vou para a universidade. Havia passado na primeira fase em filosofia na USP, mas decido não fazer a segunda fase: preciso trabalhar. O curso de filosofia da USP era oferecido apenas de tarde e não haveria jeitos de me manter financeiramente. Decidi. Não fiz.

Estamos em 2011. Começo a trabalhar em um escritório como recepcionista. Ganho meu dinheirinho. Primeiro trabalho aos 17 anos. Consigo conquistar minhas coisas: câmeras analógicas. E foi em 2011 que leio a Bíblia inteira pela primeira vez - no trabalho. O trabalho não era ruim, não tinha muita demanda, trabalhava com a minha irmã, meus chefes eram ótimos e os colegas de trabalho também. Entretanto, uma

alma livre sufoca em um ambiente de escritório. E por esse motivo decido me inscrever em um curso de teatro.

O teatro na minha vida teve um papel muito importante no desenvolvimento de quem eu sou, na minha desenvoltura em público. Muito mais que isso, na minha criatividade, na maneira que escrevo meus textos. “Sou uma pedra”. Aprendi a ser pedra no teatro. A ser árvore, dançarina, rainha, ladra. Aprendi a ser vento, pó, nada. Uma leitura muito importante nesse período foi a de Samuel Beckett: Após meu trabalho ia até a Fnac da Av. Paulista ler as obras de Beckett (livros da Cosac Naify sempre foram muito caros). Dias Felizes, Fim da Partida e o clássico Esperando Godot. A arte me salvou! A arte me salva. Nas costuras de quem eu me tornei as linhas artísticas sempre me entrelaçaram. Minha irmã uma vez me deu uma caneca que ela disser ser minha cara. Estava escrito nela: “Sou um artista, mas não me pergunte o porquê”.

**

*Desde pequena, fui educada a olhar a Bíblia como um
Texto Sagrado: Sagradas Escrituras em absoluto.
Desde pequena, fui educada a pensar que a Bíblia era o Texto
Sagrado: a única Sagrada Escritura.
Desde pequena, fui educada a acreditar que a Bíblia era o Texto
Normativo, o único Texto Normativo.
[...]
E neste mundo onde aportei, descobri que existem outros Textos
Sagrados, tão Sagrados quanto o nosso. Textos Sagrados não
escritos, textos Sagrados contados, cantados, mantidos na me-
mória da tradição oral, mantidos na memória das lendas e dos
mitos.*

Tea Frigerio, 2016

Minha formação religiosa veio de uma igreja pentecostal na zona leste. Cresci, entre idas e vindas, na Comunidade da Graça Sede. Falar da minha experiência com a igreja seria um capítulo sobre hierarquia, manipulação e controle. Então, resumirei em poucos pontos tal experiência. Aprendi coisas boas: em como ser e não ser igreja. Fiz amigos incríveis lá. Porém, após viver intensamente a igreja desde 2010, servindo,

liderando grupos de jovens, rompo com a igreja após inúmeros problemas relacionados a maneira de se liderar.

Um casal de amigos foi crucial para ser quem eu sou. Começo a trabalhar com eles em um projeto de moda infantil em 2012, e eles me incentivam e me ajudam financeiramente para que faça a graduação em teologia. Em 2013 entro na teologia na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Estar em um ambiente universitário me fez muito bem, pude crescer, aprender muito. E foi uma realização de um sonho cursar e pagar minha universidade.

O ano de 2013 foi turbulento. Problemas familiares, problemas na igreja. O ano catártico em que tudo desmorona, tudo quebra, tudo se torna em cinzas. Ano de 2013 foi o ano que comecei a estudar o Movimento Hare Krishna. No hinduísmo temos a Trimúrti, representada por Brahma, Vishnu e Shiva, respectivamente: criação, sustentação e destruição. São os processos naturais de tudo. É necessário para que seja mantido o equilíbrio - mesmo quando tudo pareça estar em desequilíbrio. Tudo se desequilibrou para encontrar o equilíbrio depois. Em 2013 Shiva apareceu com Kali e fez uma dança, uma dança sem sons, em que tudo o que era maya (ilusão) foi destruído.

Passo no processo de iniciação científica e começo sistematicamente minha pesquisa com o Movimento Hare Krishna. Como caí nesse tema? Os deuses e deusas gostam de costurar linhas douradas e inesperadas na nossa história, e assim foi comigo. Desde 2013 minha professora de antropologia, Dra. Lídice Meyer, me incentivou a fazer iniciação científica. Mas ainda não tinha uma temática e estava pensando quanto a isso, queria algo que me desafiasse. Em uma tarde de terça-feira resolvo ir ao MASP antes de ir para a Universidade. Entro, e logo na primeira obra começo a conversar com dois jovens sobre o que estávamos vendo. E eles me chamam para tomar alguma coisa na rua Augusta. Raphael e Luciana. Conversamos bastante naquela tarde. Luciana é vegana, e estava partilhando sobre o veganismo e comentou de um restaurante muito gostoso que ficava próximo ao parque Aclimação. Tal restaurante era um centro cultural e um templo Hare Krishna. Bingo! Foi isso. Esse simples encontro inesperado mudou os rumos da minha vida acadêmica e espiritual.

Chamo 2014 o ano de Brahman: o ano da criação. Os destroços de 2013 ainda estavam presentes e precisava tomar algumas atitudes perante eles: saída oficial da

igreja foi o primeiro passo. E pude pela primeira vez lidar com a liberdade, que é ao mesmo tempo fascinante e assustadora. Em diálogos com o Movimento Hare Krishna e com um amigo budista pude construir, criar uma nova espiritualidade, um novo ser-angelica. Foi um ano de inúmeras desconstruções com os processos de desescolarização de Ana Thomaz e Ivan Illich; o ano que me formei politicamente com os escritos anarquistas de Emma Goldman, Élisee Reclus, Piotr Kropotkin, Érico Malatesta, Bakunin, Maria Lacerda de Moura; ano de ter uma experiência com Krishna através do Bhagavad-Gita.

**

Minha vida acadêmica na Universidade Presbiteriana Mackenzie foi de grande valia. Fiz duas iniciações científicas, participei de dois grupos de pesquisa, ganhei bolsas de estudo, e pude começar a vivenciar minha paixão: pesquisa. Minha primeira iniciação científica, orientada pela Prof. Dra. Lidice Meyer, foi sobre “As estratégias missionárias no Movimento Hare Krishna Vrinda na cidade de São Paulo”, abordei toda a trajetória do MHK, resgatei a história da Missão Vrinda e expus a maneira da qual a religião se propagava em São Paulo. Minha segunda iniciação científica, orientada pela Prof. Dra. Suzana Ramos Coutinho, foi “A fotografia como linguagem religiosa no MHK Vrinda”, na qual foi abordado a importância da imagem para a religião desde sua fundação, a linguagem religiosa por imagens e como o MHK lida com essa questão nos rituais que envolvem fotografias de gurus ou imagens das deidades. Eu me envolvi em um grupo de pesquisa coordenado pela Dra. Suzana Ramos Coutinho que trabalhava com a temática de imigração dos haitianos em São Paulo.

**

Uma vez escrevi um texto com o título: “Sem Krishna eu não poderia ser cristã”, inspirado na obra de Paul Knitter “Without Buddha I Could Not be a Christian”. Em 2013 comecei a estudar o Movimento Hare Krishna na minha graduação em teologia. Em meio a processos difíceis que passava na minha ex-igreja naquele momento, as idas ao templo se tornaram meu alimento espiritual. Li, então, pela primeira vez o Bhagavad-Gita, um dos principais livros sagrados do movimento, alvo de músicas, poemas, artes plásticas, inspiração de Mahatma Gandhi e de uma beleza poética infindável.

Vivendo uma longa “noite escura da alma”, o Bhagavad-Gita veio como um raio de luz, iluminando e dando novas perspectivas para a minha fé cristã. A primeira versão que li foi a tradução com comentários do Gandhi, que ele escreveu enquanto estava na prisão. E confesso que a leitura foi me gerando algo inexplicável. Quanto mais eu lia mais eu encontrava, nas palavras de Bede Griffiths, o outro lado da minha alma.

Costumo dizer para meus amigos e conhecidos: “Foi o Krishna que me trouxe de volta ao cristianismo”. Toda essa leitura da Gita e das Upanishads foram me trazendo de volta a minha tradição, pois eu encontrava em cada verso, cada mantra, cada prasada (alimento sagrado), o amor divino. Amor esse que conheci na tradição cristã na figura de Jesus Cristo, o verbo encarnado. O mistério da encarnação não se prende as categorias da religião institucional. Como bem lembra o filósofo Vattimo:

A encarnação de Deus em Jesus Cristo [para Luigi Pareyson], longe de desmentir ou tornar ilegítimo os mitos das outras religiões, é uma sua, ainda que implícita, autorização. É justamente porque o Deus cristão se encarna em Jesus que se torna possível pensarmos Deus também sob a forma de um outro ser natural, como acontece em tantas mitologias não-cristãs (VATTIMO, 2004, p. 40).

Através do caminho da meditação e recitação dos mantras conheci a meditação cristã, o que me aproximou ainda mais do cristianismo. Pude ler e reler os pais e mães da igreja, livros sobre a oração do coração, até que encontrei o meu Guruji Dayananda, ou como é conhecido no Ocidente, Padre Bede Griffiths. Seu maravilhoso livro Rio de Compaixão – um comentário cristão ao Bhagavad-Gita. Que espetacular ter encontrado alguém que teve essa mesma sensação que eu! Lia lentamente o Bhagavad-Gita e os comentários do padre Bede Griffiths, como quem degusta seu prato preferido, saboreava cada palavra e reflexão a luz do cristianismo. Algo novo estava sendo gerado em mim.

Ter conhecido os escritos de padre Bede Griffiths foi como um ponto de equilíbrio em toda essa experiência que estava vivendo. Estudei teologia em uma universidade muito conservadora, portanto, eu não tinha o vocabulário de “múltiplas-pertenças religiosas”, “pluralismo religiosa”, “diálogo interfé”, na verdade tudo isso tinha um peso muito negativo. Então, quando encontro alguém que já tinha trilhado aquilo que estava vivendo foi como um refrigerio na alma.

E a partir dessa leitura, “saio do armário” e assumo minha inter-religiosidade, minha experiência com Cristo e Krishna. E passo a me dedicar ao diálogo inter-religioso e me proponho a tornar conhecido a vida e obra de Bede Griffiths, reconhecendo os limites de sua teologia, mas valorizando toda a experiência mística que tanto inspira minha trajetória como teóloga. Eu me torno oblata beneditina calverdolense ligada ao Shantivanam, mosteiro guiado por Bede Griffiths por anos, e tomo os votos de ser uma pacificadora entre as religiões e promover o diálogo inter-religioso.

O encontro das religiões tem uma indispensável dimensão experiencial e mística. Sem uma certa experiência que transcende o reino mental, sem um certo elemento místico na própria vida, não se pode esperar superar o particularismo da própria religiosidade, e menos ainda ampliá-la e aprofundá-la, ao ser defrontado com uma experiência humana diferente. (PANNIKAR, 1996, p. 156)

**

Termino minha graduação em 2015, desempregada, sem dinheiro para uma pós-graduação, como todo recém-formado. Começo a trabalhar em um colégio para me sustentar e com o objetivo de guardar dinheiro para a matrícula do mestrado, caso passasse. Obviamente, assim como no meu primeiro emprego, o ambiente fechado de atendimento começou a me sufocar. Precisava criar estratégias de sobrevivência.

Incentivada por um amigo, no ano de 2015, iniciei um blog chamado “angeli-quisses”, no qual eu postava minhas referências de arte, música, filmes. Porém, em 2016 ele se torna minha estratégia de sobrevivência! Passo a escrever reflexões teológicas a partir do meu corpo, da minha espiritualidade, das questões do meu cotidiano. Ao mesmo tempo estava bebendo de outras fontes teológicas das quais não tive contato na universidade: teologia feminista, teologia queer, teologia da morte de Deus. E tudo isso foi borbulhando e gerando novas reflexões e pensamentos.

Muito do que tenho conquistado na minha vida como teóloga e como acadêmica é devido as minhas publicações no meu blog, Angeli-quisses. E foi através de que conheci pessoas legais, como a professora Magali Cunha, Ivoni Reimer, Nancy Cardoso, o professor Claudio Ribeiro, que mais tarde veio a ser o meu orientador.

Eu me envolvi com o Coletivo Espiritualidade Libertária e a Rede Ecumênica da Juventude. Milito nesses movimentos há alguns anos e sou desafiada por eles a todo instante.

Além dos movimentos, há pessoas que marcaram e marcam minha trajetória, como a teóloga Ivone Gebara. Beber das águas da teologia feminista direto na fonte, nos chás, nas conversas, nas idas ao teatro. Uma relação que tem sido construída na base de afeto e luta. E desde então, me acompanha em todos os sentidos da vida.

Em 2017 entro no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, pesquisando a vida e obra de padre Bede Griffiths e as sendas do diálogo inter-religioso que ele trilhou e deixou rastros para seguirmos. Muita coisa aconteceu, muitas águas rolaram. E tudo sob orientação e acompanhamento do professor Claudio, a quem hoje eu dedico essa pesquisa, e que por perseguição e injustiça da UMESP foi desligado sem qualquer justificativa plausível.

Como diz o mantra budista “om mani padme hum” – da lama nasce a flor de lótus. No final de 2017, com toda confusão que se acometeu a Universidade Metodista de São Paulo, toda tristeza e caos que se estabeleceu, eis que recebo uma boa nova para dar um ânimo novo para as minhas pesquisas: eu iria para a Índia.

**

Em dezembro de 2017 recebo notícia que passei em um processo seletivo de um curso sobre pluralismo religioso e enfrentamento da pobreza na Ásia, financiado pelo Council for World Mission. O programa se chama “Building Life Affirming Communities: Face to Face with the many poor and many faiths in Asia”. Com todos os custos pagos pelo CWM pude vivenciar o país que tanto amo e me identifico por um mês e meio, de 12 de fevereiro à 24 de março de 2018.

Esse curso foi realizado no Henry Martyn Institute – International Center for Research, Interfaith Relations and Reconciliation. Localizado em: Hyderabad, Índia. Henry Martyn Institute é um centro de estudo de excelência nas temáticas de diálogo inter-religioso e estudos da religião. Não é apenas um discurso sobre diálogo inter-religioso, lá vemos a dinâmica do tema acontecendo entre os próprios funcionários do HMI. A pluralidade e harmonia de diferentes religiões trabalhando juntas para uma educação teológica que promova a paz.

Foram seis semanas intensivas de estudo, com excelentes acadêmicos e acadêmicas da área de Teologia e Ciências da Religião das diversas universidades da

Índia. Nós tivemos aulas com temáticas de diálogo interfé e bíblia, múltipla pertença religiosa, entendendo conflitos, contexto e constituição da Índia, repensando a teologia das religiões a partir das margens, gênero e religião na Índia, justiça ecológica, entre outros assuntos de extrema importância para a contemporaneidade. Os professores e professoras que tivemos eram de diferentes religiões: cristãos, hindus, mulçumanos. Passamos uma semana em Chennai do Sínodo da Igreja do Sul da Índia (CSI) e pudemos conhecer a realidade das igrejas cristãs na Índia.

Para completar os estudos acadêmicos visitamos comunidades locais em Chennai e Hyderabad, centros sociais como o Aman Shanti Community Center e Bharosa - Support Centre For Women & Children.

Foram marcantes as vivências inter-religiosas que tivemos ao visitar templos de diversas tradições, como: Ramakrishna Math Hyderabad (tradição hindu), Buddha Vihar (tradição budista), Gurudwara (sikhismo), Brahma Kumaris Center (tradição hindu), mesquitas. Pude conversar com os fiéis e líderes religiosos, aprender a sabedoria das diversas tradições religiosas, exercitar a escuta e o respeito.

Quando eu estava no Ramakrishna Math, em Hyderabad, perguntei ao Swami Bodhamayananda: “qual o maior ensinamento do Bhagavad-gita?”. Ele me respondeu três coisas:

“De onde provém esse inerte desalento, ó Arjuna, neste momento, o momento de prova? Homens fortes não conhecem desalento, ó Arjuna, pois isso não lhes confere nem o céu nem a terra. Não caia em fraqueza degradante, pois isso não faz com que um homem seja homem. Livra-te desse ignóbil desânimo e eleva-te como o fogo que fulmina tudo o que lhe está à frente.” BG 2:1,2

A primeira delas é quando Krishna chama a censura Arjuna pelo seu desânimo, inerte desalento, fraqueza degradante. Krishna nos sacode para sairmos da inércia, acordarmos do nosso sono, de maya, daquilo que é ilusão, poeira, névoa. E assim podemos agir conforme a nossa vocação.

“Então, sua alma é uma lamparina cuja luz é firme, por arde em um abrigo onde não sopram ventos” BG 6:19

A segunda coisa é quando estamos em harmonia somos como essa lamparina que não oscila, lamparina sem ventos, reta, concentrada em simplesmente ser lamparina. Ser uma consigo mesma é ser essa luz firme. Deus mora entre nossos olhos. Isto és tu. O mistério do universo aponta para dentro, diz o poeta.

“O que quer que você faça, ou coma, ou doe, ou oferte em adoração, que seja uma oferenda para mim; e o que qualquer austeridade que você realize, faça como uma oferenda a mim” BG 9:27

Terceiro ponto é fazer tudo para Deus. Deus é amor. Então, fazer tudo para que o amor abunde no mundo. Se tudo o que fizermos for com amor e por amor não oscilaremos com os frutos. O amor é desapego. É equanimidade. É o caminho do meio ensinado por Buda.

Uma coisa aprendi: nenhum livro, estudo ou relato consegue exprimir o que é pisar de corpo e alma em um país tão místico e ambíguo quanto a Índia. E que o diálogo hindu-cristão não é feito pelas altas castas e elites cristãs, mas pelas pessoas comuns que constroem no cotidiano suas relações interfés. Uma certeza tenho: meu amor por esse país, cultura e religião apenas cresceu.

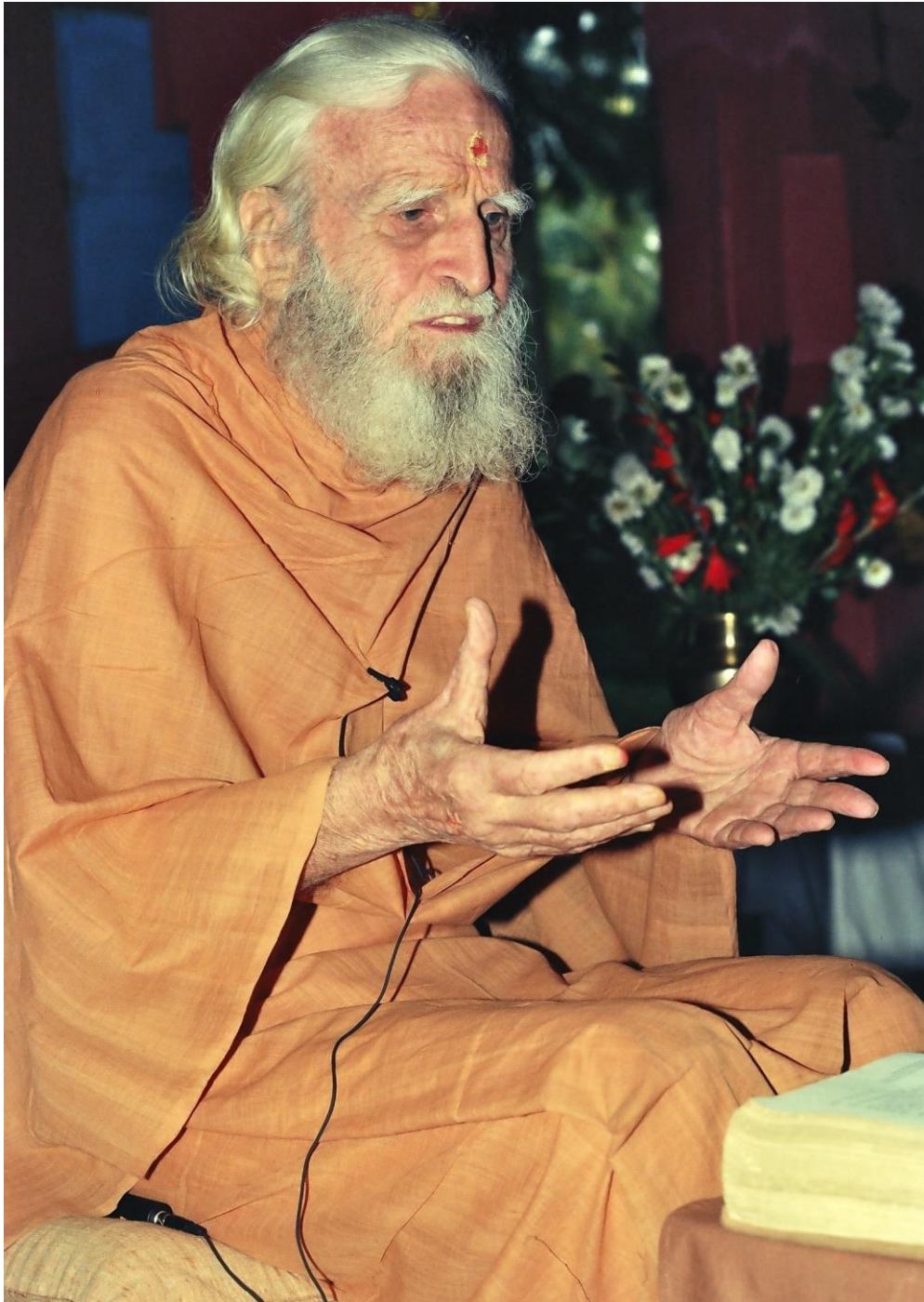


Figura 1. Bede Griffiths

INTRODUÇÃO

It is no longer a question of a Christian going about to convert others to the faith, but of each one being ready to listen to the other and so to grow together in mutual understanding

Bede Griffiths

Em um contexto de construção de muros criar pontes é um ato necessário. O mundo tem vivido tempos sombrios, nos quais a violência, ódio e intolerância têm se tornado norma. A aversão do diferente tem promovido ações violentas de negação da liberdade de ser no mundo. Esse discurso de ódio tem tomado as diversas camadas da sociedade, incluindo a religião. O campo da religião se transformou em uma batalha das “certezas” gerando mais muros, mais divisões e menos diálogo. No lugar de partilha dos pontos comuns, as religiões insistem em focar nas diferenças de crenças e ritos, dando espaço para que grupos fundamentalistas de diversas tradições destilem intolerância daqueles que não pertencem a mesma “ortodoxia”.

A religião confinou seus fiéis a experiências restritas, e aqueles e aquelas que se aventuram e se aventuraram em caminhos diversos são considerados divergentes da Tradição, hereges, não-pertencentes mais a religião. O caminho da mística é uma peregrinação daqueles e daquelas que entendem que a experiência divina não está presa à uma forma cultural e religiosa. É preciso caminhar.

Nesses caminhos dos encontros um novo se faz, novos mapas são encontrados, novos temperos, sabores e saberes se somam, e proporcionam a oportunidade de partilhar os caminhos já percorridos, receitas já testadas, temperos da terra onde se partiu. Uma troca riquíssima acontece quando os caminhantes se encontram e se abrem para uma convivência significativa. Nessa mesa de sabores os saberes são adquiridos, a partilha é feita, a degustação do novo é uma explosão no paladar, é necessário a atenção as texturas, a ardência, como tudo se entrelaça em um sabor inexplicável, é possível sentir cada tempero, cada ingrediente, tudo o que é preciso é de atenção. É o respeito por estar diante de um novo prato colorido e delicioso, a *prasāda* – graça de Deus, experimentada pela boca e que alimenta o espírito.

Ao entrar no território do diálogo inter-religioso é necessário “tirar as sandálias dos pés” em respeito aos lugares sagrados do coração. Participar dessa mesa inter-religiosa é celebrar as diferentes cores e sabores religiosos, tudo com o respeito do chão sagrado do outro. Essa tarefa se torna importante em um momento em que as diferenças não são celebradas, mas são reprimidas e violentadas. Dar a visibilidade às pessoas, grupos, ações que alimentam essa celebração da diferença, da pluralidade é um ato de resistência contra as políticas de violência e exclusão.

**

Contraditoriamente, os processos de globalização têm facilitado trocas significativas entre as tradições religiosas. Textos sagrados são facilmente encontrados através da internet, grupos de discussão, vídeos sobre outras formas de espiritualidades, estão ao alcance de um clique. Então, é introduzido novos conceitos, como “as noções de desterritorialização, dispersão e hibridismo dentro de uma cultura global de certa maneira sem raízes e contextos fixos” (WALTER, 2008, p. 38). E através desse processo as identidades religiosas passam por adaptações e reformas.

Figura importante para o campo de estudo de diálogo inter-religioso é o monge e também padre beneditino chamado Bede Griffiths. E trazer sua vida e obra para a discussão é fazer memória daqueles e daquelas que tem se dedicado a construção de

pontes no lugar de muros entre as tradições, como Jules Monchanin, Henri Le Saux, Raimon Pan-nikar, Thomas Merton, Wesley Ariarajah, Inderjit Bhogal.

Bede Griffiths foi uma ponte viva e um expoente no diálogo inter-religioso entre hinduísmo e cristianismo, e essa pesquisa tem como o objetivo investigar a relevância de seus escritos para a Teologia das Religiões e estudos sobre diálogo inter-religioso.

**

No primeiro capítulo será trabalhado aspectos do contexto histórico do cristianismo da Índia e o movimento dos Ashrams (mosteiros na tradição hindu) cristãos, uma breve biografia dos fundadores do Ashram Shantivanam. Ressaltamos a importância de entender onde Griffiths se inseriu e começou a vivenciar as experiências de diálogo inter-religioso na prática, passando posteriormente, a teorizá-las. Portanto, será apresentado o contexto do cristianismo na Índia e os processos de enculturação e tradução dos primeiros missionários cristãos em solo indiano, como destaque para nomes como Roberto de Nobili. Conterá com uma breve biografia dos padres franceses Jules Monchanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973) para que seja compreendido os movimentos que deram início ao Shantivanam Ashram, para que assim sejam apresentado o contexto histórico e a fundação do Saccidananda Ashram, conhecido como Shantivanam. É importante salientar que a experiência do Shantivanam e das suas práticas de rituais híbridas antecedem ao Concílio do Vaticano II, que marcam a abertura da Igreja Católica ao diálogo inter-religioso, reconhecendo em outras religiões o Sagrado. Será mostrado as práticas rituais diária do Shantivanam, as principais orações, meditações, leituras e bhajans (cânticos devocionais).

No segundo capítulo será descrito a trajetória de Bede Griffiths e seus caminhos. Será traçada as três sendas percorridas pelo padre Griffiths: i) “os caminhos da poesia” é a fase que compreende sua infância até os anos posteriores a seus estudos em Oxford, de 1906 a 1930, sua amizade com o teólogo protestante C.S. Lewis, que foi seu orientador nos estudos literários em Oxford, e vivência com os amigos Hugh Waltherman e Martyn Skinner em Eastington; ii) “Os caminhos da religião” aborda a volta de Bede Griffiths para casa, seu envolvimento e serviço à comunidade com a Igreja da Inglaterra, sua decisão de se tornar católico e a acolhida de Igreja Católica Romana. Esse período

se inicia em 1931 até 1954, ano que publica sua primeira autobiografia chamada *The Golden String*; iii) “Os caminhos da Índia”, fase que aborda toda sua estadia na Índia até os últimos dias, com seu falecimento em 1993. Abordará sua chegada à Índia, a fundação do Kurisumala Ashram em 1958, publicações de diversos ensaios e artigos, e o convite e o aceite do desafio de reviver o Shantivanam, fundado pelos padres Jules Monchanin e Henri Le Saux.

No terceiro capítulo analisaremos a teologia dos entre-lugares de Bede Griffiths. Aqui utilizamos o conceito de Homi Bhabha dos entre-lugares, assim como o conceito de margem e fronteira. É na fronteira do Hinduísmo e Cristianismo que Griffiths se estabelece, nesse entre-lugar, lugar de encontros e transformações. E é nessas encruzilhadas que a questão dos símbolos aparece. Como Bede Griffiths enxerga a questão dos símbolos religiosos? Griffiths acredita que é preciso transcendê-los, que para alcançar o mistério do Sagrado é preciso ir além dos símbolos. As categorias mais usadas por Bede Griffiths em seu pensamento são emprestadas dos sistemas do Vedanda: 1) *advaita*: experiência da não-dualidade, muito explorada pelo filósofo Shankara; 2) *Saccidananda*: que para ele é a Trindade - Princípio (*sat*), Logos (*cit*) e a Beatitude de amor e de beleza (*ananda*). E é a partir desses dois conceitos que ele expressará todo seu pensamento relacionando as teologias e espiritualidades. E a partir crítica à modernidade. Esse ponto é muito interessante de ser trabalhado, pois, Griffiths é um crítico do desencantamento do mundo, consequência dos processos de “civilização”.

No quarto e último capítulo será abordado o encontro entre as tradições do Ocidente com as tradições do Oriente e suas complexidades e ambiguidades. Nesse capítulo será analisado as nuances do encontro entre Oriente e Ocidente, compreendendo sobre os diferenciais de poder nessa relação colonial. Outro ponto a ser abordado é o chamado Orientalismo, sua história e conceito de acordo com alguns pensadores e pensadoras da temática. Trabalharemos a crítica do Oriente como místico, conceito também utilizado por Bede Griffiths em sua obra: “O casamento entre Oriente e Ocidente: Hinduísmo e Cristianismo”. E por fim, novos ares para o diálogo inter-religioso, rompendo barreiras institucionais e se construindo na vida e nas relações do cotidiano. Esse capítulo questiona se é possível um diálogo hindu-cristão pós-colonial, e se sim, quais as condições para tal encontro?

CRONOLOGIA DA VIDA DE BEDE GRIFFITHS

1906 Alan Richard Griffiths nasceu no dia 17 de dezembro, no Walton-on-Thames, Inglaterra.

1925 Em uma noite enquanto caminhava ele experienciou a presença de Deus na natureza. No outono começa seus estudos em Oxford.

1927 Começa os estudos em literatura inglesa tendo como tutor C.S. Lewis

1929 Completa seus estudos em Oxford. C.S. Lewis, então, amigo próximo de Griffiths, experimenta a primeira conversão ao teísmo

1930 Experimenta “a vida comum” em Eastngton em Costwolds com os amigos Hugh Waterman e Martyn Skinner. Momento dedicação aos estudos da Bíblia e da filosofia Ocidental e Oriental.

1931 Retorna para casa. Prepara-se para a Santa Ordenação na Igreja da Inglaterra. Trabalha com os pobres em Londres. Passa por uma grande experiência de conversão. Retorna a Costwolds como um eremita, e depois como um agricultor. E então, é recebido na Igreja Católica Romana em 24 de dezembro.

1932 Em janeiro entra em Prinknash Priory ; e começa seu ano de postulado

1933 Noviciado, 20 de dezembro

1934 Confissão simples, 21 de dezembro

1937 Confissão solene, 21 de dezembro

- 1940** Ordenação ao sacerdócio, 9 de março.
- 1947** Indicado como Prior of St. Michael's Abbey, Farnborough, 29 de abril.
- 1952** Transferido para Pluscarden Priory in Scotland como mestre dos noviços.
- 1954** Primeira autobiografia, *The Golden String*, é publicada.
- 1955** Parte para a Índia com o padre Benedict Alapatt. Chega em Bombay em Abril. Com o Padre Alapatt, ele tenta estabelecer um mosteiro beneditino fora de Bangalore.
- 1958** Funda o *Kurisumala Ashram* com padre Francis Mahieu e padre Alapatt em Kerala.
- 1966** Coleção de artigos e ensaios de 1955-1965 é publicada como *Christian Ashram*, depois como *Christ in India: Essays Toward a Hindu-Christian Dialogue*.
- 1968** Aceita o desafio de reviver a comunidade monástica *Saccidananda Ashram, Shantivanam*, perto de Tiruchirappalli em Tamil Nadu (fundada em 1950 pelos padres Jules Monchanin e Henri Le Saux)
- 1973** *Vedanta and Christian Faith* é publicada, baseada nas palestras realizadas na University of Madras em 1968.
- 1976** *Return to the Center* é publicado.
- 1980** Torna-se formalmente afiliado à ordem Camaldulense
- 1982** Saccidananda Ashram é formalmente recebido na comunidade Camaldulense. Participa da conferência em Bombay sobre "*East and West: Ancient Wisdom and Modern Science*", significante para seu encontro com a "nova ciência" que seria integrado na sua síntese sobre a religião do Ocidente e Oriente em meados de 1980. "*The Marriage of East and West: A Sequel to The Golden String*" é publicado.
- 1983** "*The Cosmic Revelation*" é publicado, baseado nas palestras dadas em Missouri em 1979 no Conception Abbey
- 1986** Dois monges do Saccidananda Ashram, Amaldas e Cristudas, são ordenados padres da Igreja na Ordem dos Camaldulenses.
- 1987** "*River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita*" é publicado, baseado nos sermões e palestras dadas no Shantivanam Ashram

1989 “*A New Vision of Reality: Western Science. Eastern Mysticism and Christian Faith.*” é publicada.

1990 Enfrenta doença grave. Ajuda a fundar e apoiar comunidades contemplativas leigas, especialmente na América do Norte

1991 “*Vedanta and Christian Faith*” é republicado.

1992 “*The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*” é publicado, baseado nas palestras realizadas na conferência John Main Seminar in Harmony, Indiana em 1991

1993 “*Universal Wisdom: In the Scriptures of Hinduism. Buddhism. Taoism. Sikhism. Islam. Judaism and Christianity*” é publicado. E em 13 de maio, Bede Griffiths falece. (TRAPNELL, 1993, p. xii-xiv)

CAPÍTULO I

OS CAMINHOS DE UM HINDU-CRISTIANISMO

CATÓLICO

Esse primeiro capítulo traz aspectos do contexto histórico do cristianismo da Índia e o movimento dos Ashrams, dos fundadores do Ashram Shantivanam e dados biográficos de padre Bede Griffiths. É importante compreender onde Griffiths se insere e começa a vivenciar as experiências de diálogo inter-religioso na prática e passa a teorizá-las.

No primeiro tópico é apresentado o contexto do cristianismo na Índia e os processos de enculturação e tradução dos primeiros missionários cristãos em solo indiano. Roberto de Nobili (1577-1656), missionário italiano jesuíta, foi um dos primeiros padres a adotar os costumes indianos como as vestes, os alimentos e a forma de comer (com as mãos) e o estilo de vida de um brâmane (casta dos sacerdotes). Também é abordado uma breve história dos fundadores do Ashram Saccidananda. Dois missionários católicos que partem para a Índia na expectativa de levar conhecimento de espiritualidade, quando na verdade são eles que mais recebem. Como as Monjas da Abadia de Nossa Senhora das Graças escrevem no prefácio a tradução da obra dos padres: “enveredaram pela terra hindu adentro até se transformarem em verdadeiros filhos da Índia” (1959). Uma breve biografia é apresentada dos padres Jules Monchanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973) para que seja compreendido os movimentos que deram início ao Shantivanam Ashram.

No segundo tópico do capítulo são apresentados o contexto histórico e a fundação do Saccidananda Ashram, conhecido como Shantivanam, em 1950 pelos padres franceses Jules Monchanin e Henri Le Saux. O ashram se localiza em Tamil Nadu, sul da Índia, e é dedicado a Santíssima Trindade e leva o nome de Saccidananda, que tem por seu significado: “SAT (ser), CIT (pensamento), ANANDA (beatitude)” (MONCHANIN, LE SAUX, 1959, p. 200). É importante abordar também que a experiência do Shantivanam e das suas práticas de rituais híbridas antecede o Concílio do Vaticano II, que marcam a abertura da Igreja Católica ao diálogo inter-religioso, reconhecendo em outras religiões o Sagrado. Será mostrado as práticas rituais diária do Shantivanam, as principais orações, meditações, leituras e *bhajans* (cânticos devocionais).

1.1 Os eremitas de Saccidananda: Jules Monchanin e Henri Le Saux

1.1.1 Cristianismo católico na Índia

Ninguém sabe ao certo quais foram os primeiros passos do cristianismo em solo indiano, o que se sabe é que o Cristianismo na Índia é antigo. A tradição católica e siríaca acredita que o Cristianismo foi levado à Kerala, Índia, pelo apóstolo São Tomé, que teria ido às terras indianas no ano 52 d.C, sob os auspícios dos Nestorianos (SAGAYARAJ, 2013, p. 124). Os “cristãos de São Tomé” são conhecidos como cristãos siríacos na Índia por, originalmente, ter sua liturgia na Síria e reconhecer a jurisdição do Patriarca Sírio do Oriente em Damasco (Síria) (SAGAYARAJ, 2013, p. 124).

Conta-se a tradição que suas pregações impactaram a área que hoje é conhecida como Meliapor, um subúrbio da antiga Madras – agora Chennai. Ao que se acredita, as conversões realizadas através da ida de Tomé à Índia foram majoritariamente entre as castas altas do Hinduísmo. As pregações de São Tomé levaram a uma crescente hostilidade e violência por parte de hindus ortodoxos, e em 72 d.C. ele teria sido atacado enquanto se escondia em uma caverna em *Chinnamalai* (SAGAYARAJ, 2013, p. 125). De joelhos em oração, Tomé, segundo a tradição, foi martirizado na *Parangimalai*,

conhecida agora como Montanha de São Tomé. Seu corpo foi enterrado em Meliapor, onde agora é a Basílica de São Tomé¹, em Chennai, Tamil Nadu. (ANTHONY SAMY, 2009, p. 74-90).

As atividades missionárias começaram somente após a chegada das igrejas que vieram com os comerciantes europeus. Muitas das rotas comerciais da Ásia para Europa eram por terra. Segundo Sagayaraj, três rotas da Ásia se encontravam em Constantinopla. E os comerciantes árabes eram aqueles que levavam os bens da Índia e de outros países asiáticos para vendê-los na Europa (2013, p. 125). Portanto, Constantinopla não era apenas um centro Oriental ou da Igreja Ortodoxa, mas também era um grande centro de comércio. Então, em 1453 um desastre acontece; a queda de Constantinopla, que foi invadida pelos Turcos, levando o comércio na Índia a quase fechar suas portas. “Sem pimenta do Ocidente, as pessoas na Europa acharam suas comidas sem sabor. As rotas terrestres estavam bloqueadas. A resposta foi via o mar” (SAGAYARAJ, 2013, p. 124). Esse episódio, após a queda de Constantinopla, dá início as navegações europeias e ao desenvolvimento de melhores e maiores navios e instrumentos de navegação mais aprimorados. A Europa estava começando a explorar o mundo e agora os europeus tinham um novo objetivo para suas explorações: recuperar o sabor das suas comidas, seus artigos de luxo.

Encontrar a “Terra das Especiarias” se tornou um objetivo grande, visto que o preço havia aumentando drasticamente após o fechamento das rotas por terra. Então, em 1492, o Rei da Espanha envia Cristóvão Colombo para o oriente com o objetivo de encontrar as Índias Ocidentais. Porém, ele chegou até a América, desembarcando no continente americano em 1498 (CLIFF, 2013, p. 346). Os portugueses navegaram para o sul e encontraram uma rota pela África do Sul. Vasco da Gama navegou para o porto de Kozhikode (Calecute) em maio de 1498. Levou para Portugal grandes quantidades de pimenta, gengibre, joias preciosas e outros bens. Uma nova rota comercial entre a Índia e a Europa foi aberta (WALPOLE, 1993, p. 20-21). Até então, os árabes eram os

¹ Em fevereiro de 2018, conheci a tradição de São Tomé na Índia com meus próprios olhos. Estive em Chennai, no estado de Tamil Nadu. Visitei a Basílica de São Tomé e a Montanha de São Tomé em Meliapor. A tradição permanece viva e há muitos seguidores de São Tomé na Índia e peregrinos que viajam até a Basílica e Montanha para obter milagres e graças.

maiores comerciantes da Índia, porém com a entrada dos portugueses nas rotas marítimas o cenário mudou. Os portugueses controlaram as rotas de navegação por mais de cem anos, construindo centros em Goa, Kochi, Tuticorin, Chennai, como também o Sri Lanka (SAGAYARAJ, 2013, p. 124). Comerciantes e soldados, e suas famílias, se estabeleceram nesses centros. Seu objetivo principal de estar na Índia eram os negócios e o comércio. Mas a presença deles no país significava que mais cristãos estavam se estabelecendo na Índia (WALPOLE, 1993, p. 21).

Bede Griffiths aponta que o evangelho trazido por Portugal, através dos soldados e políticos portugueses, serviu para fazer os indianos convertidos renunciarem todos seus costumes indianos (no qual era considerado contaminado pelo Hinduísmo) e se tornarem, o quanto mais possível, portugueses. Eles foram obrigados a mudarem de nome e a adotarem hábitos europeus de vestimentas e alimentação. (1984, p. 57).

Não só todas as formas de religião, liturgia, teologia e rígidos padrões de costumes ocidentais de devoção, como também todas as formas externas, igrejas, estátuas, pinturas e músicas, foram cópias fiéis de modelos ocidentais. Exagerar os efeitos promovidos na Igreja na Índia é difícil. (GRIFFITHS, 1984, p. 57)²

Já entre o século XVI, os missionários jesuítas foram para Goa e lá fizeram sua base missionária, pois o Império português havia tomado conta do estado de Goa e foi se espalhando para outras partes ao sul da Índia indo até o Sri Lanka. Nessas movimentações, inevitavelmente, eles encontraram os “cristãos de Tomé” que foram “convidados” a romperem os laços com a Igreja Nestoriana e passar a pertencer sob a jurisdição de Roma. Essa pressão levou a uma divisão: metade da comunidade cumpriu e começou a fazer parte da jurisdição romana, enquanto outra metade reafirmou a lealdade ao Patriarca Sírio de Antioquia (SAGAYARAJ, 2013, p. 124). Uma outra questão que discordâncias e discussões entre os “cristãos de Tomé”, assim como os missionários jesuítas, era se o evangelho devia ser propagado apenas em castas superiores, se a casta realmente deveria ser considerada uma instituição religiosa e, assim sendo, abolida, ou se era apenas um arranjo social secular, que portanto, poderia ser tolerado (MADAN,

² Texto original: “Not only were all the forms of religion, liturgy, theology and devotional customs of a rigidly western pattern but all the external forms, churches, statues, paintings and music, were faithful copies of western models. It is difficult to exaggerate the effect that this has had on the Church in India.” (GRIFFITHS, 1984, p. 57)

2011, p. 213). Infelizmente, essas questões de casta se fazem quase ausentes nas temáticas do diálogo inter-religioso entre hinduísmo e cristianismo, como veremos mais à frente no decorrer desta pesquisa.

Os portugueses eram Católicos Romanos. Então, as congregações que eles estabeleceram por eles mesmos nos centros comerciais seguiam os ritos e práticas dos missionários Católicos. No ano de 1542, um missionário chamado Francis Xavier chega as terras indianas. Ele passou muitos anos com os pescadores na costa de Coromandel, milhares de pessoas foram batizadas por ele. Anos depois, Roberto de Nobili chega a Índia e começa a trabalhar com pescadores antes de ir a Madurai. Nobili sentia que os portugueses estavam fazendo que os “seus cristãos” se convertesse ao Ocidente (SAGAYARAJ, 2013, p. 125). Então, o missionário português começa um empreendimento para deixar a Igreja mais indianizada, ele passou a viver como um *Sannyasi* indiano – guru. Assim, a Igreja Católica se espalhou por toda Índia. E ainda é hoje a maior igreja cristã no país. (WALPOLE, 1993, p. 22)

Por controlar as rotas comerciais no Oriente, Portugal, por mais de cem anos, era um dos países mais poderosos na Europa. Porém, algumas mudanças no poder vieram na Europa; outros países como Inglaterra, França, Holanda e Dinamarca também queriam partilhar das riquezas do Oriente, assim, gradualmente, também estabeleceram centros comerciais na Índia. Quando a Companhia Inglesa das Índias Orientais foi formada em 1600, capelães anglicanos foram indicados para os navios comerciais e depois para os centros de comerciais. Assim, a St. Mary’s Church in Fort St. George, foi a primeira e mais antiga igreja protestante construída na Índia, 1680, foi o marco da vinda da Igreja Anglicana em Madras (SAGAYARAJ, 2013, p. 125).

Em 1620 a Dinamarca começa seu centro comercial em Tarangambadi e sua colônia foi estabelecida. A maioria dos dinamarqueses eram luteranos, e então, a Companhia Dinamarquesa construiu uma pequena igreja para eles e proveu capelães luteranos. Após esse período, três grandes ramos do Cristianismo se estabeleceram em solo indiano, Igreja Católica, Igreja Ortodoxa e Igreja Protestante. Isso foi aproximadamente cem anos antes da Igreja Luterana, a primeira Igreja Protestante a enviar missionários para trabalhar na Índia, se tornar realmente interessada na obra missionária entre os indianos (1993, p. 23)

Introduziremos dois missionários católicos que foram importantes para a expansão e início do cristianismo na Índia:

1.1.2 Francisco Xavier

Francisco Xavier foi um missionário católico português, como já introduzido acima, seu trabalho na Índia levou a conversões ao cristianismo. Segundo Sagayaraj, durante a primeira parte de sua carreira missionária, Xavier enfatizou a importância de tradução, que já é uma forma de adaptação (2013, p. 121). Xavier insistia na tradução de orações e hinos para língua locais, rompendo com a situação de “ter que” aceitar a língua e a cultura portuguesa juntamente com a fé (BEVANS & SCHROEDER, 2004, p. 184-185).

Entretanto, Bede Griffiths critica o posicionamento de Francisco Xavier, que mesmo santo e patrono de missões para a Igreja Católica, não ficou isento de discriminação.

Na verdade, encontra-se na Índia, como em todo lugar, nenhuma tentativa para entender a religião das pessoas para quem o evangelho era pregado. Ao contrário, era geralmente tratada com o maior desprezo e condenação, sem consideração como ‘paganismo’ e ‘idolatria’ [...] Mesmo um homem sagrado como São Francisco Xavier, patrono das missões católicas, não fez nenhuma tentativa contra a discriminação. Para ele, todos os hindus, e especialmente os Brâmanes, eram ‘adores do diabo’, os budistas eram ‘ateístas’, os muçulmanos eram ‘infiéis.’ (GRIFFITHS, 1984, P. 58)³

1.1.3 Roberto de Nobili

Entretanto, sempre há algumas exceções, entre elas está Roberto de Nobili. Nascido na Itália em 1577, Nobili chega em Tamil Nadu, Madurai em 1606. Ele

³ Texto original: “In fact, we find in India, as elsewhere, in general no attempt was made to understand the religion of the people to whom the gospel was to be preached. On the contrary, it was generally treated with the utmost contempt and condemned without consideration as ‘paganism’ and ‘idolatory’ [...] Even a holy man like St. Francis Xavier, who is moreover the patron of Catholic missions, made no attempt at discrimination. To him all Hindu, but especially Brahmins, were ‘devil-worshippers’, the Buddhists were ‘atheists’, the Moslems were ‘infidels.’” (GRIFFITHS, 1984, p. 58)

encontrou em Madurai um padre português, Gonzalvo Fernandez, que trabalhou por onze anos sem fazer nenhuma pessoa convertida. Sua missão era trabalhar com os pescadores pobres, pessoas das quais São Francisco Xavier já havia trabalhado anos antes (GRIFFITHS, 1984, p. 59). De Nobili imediatamente mudou isso, pois descobriu que ser cristão era o mesmo se se tornar estrangeiro, seguindo os costumes dos portugueses, comendo carne, mudando as vestes, nomes e por assim vai. Fernandez considerava todos os costumes indianos como superstições e contrárias ao evangelho (BEVANS & SCHROEDER, 2004, p. 189). E dessa maneira, Fernandez era considerado um *parangi*. Esse era um termo pejorativo que os indianos davam aos estrangeiros, pessoas que comiam carne, bebiam vinho, arrogantes, e que viviam de uma maneira diferente da indiana. As relações sociais com um *parangi* era impensada.

Seguindo os modelos de Alessandro Valignano⁴ e Matteo Ricci⁵, de Nobili acreditava que ser indiano e ser cristão não eram coisas incompatíveis, e ele precisou se adaptar a sociedade indiana. De Nobili trabalhou em Tamil Nadu, uma região no Sul da Índia entre Kerala e a antiga Madras (Chennai) (GRIFFITHS, 1984, p. 59) Se dedicou aos estudos das línguas locais, como tâmil e télugo, e estudou sânscrito para poder conhecer os escritos sagrados hindus – foi o primeiro europeu a aprender sânscrito. Ele assumiu a vida como um verdadeiro *sannyasi* (quem renuncia tudo para buscar a vida espiritual), um estilo de vida austero, vestindo os mantos de açafraão, vivendo de esmolas, não se alimentando de carne e dedicando-se a uma vida de meditação e oração (SAGAYARAJ, 2013, p. 122).

⁴ Alessandro Valignano desenvolveu um modelo de missão fundado no “il modo soave”. Começando no Japão, ele insistiu na importância de preparar e aceitar os japoneses para o sacerdócio. Considerava de grande valia a tradução das escrituras, catecismos e orações para a língua local – prática iniciada por F. Xavier – e acomodar o estilo de missão e igreja nos termos da arquitetura, vestimentas, dietas e formalidades sociais (SAGAYARAJ, 2013, p. 121).

⁵ Matteo Ricci foi um missionário jesuíta na China, vivendo como um mandarim e estudando chinês clássico, ele foi ganhando a uma escuta simpática entre os mais letrados e religiosos chineses (GRIFFITHS, 1984, p. 59). Também adotou as vestes e o estilo de vida de um monge budista (SAGAYARAJ, 2013, p. 121). Ricci teve a “oportunidade de dar bases para um casamento entre a fé cristã e o confucionismo, da mesma maneira que Thomas de Aquino fez com o Aristotelismo “ (BEVANS & SCHROEDER, 2004p. 187).

1.2 Ashram Shantivam – a Montanha da Paz é estabelecida

Para compreender a experiência do Saccidananda Ashram, ou como é melhor conhecido, Shantivanam, é necessário resgatar a história e tradição de seus fundadores, os eremitas de Saccidananda: Jules Monchanin e Henri Le Saux. Após a breve biografia dos padres, será relatado a história, experiência e vida que ainda pulsa no Shantivanam.

1.2.1 Jules Monchanin (Swami Paramarubianandam)

O padre Jules Monchanin nasceu em Fleuri, Rhône, em abril de 1895, desde muito cedo demonstrou interesse no sacerdócio e completou seus estudos teológicos no ano de 1922. Apesar de sua distinção intelectual, sua habilidade na escrita e em conceber conceitos filosóficos, ele não completa seus estudos do doutorado, mas antes, pede para ser enviado para uma paróquia em bairro pobre de trabalhadores em Lyon (OLDMEADOW, 2004, p.102). Ele serviu em três paróquias, ficou gravemente doente, mas foi nomeado como capelão em um orfanato, e posteriormente em um internato de meninos. Devido seu intelecto apurado, sempre permaneceu no ambiente acadêmico e se dedicou a inúmeros estudos. A atração pela Índia o perseguiu desde a infância, e o conduziu para estudos em sânscritos, estudos orientais, religião comparada. E a partir dos anos 30, Monchanin aspirava a possibilidade de viver um monasticismo cristão na Índia (tarefa não muito fácil para alguém ligado à Igreja Mãe). Entre muitos processos burocráticos e negociações, que levaram anos, finalmente Monchanin recebe a aprovação do Bispo de Tiruchirapali para iniciar seus trabalhos entre os cristãos indianos espalhados na região, e que foram evangelizados séculos antes por Francisco Xavier e Roberto de Nobili. Assim sendo, Monchanin parte para seu destino de coração, deixa Marselha e chega à Índia em maio de 1939 (OLDMEADOW, 2004, p.102).

Monchanin foi um pioneiro no diálogo hindu-cristão, seguia uma perspectiva inclusiva. Nas palavras de Monchanin:

A realização do Reino, do Corpo Glorificado, da encarnação, paixão e glorificação de Cristo deve sempre continuar. A completude da revelação vai além da nossa perspectiva. Missão significa não tanto a conversão de indivíduos como o sorteio de outros grupos, como

indianos, chineses e muçulmanos, para o Corpo. A igreja visível não deve ser separada da igreja invisível, a qual é representada. Essa tarefa não vai ser terminada até o fim dos tempos, Parusia, quando o corpo glorificado será completo, inteiro. (MONCHANIN in RODHE, 1993, p.17)⁶

O padre francês acreditava que a Índia tinha muito o que ensinar aos cristãos. Ele foi fascinado pela filosofia do **Advaita** e dizia que a revelação cristã deveria encontrar expressão nos *Vedas* e *Upanishads*. Como disse Sttīphan, embora se um grave erro, ele acreditava que se a Índia tivesse que ser ganhada para o cristianismo, era preciso converter os *Brahmanes*. Ele quase aceitou o sistema de casta como um fenômeno social, assim como Roberto de Nobili (2001, p. 24).

Na visão de Monchanin, a revelação cristã era o mais perto de Sat-Chit-Ananda. Em um comentário, Sten Rodhe sintetiza um dos pensamentos de Monchanin dizendo: “Para entender a Trindade, a Índia deve começar pelo Espírito, Deus sem formas, e a partir daí encontrar o caminho para o filho, incarnado como ser humano”⁷(1993, p. 20). O objetivo de Monchanin na Índia era como duas cordas entrelaçadas. “Desde que a essência da cultura Indiana foi o misticismo, o desafio do Cristianismo na Índia era de focar na interioridade do Espírito Santo em suas formas indianas e permitir que a forma visível da Igreja expressasse ela mesma em uma verdadeira maneira indiana” (COWARD, 1994, p. 52)⁸. Esse encontro com os saberes tradicionais indianos possibilitou um aprofundamento no próprio cristianismo, levando a redescoberta de uma tradição mística e contemplativa na teologia cristã (BELTRAMI, 2013, p. 29). E, em diferentes níveis de envolvimento, esse duplo comprometimento seria quase como um padrão aos católicos que se engajaram na temática. Seguindo essa linha dos

⁶ Texto original: “The realization of the Kingdom, the Mystical Body, the incarnation, passion and glory of Christ must always go on. The fullness of the revelation is beyond our perspective. Mission means not so much the conversion of individuals as the drawing of others groups, like Indians and Chinese and Muslims, into the Body. The visible church must not be separated from the invisible church, which it represents. This task will not be ended until the end of the time, Parousia, when the Mystical Body will be complete, full” (MONCHANIN in RODHE, 1993, p. 17)

⁷ Texto original: “To understand the Trinity, India has to start with the Spirit, God without form, and from there find the way to the son, incarnated as human being” (MONCHANIN, 1993, p. 20)

⁸ Texto original: “Since the essence of Indian culture was mysticism, the challenge for Christianity in India was to focus on the inner Holy Spirit in its Indian forms and allow the visible form of the church to express itself in a truly Indian way” (COWARD, 1994, p. 52)

encontros dos saberes, Raimon Pannikar resume bem o pensamento com a seguinte ideia: “Sem um diálogo externo, ou seja, sem um intercâmbio constante com outras pessoas, as religiões afogam-se. Dificilmente alguém poderá entender a fundo sua religião sem ter uma ideia da existência e legitimidade de outros universos religiosos” (1993, p. 1148)

Figura 2 Jules Monchanin

Após uma década de trabalho pastoral na Índia, Monchanin, juntamente com o monge beneditino francês Henri Le Saux (1910-1973), estabelece um *ashram* cristão, Saccidananda Ashram – mais conhecido como Shantivanam Ashram – em Tamil Nadu. Monchanin se identificava como missionário e pensou que um *ashram* cristão na Índia



seria um excelente veículo de cristianização da Índia: “Por que somos missionários? Por Cristo, para completar Cristo, a fim de que Sua encarnação possa ser total, para que Cristo possa entregar-se um dia em sua totalidade ao Pai.” (MONCHANIN, 1974, p. 17)⁹O pensamento dos dois padres era que o trabalho missionário não era o proselitismo tradicional, mas antes, mergulhar na Índia e viver uma vida “oculta” de trabalho e contemplação dos *swamis* e *sadhus* (renunciantes) indianos, para assim, ganhar o respeito dos hindus e conseguir servi-los em suas necessidades espirituais, e, obviamente,

⁹ Texto original: “Why we are missionaries? For Christ, to complete Christ, so that his Incarnation may be total, so that Christ may one day deliver himself in his totality to the Father” (MONCHANIN, 1974, p. 170).

eventualmente convertê-los (BELTRAMI, 2013, p. 29). Em geral, o trabalho missionário de Monchanin, e de outros padres católicos, foi um marco para a mudança do chamado “exclusivismo religioso” – que se concentra apenas em converter e ensinar os outros – ao “inclusivismo” – ¹⁰um trabalho missionário que se concentra mais no diálogo e exemplo – dando o início de uma teologia cristã das religiões (BELTRAMI, 2013, p. 47). Monchanin e Le Saux adotaram as vestes cor de açafão dos sannyasis indianos, no lugar das vestes brancas utilizadas pelos padres católicos na Índia. Ambos queriam ampliar e enriquecer a tradição católica através de sua reformulação nas categorias hindus de interpretação. Nesse empreendimento de “reformular o cristianismo”, os símbolos externos, a arquitetura, os rituais também foram mudados, como veremos no tópico sobre o Shantivanam Ashram. Monchanin se envolveu com o Hinduísmo em um nível intelectual, através de intensos estudos filológicos, históricos e teológicos.

Quanto mais Monchanin imergia-se no estudo dos textos sagrados do hinduísmo, mais ele identificava-se com o cristianismo e sua herança intelectual grega (Patrística). Em outras palavras, quanto mais ele tentava investigar as profundezas da mentalidade hindu, mais ele redescobria as próprias raízes ocidentais católicas. Em seu caso, sua escolha identitária foi provavelmente determinada pela composição religiosa de suas conexões eclesiais e de seus amigos, em sua maioria, católicos. (BELTRAMI, 2013, p. 30)¹¹

Beltrami aponta que não há evidência de uma experiência negativa com o hinduísmo por parte de Monchanin, porém, não há também evidência de uma experiência positiva. (2013, p. 30). Os hindus tratavam Monchanin como alguém à parte do grupo, um ponto importante para a questão pessoal da identidade social do padre. Apesar de vestes de sannyasi e nome indiano (Swami Paramarubyananda), ele não foi aceito pela comunidade de religiosos hindus, e nunca tentou fazer parte. Sua socialização familiar e eclesial foi europeia e católica, e esse fator afetou consideravelmente suas

¹⁰Texto original: No decorrer desta pesquisa as categorias de “exclusivismo”, “inclusivismo” e “pluralismo” serão trabalhadas com maior dedicação.

¹¹ Texto original: “The more Monchanin immersed himself in the study of the sacred texts of Hinduism, the more he identified himself with Christianity and its intellectual Greek (Patristic) heritages. In other words, the more he tried to investigate the depths of the Hindu mindset, the more he rediscovered his own Western Catholic roots. In his case, probably his identity choice was determined by the religious composition of his network of ecclesiastical connections and friends, mostly Catholics.” (BELTRAMI, 2013, p. 30).

escolhas de identidade religiosa e sua tendência em modificar sua mentalidade ocidental. “De modo mais importante, sua identidade católica e europeia nunca esteve realmente em cheque. Monchanin nunca considerou o hinduísmo como uma opção identitária legítima.” (BELTRAMI, 2013, p.29) ¹²

O problema era que a teologia e o misticismos estavam puxando para direções opostas, a tensão era decorrente de um literalismo dogmático e de um exoterismo ossificado na Igreja Católica, que insistia nas verdades exclusivas do cristianismo e na sua superioridade em relação a outras fés (Oldmeadow, 2004, p. 105). Monchanin escreveu em 1951: “A Índia ainda não está interessada, não compreende o Deus Triúno, encarnado em Cristo. (MONCHANIN in RODHE, 1993, p. 37) ¹³Enquanto isso, Le Saux parecia mais confortável com o Advaita, e mais concentrado na contemplação do que na teologia ou filosofia, por outro lado Monchanin disse: “O hinduísmo deve rejeitar sua equação do *atmanbrahman*, se for entrar em Cristo” (MONCHANIN in RODHE, 1993, p. 37). ¹⁴Depois de estudar os textos da Yoga (sua saúde era muito frágil para colocá-la em prática), ele a considerou ateísmo, faltando amor e graça, portanto, tendo pouco espaço para o florescimento do cristianismo (COWARD, 1994, p. 52).

Contudo, ele reconheceu que isso estava no núcleo da espiritualidade indiana e, portanto, impôs um sério desafio ao seu sonho de cristianizar a Índia. Apesar disso, ele manteve-se esperançoso quanto ao advento da Igreja na Índia, embora sua visão da Índia redescobrimo-se sob uma forma cristã esvaneceu-se consideravelmente. (COWARD, 1994, p. 52-53) ¹⁵

Há muitas contradições nos escritos de Jules Monchanin, podemos imaginar algumas crises que esse encontro de duas tradições lhe deu. As tensões entre um rígido exclusivismo cristão e um reconhecimento das profundezas espirituais do hinduísmo

¹² Texto original: “More importantly, his Catholic and European identity was never really in discussion. Monchanin never considered Hinduism a legitimate identity option” (BELTRAMI, 2013, p. 29)

¹³ Texto original: “India is not yet interested, it does not understand the Trinitarian God, incarnated in Christ” (MONCHANIN in RODHE, 1993, p. 37).

¹⁴ Texto original: “Hinduism must reject its equation of *atmanbrahman*, if it is to enter into Christ” (MONCHANIN in RODHE, 1993, p. 37,).

¹⁵ Texto original: “Yet he recognized that it was at the core of much Indian spirituality and thus posed a serious challenge to his dream of Christianizing India. In spite of that he remained hopeful of the advent of India into the Church, although his vision of India rediscovering itself in a Christianized form faded considerably”. (COWARD, 1994, p. 52-53,).

permearam sua vida. Para Oldmeadow, a vida de Monchanin teria sido mais fácil se o Concílio do Vaticano II tivesse ocorrido meio século antes. E também teria sido poupado de diversas angústias se tivesse recorrido às obras de seu compatriota René Guénon, ou Frithjof Schuon (2004, p. 105-106)

As complicações de saúde de Monchanin levaram ao falecimento em decorrência de um câncer, em 1957, em Paris. Mesmo vivendo crises de fé e com inúmeras contradições, Monchanin “(...) era pioneiro na Igreja Católica de uma visão inclusiva sobre a relação da cristandade e o hinduísmo. A tradição indiana não deveria ser rejeitada, mas integrada à Igreja” (RODHE, 1993, p. 73).¹⁶Pegadas da contribuição de Monchanin podem ser encontradas, a começar pelo fato que após a sua morte essa visão mais inclusiva veio a se tornar a posição oficial da Igreja Católica no Concílio Vaticano II (COWARD, 1994, p. 53).

1.2.2 Henri Le Saux (Swami Abhishiktānanda)

Dom Henri Le Saux, também conhecido como Swami Abhishiktānanda (1910-1973), nasceu em St. Briac em Bretanha, na França, em 1910. Nascido em uma família católica, sempre foi incentivado a seguir a vida religiosa, se tornando monge aos 19 anos, em 1929, e assim como Monchanin, sempre foi movido pela busca de algo “além” (BELTRAMI, 2013, p. 31). Na abadia beneditina de Kergonan, Le Saux foi ordenado padre em 1935, passando a servir como bibliotecário no mosteiro, o que facilitou a leitura da tradição católica grega, dos Padres do Deserto, do misticismo apofático. Lecionou direito canônico no mosteiro, entre 1946 a 1948 (VALERA, 2007, p. 8). Já em 1934, “ele havia percebido que ir para Índia significava encontrar sua vocação de vida” (VALERA, 2007, p. 8). No ano de 1947 ele envia uma carta ao bispo de Tiruchirapalli, em Tamil Nadu, pedindo uma autorização para ir à Índia. Quem respondeu a carta em

¹⁶ Texto original: “was a pioneer in the Catholic Church of an inclusive view of the relation between Christianity and Hinduism, The Indian tradition should not be rejected but integrated in the Church.” (RODHE, 1993, p. 73).

nome do bispo foi Jules Monchanin, que encontrou as respostas de suas inquietações, e encorajou Le Saux para se juntar a ele (VALERA, 2007, p. 9).

Em 1948, Henri Le Saux chega à Índia. Seu objetivo era buscar uma relação mais íntima com o Absoluto. E então, Le Saux e Monchanin fundam o Saccidananda Ashram, às margens do rio Kaveri, em Tamil Nadu. Na busca de um cristianismo indiano, Le Saux, assim como Monchanin, usava as vestes cor de açafão e mudou seu nome, e é o único do movimento do Shantivanam que é conhecido com o seu nome de iniciação de sannyasi, Swami Abhishiktānanda (BELTRAMI, 2013, p. 32).

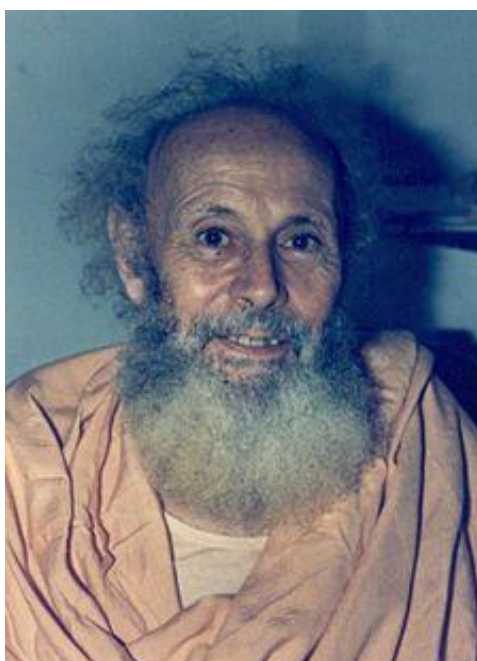
Após fundarem o modesto ashram, os dois padres atravessam a Índia até Arunachala para visitar o guru Ramana Maharshi. Esse foi um momento importante para a experiência de Abhishiktānanda com o hinduísmo, encontro que impactou suas obras.

No sábio de Arunachala do nosso tempo, eu discerni o Único Sábio da Índia eterna, a contínua sucessão de seus sábios, seus ascetas, seus videntes; é como se a própria alma da Índia houvesse penetrado as maiores profundezas de minha aula e mantido com elas misteriosa comunhão. (BAUMER-DESPEIGNE, 1983, p. 313)¹⁷

¹⁷ Texto original: “In the Sage of Arunachala of our time I discerned the Unique Sage of the eternal India, the unbroken succession of her sages, her ascetics, her seers; it was as if the very soul of India penetrated to the vely depths of my own soul and held mysterious communion with it” (BAUMER-DESPEIGNE, 1983, p. 313)

Nos anos seguintes da morte de Ramana Maharshi, Abhishiktânanda passou dois longos períodos em uma santa Montanha com muitas cavernas. Ele escreveu sobre a grande experiência mística enquanto estava em retiro em Arunachala (OLDMEADOW, 2004, p. 107) e afirmou que "verdadeiramente renascido em Arunachala sob a direção do Maharishi (STUART, 1980, p. 170).¹⁸ Ele também se tornou discípulo de Sri Gnanananda Giri de Tiruykoyilur, ele conta dessa experiência em dois livros *Guru and Disciple* (1967) e *The Secret of Arunachala* (1974). Após esse encontro com Gnanananda, Abhishiktânanda observa que sua lealdade automaticamente pertenceu ao guru, coisa que nunca havia acontecido com o padre (OLDMEADOW, 2004, p. 106)

Figura 3 Swam Abhishiktananda



Comprometido com a jornada interior, Abhishiktânanda se imergiu em uma profunda e transformadora experiência do Hinduísmo. O caminho que ele levou foi muito diferente do seu compatriota Jules Monchanin, porque a identidade europeia e cristã de Abhishiktânanda não foi construída com a noção de superioridade cristã, mas sim em sua vocação monástica (BELTRAMI, 2013, p. 32). Ele se mudou para Índia para evangelizar as pessoas, “mas logo descobriu ter natural afinidade com as práticas espirituais

¹⁸ Texto original: “Truly reborn at Arunachala under the guidance of the Maharishi” (STUART, 1980, p.170).

hindus e se encontrou cada vez mais atraído pelo hinduísmo como modo de perceber o mistério da natureza divina de Deus (BELTRAMI, 2013, p.32). ¹⁹Ele teve uma experiência profunda com Advaita, inclusive muito mais intensamente que Bede Griffiths, já em 1953 ele escreveu:

O que corrói tanto meu corpo quanto minha mente é isto: após ter encontrado na *advaita* a paz e regozijo nunca antes experimentados, viver com a apreensão de que, provavelmente, tudo que o latente cristianismo me sugere é, não obstante, verdade e, portanto, *advaita* deve ser sacrificada a isso... ao me dedicar totalmente a *advaita*, se o cristianismo é verdadeiro, eu arrisco a me comprometer a um caminho falso pela eternidade (LE SAUX in du Boulay, 1953)²⁰

E em 1956:

Como, então, posso viver como cristão? É como se Tu tivesses me compelido do exato lugar, das profundezas do meu Eu, do meu mais interno cerne, no mais maravilhoso mistério da minha consciência, onde eu costumava Te adorar (LE SAUX in du Boulay, 1956)²¹

Nos anos seguintes Abhishiktānanda foi gradualmente foi perdendo suas conexões com o Shantivanam (embora tenha continuado a visitar até a sua morte) e começou a passar mais do seu tempo sendo um errante sannyasi pelas montanhas do Himalaia (OLDMEADOW, 2004, p. 107). A convicção que levava era que a vida de renunciante/desapego era o ponto de encontro entre Hinduísmo e Cristianismo:

Acredite, é além de todo mistério de *sannyasa* que a Índia e a Igreja irão se encontrar, descobrir-se nas partes mais secretas e escondidas de seus corações, no lugar em que elas são verdadeiramente elas mesmas, no mistério de suas origens em que cada manifestação externa é enraizada e, a partir da qual, se desdobra. (Abhishiktānanda, 1974, p. 162)²²

¹⁹ Texto original: “But soon discovered to have a more natural affinity for the practices of Hindu spirituality and found himself increasingly attracted by Hinduism as a way of realising the mystery of the divine nature of God” (BELTRAMI, 2013, p. 32).

²⁰ Texto original: “What gnaws away at my body as well as my mind is this: after having found in *advaita* a peace and bliss never experienced before, to live with the dread that perhaps, most probably, all that my latent Christianity suggests to me is none the less true, and that therefore *advaita* must be sacrificed to it... in committing myself totally to *advaita*, if christianity is true, I risk committing myself to a false path for eternity.” (LE SAUX in du Boulay, 1953)

²¹ Texto original: How then can I live as a Christian?... It is as if You had driven me from the very place, at the very depth of myself, in the innermost center of myself, in the most wonderful mystery of my consciousness, where I used to adore You (LE SAUX in du Boulay, 1956).

²² Texto original: Believe me, it is above all in the mystery of *sannyasa* that India and the Church will meet, will discover themselves in the most secret and hidden parts of their hearts, in the place where they are each most truly themselves, in the mystery of their origin in which every outward

Em 1968 entrega o Shantivanam para o padre inglês Bede Griffiths, fundando um pequeno eremitério nas margens do Ganges em Uttarkashi nos Himalaias. Lá que foi mergulhando ainda mais nas profundidades das *Upanishads*. Também consolidou sua compreensão do sânscrito, tâmil e inglês, participando de inúmeros retiros e conferências na temática do diálogo inter-religioso. A maioria de seus livros foi escrita aos pés do Ganges, lugar muito apropriado para tal. Faz alguns discípulos, e em 1971 recebe como discípulo o seminarista francês Marc Chaduc. “No ano seguinte, em Rishikesh (no sopé do Himalaia), juntamente com o sannyasi hindu Swami Chidananda, em uma dupla cerimônia, iniciou Chaduc como monge cristão e sannyasi hindu” (VALERA, 2007, p.10)

Abhishiktânanda morre em 1973. Em sua doença final, experimenta novamente um “apocalipse interior”, “um despertar além de todos os mitos e símbolos”²³(BAUMER-DESPEIGNE, 1983, p. 327-328), fazendo-o retornar a uma das suas passagens preferidas nas *Upanishads*, que se encontra na *Svetasvatara Upanishad*, 111.8:“Conheci, além de toda a escuridão, aquela grande Pessoa de fulgor dourado. Somente através do conhecimento dele se pode conquistar a morte” (OLDMEADOW, 2004, p. 106).

A vida de Abhishiktânanda em si constitui sua maior obra. Na vivência do silêncio, em sua mais profunda interioridade, deixou como legado um grande tesouro – a sua autorrealização. Esse tesouro se expressava claramente em sua renúncia, simplicidade e gentileza com todos que estivessem dispostos a conversar e a ouvi-lo. Foi também um inalcançável escritor e deixou vários livros, cartas e artigos, inclusive muitos não-publicados (VALERA, 2007, p. 11).

1.2.3 Saccidananda Ashram: costurando um hindu-cristianismo

O primeiro ashram católico encontrado na Índia foi fundado por volta de 1940 pelo sannyasi católico chamado Brahmachari Rewachandi Animananda (Swami Animananda) em Ranchi. Segundo Aguilar, anos antes, em 1899, Animanada, junto com outro

manifestation is rooted and from which time unfolds itself (Abhishiktananda, 1974, p.162).

²³ Texto original: “An awakening beyond all myths and symbols” (BAUMER-DESPEIGNE, 1983, p. 327-328),

sannyasi católico, Brahmabandhab Upadhyay, tentaram fundar uma comunidade monástica Hindu-Católica perto de Jabalpur (AGUILAR, 2016, p. 37). Entretanto, um dos mais famosos, por assim dizer, ashram católico foi fundado em 1950 pelos padres franceses Jules Monchanin e Henri Le Saux, Saccidananda Ashram, ou como ficou conhecido, Shantivanam. A princípio tinha mais a influência do catolicismo indiano de Upadhyay, mas após um tempo foi incorporando influências de Ramana Maharishi (AGUILAR, 2016, p. 37). Eles mudaram seus ocidentais para nomes de sannyasis hindus, Jules Monchanin escolheu Parama Arubi Ananda, que significa A Bem-aventurança do Supremo Espírito, e Henri Le Saux escolheu Abhishiktânanda, A Bem-aventurança de Cristo (SAGAYARAJ, 2013, p. 126). Poucos anos depois da fundação do ashram, Jules Monchanin falece na França devido a complicações de saúde. Le Saux, como já dito antes, decide viver uma vida inteiramente dedicada a contemplação e se muda para os Himalaias e deixa o ashram com o monge beneditino Bede Griffiths, o qual reestabelece o ashram e dedica os seus últimos anos de vida.

Saccidananda Ashram foi fundado as margens do rio Kaveri, na vila de Tannirpalli no distrito de Tiruchirapalli em Tamil Nadu. Shantivanam, literalmente, significa Floresta (vanam) da paz (shanti). A princípio, a fundação do ashram católico era com o objetivo de ter um espaço cristão que permitisse o encontro entre cristianismo e hinduísmo. O bispo percebia o ashram como uma comunidade monástica cristã, enquanto Abhishiktânanda e Bede Griffiths incorporavam mais e mais práticas, ritos, símbolos, mantras hindus. Segundo Aguilhar, o Shantivanam se tornou um local onde os hindus se sentiam em casa quando visitavam, lá foram construídos imagens e símbolos que deixavam claro o Cristianismo-Hindu, que poderiam ser interpretadas pelos visitantes de acordo com sua identidade, cristã ou hindu. (AGUILAR, 2016, p. 35).

O ashram é dedicado a Santíssima Trindade e leva o nome de Saccidananda, que tem por seu significado: “SAT (ser), CIT (pensamento), ANANDA (beatitude)” (MONCHANIN, LE SAUX, 1959, p. 200). Os padres assim compreendem que quando se profere Saccidananda se remete a Trindade, pois:

SAT, quando sua contemplação de dirige ao Pai, “o Princípio sem Princípio”, fonte e termo de expansão e de “recolhimento da vida divina; CIT, quando medita sobre o Logos, Imagem intelectual consubstancial ao Existente; ANANDA, quando se considera o Paráclito, unificando, na alegria do Amor Absoluto, o Pai e o Verbo” (MONCHANIN, LE SAUX, 1959, p. 201).



Figura 4 Entrada do Shantivanam

O ashram é uma das mais antigas instituições da Índia, e como disse Sagayaraj, se é que podemos chamar de instituição, pois é, na verdade, um estilo de vida (SAGAYARAJ, 2013, p. 127).

Sua origem deve ser procurada no tempo de Aranyakas, os Livros da Floresta do primeiro milênio antes de Cristo, quando os *rishis* retiraram-se para as florestas a fim de meditar e os discípulos reuniam-se a sua volta para compartilhar a meditação e para aprender meios de vivenciar Deus. Isso mantém-se como a característica essencial de *ashram*. É um lugar em que os discípulos se reúnem em volta de um mestre guru para aprenderem o seu jeito de oração, meditação e procura de Deus. (SAGAYARAJ, 2013, p. 127-128)²⁴

Os fundadores do Ashram, incluindo seu sucessor, Bede Griffiths, pertenciam a ordem beneditina. O que, nos princípios do Shantivanam, veio a ser o objetivo: uma comunidade monástica beneditina. Por essa razão, os fundadores do Shantivanam

²⁴ Texto original: “Its origin is to be sought in the time of the Aranyakas, the Forest-Books in the first millennium before Christ, when the Rishis retired into the forest to meditate and disciples gathered around them to share their meditation and to learn the way to experience God. This remains the essential character of an ashram. It is a place where disciples gather round a master of guru to learn his way of prayer and meditation and to seek for God” (SAGAYARAJ, 2013, p. 127-128).

publicaram um livro chamado *An Indian Benedictine Ashram* em 1951, que depois veio a mudar de título e acabou sendo publicado no Brasil em 1959 como *Os Eremitas de Saccidananda*. Nesse livro os padres contam a experiência com o Shantivanam e fazem um trabalho de uma teologia comparativa entre as regras monásticas beneditinas e o dever de um sannyasi hindu. Somente a partir de 1982 que o Shantivanam Ashram começa a fazer parte oficialmente da ordem Beneditina Camaldulense, e permanece na ordem até hoje.

Entretanto, a vida de um ashram é bem diferente de uma vida no mosteiro beneditino, algumas dessas diferenças são destacadas em uma entrevista que Bede Griffiths concedeu em 1981 para a revista *Indian Missiological Review*: a) A primeira diferença apontada por Griffiths é que como monge beneditino a vida é sempre focada na clausura, na criação da sua própria vida de oração, e então, é possível convidar pessoas para virem, mas com uma certa distância, silêncio, paz e regras. “Mas, quando chegamos em Ashram, revertermos isso. Em um Ashram hindu típico, existe um grupo de Sannyasis que vivem suas vidas de meditação e oração (GRIFFITHS, 1981, p. 43). ^{25b)} A vida beneditina é fundada na Liturgia. Com horas e horas de liturgia, e meditação era tido como algo extra. “Na realidade, na regra dos beneditinos, não havia, de fato, um espaço para meditação. Sua verdadeira oração foi refletida na Bíblia” (GRIFFITHS, 1981, p. 44). ²⁶E Griffiths continua: Na Índia, o símbolo da meditação solitária é sentar-se no jeito típico de oração, então, agora fazemos essa meditação em nossos Ashrams por uma hora na manhã e uma hora à noite. (1981, p. 44); ^{27c)} Com o passar do tempo, a vida monástica beneditina se tornou mais institucionalizada, porém, Griffiths aponta que no Ashram há um espaço para mais liberdade e uma vida menos organizada (Griffiths [nd.]: 48-50); d) Em um documento do Shantivanam concedido pelo *Bede Griffiths Collection*, da Graduate Theological Union em UC Berkeley's, Griffiths ressalta outro ponto

²⁵ Texto original: “But when we came to the Ashram we reversed that, in a sense. In a typically Hindu Ashram, you have a group of Sannyasis and they live their life of meditation and prayer” (GRIFFITHS, 1981, p. 43);

²⁶ Texto original: “In fact, the rule of the Benedictine there was no place actually for meditation. It was reflection on the Bible that was really their pray” (GRIFFITHS, 1981, p. 44).

²⁷ Texto original: “In India is the sign of solitary meditation sitting in the typical way of prayer, and so now in our Ashrams we make this meditation one hour in the morning and one hour in the evening” (1981, p. 44)

de distinção, que consiste que em um ashram hindu o centro do ashram é o Guru, “que é considerado como uma alma realizada, isso é, uma [alma] que teve uma experiência com Deus e é apta a comunicar essa experiência para seus discípulos” (GRIFFITHS, Saccidananda Ashram),²⁸ porém, na experiência de um ashram cristão: “O centro da vida ashram é a presença de Cristo, o *Satguru*, e o guru ou guia espiritual em um ashram cristão deve levar seus discípulos a encontrarem seus próprios gurus em Cristo”²⁹(GRIFFITHS, Saccidananda Ashram)

1.2.3.1 O dia-a-dia do Shantivanam

O Shantivanam tem seus próprios ritos e cantos, e tudo é descrito pelo Sandhya Vandana:

Vandana significa cânticos de louvor e adoração, Sandhyaa significa literalmente “manter unido, união, junção, ponto de encontro”. Aqui é o ponto de encontro do dia e da noite, da escuridão e da luz, da luz da manhã e do crepúsculo e, portanto, também a junção das três divisões do dia: alvorada, meio-dia e pôr-do-sol. (Saccidananda Ashram, 2011, p.4)³⁰

Sandhya também se refere aos atos religiosos (yajnas) realizados pelos Brahmins. Os Rishis, antigos videntes da Índia, insistiam na oração realizada três vezes por dia. Essas orações eram chamadas de tri-sandhya-prartana ou tri-sandhya-mantra. O ritual constituía em aspergir água e repetir invocações e mantras, especialmente o Gayatri Mantra. Esses três movimentos correspondiam com os ofícios monásticos beneditinos: Laudes, Vésperas e Completas. Portanto, baseiam-se principalmente em cânticos e leituras da Bíblia, de acordo com as tradições Siríacas e Beneditinas Latinas. A oração

²⁸ “who is considered to be a ‘realised soul, that is, one who has had a deep experience of God and is able to communicate some of this experience to his disciples” (GRIFFITHS, Saccidananda Ashram)

²⁹ Texto original: “The center of the ashram life is the presence of Christ, the Satguru, and the guru or spiritual guide in a Christian ashram has to lead his disciples to find their guru in Christ” (GRIFFITHS, Saccidananda Ashram).

³⁰ Texto original: Vandana means chants of praise and worship, Sandhyaa literally means “holding together, union, juncture, meeting point.” Here it is the meeting point of day and night, darkness and light, morning and evening twilight, hence also the juncture of the three divisions of the day: dawn, noon, and sunset (Saccidananda Ashram, 2011, p. 4)

cristã é sempre precedida pelo canto em sânscrito e por leituras de Escrituras Sagradas do Hinduísmo e de outras tradições do Oriente (Saccidananda Ashram, 2011, p. 4).

Bede Griffiths descreveu um dia típico no Shantivanam em uma entrevista concedida ao jornal *The Laughing Man*, em 1984:

Levantamo-nos às cinco e meditamos das cinco e meia às seis e meia [...] às seis e meia, temos uma das três orações diárias, as quais sempre começam com cânticos sânscritos. Procedemos, então, para um hino sânscrito, outro cristão e duas canções meditativas. Temos uma leitura bíblica e eu geralmente teço um comentário sobre a passagem. Após canções devocionais, terminamos como uma cerimônia arati (ondulações de luzes). No meio do período noturno, temos um culto similar com a oração da noite um pouco mais longa. Após a oração da manhã, temos a Eucaristia, celebrada em um estilo indiano que foi aprovado pelos bispos e pela Santa Fé. (GRIFFITHS, 1984, p.36)³¹

I) Oração da manhã:

A oração da manhã começa às 6:30 com o *Gāyatrī Mantra*, principal oração para iniciar as meditações, a missa e o dia, um mantra da tradição hindu que diz:

³¹ Texto original: “We get up at 5:00 and meditate from 5:30 to 6:30 [...] At 6:30 we have one of our three daily times of prayer, which always begin with Sanskrit chanting. Then we usually have a Sanskrit hymn, a Christian hymn, and two rather meditative songs. We have a reading from the Bible, and I usually give a commentary on the reading. After devotional singing, we end with an arati ceremony (waving of lights). At midday sans in the evening, we have a similar service, with the evening prayer being somewhat longer. After the morning prayer we have the Eucharist, celebrated in an Indian style that has been approved by the bishops and the Holy See” (GRIFFITHS, 1984, p. 36)

ॐ भूर्भुवस्वः ।

तत् सवितुर्वरेण्यं ।

भर्गो देवस्य धीमहि

धियो यो नः प्रचोदयात् ॥

Om bhūr bhuvah svaḥ

tāt savitúr váreṇyam

bhárgo devásya

dhīmahi

dhīyo yó naḥ pracho-

dáyāt

Saudação à Palavra a qual está presente na terra, nos céus e que está além: Meditemos no esplendor glorioso do divino Doador de Vida. Que Ele ilumine nossa meditação.

O *Gāyatrī Mantra* é cantado três vezes. Após esse momento de oração, há os versos introdutórios que são alguns mantras hindus unidos em uma só oração:

a)

लोकाः समस्ताः सुखिनो भवन्तु,

*Lokah Samastah Sukhino
Bhavantu*

Que todos os seres em todos os lugares possam ser felizes.

b)

ॐ असतो मा सद्गमय

तमसो मा ज्योतिर्गमय

मृत्योर्मा अमृतं गमय

*Om Asato Maa Sad-Ga-
maya*

*Tamaso Maa Jyotir-Ga-
maya*

*Mrtyor-Maa Amrtam Ga-
maya*

Om. Do irreal conduza-me ao real. Das trevas conduza-me a luz. Da morte conduza-me à imortalidade.

c)

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्

पूर्णमुदच्यते

पूर्णस्य पूर्णमादाय

पूर्णमेवावशिष्यते ॥

*pūrṇamadaḥ pūrṇami-
daṃ pūrṇāt pūrṇamu-
dacyate*

*pūrṇasya pūrṇamādāya
pūrṇamevāvaśiṣyate ॥*

Aquilo é pleno. Isto é pleno. Do pleno vem o pleno. Tirando o pleno do pleno ou acrescentando o pleno ao pleno, apenas o pleno permanece.

d)

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

Om shanti shanti shanti

OM. Paz, Paz, Paz.

Após a recitação de mantras, acontece a leitura de alguma escritura Hindu, Bhagavad-Gita, Upanishads ou outros escritos sagrados. Depois da leitura há a oração da liturgia Siríaca, leitura dos salmos (um em inglês e outro em tâmil) e uma leitura do Antigo Testamento da Bíblia. E a Eucaristia é servida, que Bede Griffiths assim descreve: “Sentamo-nos no chão e oferecemos pão, vinho e os quatro elementos - água, terra, ar e fogo. A ideia é que represente o sacrifício cósmico. Cristo assume toda a criação e a oferece a Deus.” (1984, p.36) ³²

II) Oração do meio-dia

É novamente recitado o Gayatri Mantra, um hino é cantado em sânscrito: “Senhor do Universo, Ó Eterna Consciência, eu reverencio diante de Ti. Santíssimo, Supremo Espírito, agora e para sempre reverencio a Ti” (Saccidanda Ashram, 2011, p. 8). Uma leitura de alguma Sagrada Escritura é feita. A oração do rito siríaco é realizada novamente. Salmos 118 é lido juntamente com algum escrito dos Padres da Igreja. Após a leitura a Oração pela Paz é feita, ela é inspirada no mantra Asato ma:

Lead me
from death to life,
from falsehood to truth.
Lead me from despair to hope,
from fear to trust.
Lead me from hate to love,
from war to peace.
Let peace fill our hearts,
our world,
our universe (Saccidananda Ashram, 2011, p. 9).

Depois de realizado esses passos a prática do *Archana* é feita. *Archana* é a prática de adoração a divindade através da repetição de 108 nomes de Deus. E após a recitação dos nomes a cerimonia de *Arati* é realizada. *Arati* é o oferecimento das luzes para a deidade. As lamparinas são feitas de *ghee* e oferecidas no altar com cânticos e mantras. O Shantivanam assim entende o *Arati*:

³² Texto original: “We sit on the floor and offer bread and wine and the four elements – water, earth, air and fire. The idea is that it represents the cosmic sacrifice. Christ assumes the whole creation and offers it to God” (1984, p. 36)

Consiste-se na ondulação de luz ou incenso, como um sinal de honra e adoração realizado antes de qualquer coisa ou pessoa sagrada. A origem de arati diante do principal santuário do templo (o qual é sempre mantido no escuro) significa a habitação de Deus nas profundezas do coração. Quando as luzes se ondulam diante disso, revela-se o Deus (como se estivesse) escondido. A ondulação das luzes diante do Santíssimo Sacramento e de toda congregação manifesta-se (como se fosse) o Cristo escondido. (Saccidananda Ashram, 2011, p.7)³³

III) Oração da noite

Como todas as orações, a oração da noite se inicia com o Gayatri Mantra. Após a repetição do mantra é cantado o cântico *Vande Saccidananda*, que foi escrito pelo sannyasi cristão Brahmbandhab Upadhyay. A leitura de sábios de Tamil é feita e novamente a oração do rito siríaco. Leitura de dois salmos e uma leitura de um texto do Novo Testamento da Bíblia juntamente com um comentário é feita. Depois das leituras bhajans, cânticos devocionais, são tocados e a cerimônia do Arati é realizada.

1.2.3.2 Arquitetura do Shantivanam

O Shantivanam, conhecido como a “casa mãe” dos ashrams católicos na Índia e por aí afora, é construído no estilo de um templo do Sul da Índia. Há inúmeras hibridações das imagens e estatuas no Shantivanam, mas não apenas na estética, como também em seu significado. Um tradicional templo hindu recria o senso do universo. A entrada, ou *gopuram*, é muito especial, porque é através dela que se adentra no mistério do universo (PAUL, 2009, p. 73). O pequeno *gopuram* do Shantivanam apresenta o Divino de três faces na forma de *trimurti*, que de acordo com a tradição hindu representa os três aspectos de Deus: Criador, preservador e destruidor do Universo (SAGAYARAJ, 2013, p. 134). No centro o Deus Pai, como fonte e base de todos os seres – SAT; à direita, o Deus Filho, a manifestação da força e a Palavra Divina – CIT; à esquerda, Espírito Santo, o movimento, expressão

³³Texto original: “It consists in the waving of light or incense, as a sign of honor or worship performed before any sacred thing or person. The root meaning of arati before the central shrine of a temple (which is always kept dark) signifies the dwelling of God in the cave of the heart. When lights are waved before it, it reveals, as it were, the hidden God. The waving of lights before the Blessed Sacrament and the whole congregation manifests, as it were, the hidden Christ” (Saccidananda Ashram, 2011, p. 7)

da Alegria e Amor divino – ANANDA. (PAUL, 2009, p. 73-74; SAGAYARAJ, 2013, p. 134). Ao lado da figura de três-cabeças estão dois anjos, postos como guardiães do portal. No tradicional templo hindu, todo portal é protegido por *dwarpalakas*, deidades guardiães que mantêm a energia negativa fora do espaço sagrado (PAUL, 2009, p. 74).



Figura 5 Pequeno Gopuram do Shantivanam

A Cruz Cósmica é o símbolo principal do Shantivanam. A incomum cruz fica no centro do Ashram e contém inúmeros simbolismos. Combina elementos da cosmologia da tradição cristã e hindu. A cruz em si mesma representa a crucificação, claro, e adquire algo além do significado cristão, pois para os hindus a crucificação é um símbolo maravilhoso de desapego do ego, que é um dos pontos centrais na espiritualidade hindu. Sobreposta a cruz há um círculo, que representa o círculo do *samsara*, o ciclo de nascimento e morte do hinduísmo. A combinação da cruz e do círculo dão um significado a mais a ressurreição de Jesus na tradição cristã: simboliza que Jesus rompeu o *samsara*, e o caminho da cruz, significaria a aceitação do sofrimento do karma de outros, é em si mesmo a Yoga – união (PAUL, 2009, p. 74). No centro da Cruz Cósmica está inscrito a sílaba mística OM, que representa a Palavra primordial, como também a natureza do verdadeiro Eu. Bede Griffiths explica o significado da cruz:

A Cruz Cósmica carrega a inscrição *Saccidananda Namah* e *OM* ao centro da cruz. Isto significa que nós tentamos viver nossa Vida Beneditina no contexto da espiritualidade Indiana, que está no reconhecimento da Presença Divina em todo cosmos e no centro de nosso ser (Saccidananda Ashram, Sandhya Vandana traduzido em Português, 2010, p. 2)



Figura 6 Cruz Cósmica

Figura 7 Igreja e a Cruz Cósmica



A cúpula do templo é também repleta de misturas imagéticas hindu-cristãs. A cúpula de um templo hindu é chamada de *vimana*, que é normalmente adornada com imagens relacionadas a deidade a qual o templo é consagrado, nesse caso, são imagens cristãs que ressoam conceitos hindus. Cada canto é protegido por uma das quatro criaturas descritas no livro de Apocalipse: o leão, a coruja, a águia e homem (Ap. 4:7), que representam toda criação redimida por Cristo (SAGAYARAJ, 2013, p. 135). Acima das criaturas estão São Bento simbolizando a tradição monástica; São Paulo representando o misticismo; São Pedro representando a sacralidade da instituição e a Virgem Maria representando a sacralidade do feminino. Cada uma das imagens está com a face virada para um ponto cardinal diferente, indicando ao envolvimento de toda a humanidade. Acima deles há Jesus em quatro clássicas posições de Yoga sentado no trono-*simhasana* (trono real hindu), representando Jesus como um guru, Yogi, Deus e profeta. A cúpula inteira é adornada com penas de pavão, que na tradição hindu representa a eternidade e infinitude (PAUL, 2009, p. 76). E no topo da cúpula há o antigo símbolo hindu *Kalsa*, que representa os quatro elementos: terra, água, fogo, ar. Apontando mais para cima, há o *akasa*, que representa o espaço infinito, no qual Deus repousa na sua inacessível luz (SAGAYARAJ, 2013, p. 136).

Figura 8 *Vimana* - parte superior da cúpula



No centro da sala de meditação circular, onde também é praticado *yoga*, há uma estátua de Jesus em Lótus, como um *yogi*. Quatro estátuas unidas estão de frente para os quatro pontos cardeais, sentadas na postura clássica de lótus chamada *padmasana*. As imagens estão sentadas em uma grande flor de lótus negra, e Jesus também é negro, representando, como a Madona negra, que é uma divindade da terra (SAGAYARAJ, 2013, p. 136). Uma outra imagem interessante é a estátua de Jesus sentado em uma *naga* (serpente). Essa imagem é muito comum na Índia, em que as divindades repousam na *naga*. Uma das mais poderosas *nagas* no hinduísmo é *Ananta Shesha*, a *naga* de muitas cabeças, que aparece no mito de criação em que Vishnu repousa em *Ananta Shesha* e de seu umbigo surge *Brahman* meditando em uma flor de lótus e criando os universos. *Ananta Shesha* representa também a energia invisível de *Kundalini*, que de acordo com a filosofia da *yoga*, *Kundalini* é representada por uma serpente adormecida na base da coluna vertebral. Para alcançar a iluminação *Kundalini* deve ser despertada para que assim todos os *chakras* se alinhem. De acordo com as tradições orientais “quando o ser humano atinge o ponto máximo de desenvolvimento e ativação dessa energia, ele/ela atingiria a iluminação, um estado evoluído que transcende o ser e atinge a supraconsciência e o amor universal” ³⁴(SAGAYARAJ, 2013, p. 136). No jardim, há também uma estátua de Maria, vestindo um *saree*, com o menino Jesus sentada, como uma típica moça e sua criança em vila indiana, na posição de lótus, *padmasana*. (SAGAYARAJ, 2013, p. 136).

³⁴ Texto original: “when a human being achieves the maximum development and activation of that energy, he/she would achieve illumination, an evolved state that transcends the self and attains the supraconscience and universal love” (SAGAYARAJ, 2013, p. 136)



Figura 9 Jesus em posição de Lótus - espaço de meditação



Figura 10 Jesus meditando sobre a Naga



Figura 12 Mãe Maria com Sari em Lótus com Menino Jesus



Figura 11 Espaço para as refeições



Figura 13 Jesus como um guru hindu



Figura 14 Jesus em Lótus com flores

1.2.3.3 Concílio do Vaticano II e a recepção para o Shantivanam

O Concílio do Vaticano II (1962-1965) foi o primeiro concílio ecumênico da história da Igreja Católica Romana, levando a novas, e sérias, considerações na relação Igreja e seguidores de outras religiões, defendendo o diálogo inter-religioso como parte da dimensão integral da sua missão. As declarações positivas sobre outras tradições religiosas moldaram e abriram o entendimento da Igreja sobre ela mesma e sobre a sua maneira de fazer missão, que esteve sempre envolvida com processos de colonialismo e força. É um momento marcante para o desenvolvimento do diálogo inter-religioso entre cristianismo e outras tradições religiosas e até mesmo com outras formas de cristianismo

Nas palavras de Swidler, o Concílio Vaticano II introduziu uma revolução, no sentido literal, e revirou as coisas em muitas áreas, principalmente na relação com não-católicos (2013, p.3): a) A Declaração Sobre a Liberdade Religiosa (*Dignitatis humanae*) foi aprovada no Vaticano II, afirmando que a liberdade religiosa é uma parte central no ensino católico. Essa afirmação contradiz a condenação do papa Gregório XVI na encíclica *Mirari* em 1832 e pelo papa Pio IX na encíclica *Quanta Cura* em 1864., como *deliramentum*, loucura; b) O Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis reintegratio*) incentivou todos os católicos a se engajarem no diálogo: “Este sagrado Concílio, portanto, exorta todos os fiéis a que, reconhecendo os sinais dos tempos, solícitamente participem do trabalho ecumênico”. Ainda no documento, os bispos vão além e dizendo que no movimento ecumênico, os católicos devem dar “os primeiros passos em direção a eles (não-católicos)”. E reafirmam que o trabalho ecumênico é de toda Igreja: “A solícitude na restauração da união vale para toda a Igreja, tanto para os fiéis como para os pastores.”; c) A Declaração sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs (*Nostra Aetate*), bispos de todo o mundo, incluindo o bispo de Roma e o papa declararam nesse documento: “função de fomentar a união e a caridade entre os seres humanos e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os seres humanos têm em comum e os leva à comunhão (...) os seres humanos constituem todos uma só comunidade.” (SWIDLER, 2013, p. 8)

O terceiro parágrafo da *Nostra Aetate* reflete com clareza as questões humanas e as buscas de respostas que levam muitos a procurarem nas diversas religiões o sentido da existência humana:

Os seres humanos esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? qual o sentido e a finalidade da vida? que é o pecado? donde provém o sofrimento, e para que serve? qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos?



Figura 15 Dentro da Igreja ou Garbagriha

A Declaração trabalha ainda na prática desse engajamento com as outras religiões e culturas. Como já dito, Monchanin e Le Saux contribuíram muito para essa abertura da Igreja, embora não diretamente. Bede Griffiths foi o que trabalhou para que o Shantivanam continuasse com esse diálogo entre as tradições, de maneira mais aberta que Monchanin, porém indo por caminhos mais cautelosos do que Le Saux (TRAPNELL, 1993, p. 50). E por mais que Griffiths tentasse manter em equilíbrio a visão do Shantivanam com as estruturas já existentes da Igreja, sempre houveram controvérsias entre os bispos locais, que frequentemente levavam Griffiths a um desespero pela insegurança se a experiência do ashram continuaria. (TRAPNELL, 1993, p. 50). Kathryn Spink destaca os pontos que levavam a discussão entre as lideranças católicas, em especial a liturgia, as objeções foram levantadas, como por exemplo: a) o uso escrituras sagradas indianas, como os *Vedas*, as *Upanishas* e o *Bhagavad-Gita*, nas celebrações; b) incorporar elementos dos rituais hindus

na celebração da Missa, em especial o ritual do *Arati*; c) críticas contra a arquitetura e os simbolismos do templo, em especial a cúpula, já descrita, por incorporar imagens cristãs com um estilo tradicional indiano. Alguns críticos viam o resultado como mais hindu do que cristão, principalmente se tratando do Jesus em posição de lótus (SPINK, 1989, p. 161-164)

Griffiths, após as diversas objeções locais, apelou à comissão litúrgica na Índia, que muitas vezes lhe dava apoio. No meio das grandes mudanças ocorridas pós Vaticano II, era inevitável que grupos resistiram a tais aberturas e atacariam aos que estivessem trabalhando em prol dos novos diálogos com outras tradições religiosas. Trapnell compreende que Griffiths teve um papel profético nessa resistência e no compromisso do diálogo (1992, p. 51). Catherine Cornille destaca que não apenas os cristãos fundamentalistas da Índia tinham objeções ao trabalho do Shantivanam, mas as críticas também vinham de



Figura 16 Bede Griffiths oferecendo o Arati com incenso

cristãos envolvidos em movimentos sociais, que viam essas comunidades como fuga da realidade e uma espiritualidade individual. Havia outras críticas por parte de intelectuais que diziam que a enculturação do Shantivanam não era cristã, mas sim teosófica, outros diziam que era um “cristianismo neo-hindu”. Também houveram críticas por parte de hindus conservadores que criticavam o movimento dos ashrams católicos (1991, p. 193).

A mesma questão fundamental... encontra-se na base de ambas críticas hindu e cristã. Diz respeito à relação entre forma e conteúdo, entre a adoção de símbolos e rituais e a inculturação teológica e transformação. Enquanto hindus acusam *ashrams* católicos de não confrontarem o desafio teológico, cristãos temem que o sistema de crença tradicional pode ser desafiado demais a ponto de os *ashrams* cristãos submergirem fundo demais na visão de mundo e sistema de crença hindus e, por fim, serem absorvidos pelo rebanho hindu (CORNILLE, 1991, p. 193-194)³⁵

Para o movimento do Shantivanam o Concílio do Vaticano II foi um alívio e uma proteção para os ataques que muitos faziam. Em uma das cartas, inclusive, Griffiths critica a lentidão da Igreja em ter iniciativas que expressavam o Vaticano II. Ele propôs várias mudanças estruturais e teológicas dentro da Igreja Católica que facilitariam a comunhão com outras igrejas cristãs e ajudariam os projetos de diálogo. Na visão de Griffiths a “missão é diálogo”, em uma entrevista concedida em 1981, Griffiths diz:

Bom, eu acredito que diálogo e missão são indivisíveis e foi um grande erro que cometemos em pensar que, quando você vai pregar o evangelho, você tem simplesmente algo a dar e nada a receber. Era tudo de um só lado e ninguém gosta de estar simplesmente no lado de quem recebe. Você não é reconhecido como pessoa. É pedido a você que simplesmente receba algo e é dessa forma que os hindus enxergam o cristianismo, como uma agressão a sua própria cultura, a seu próprio caminho de vida. Quando enxergarmos que a missão é diálogo, sentiremos que Deus nos deu algo que verdadeiramente queremos compartilhar. Mas Deus também deu algo a eles que *eles* querem compartilhar (1981, p. 47)³⁶

O Concílio do Vaticano II possibilitou essas trocas a abertura para as outras tradições, mesmo com suas limitações próprias. Foi um grande pontapé inicial para que a instituição se abrisse para as outras culturas e para um cristianismo contextual.

³⁵ Texto original: “The same fundamental question... lies at the basis of both the Hindu and Christian criticisms. It concerns the relationship between form and content, between the adoption of symbols and rituals and theological inculturation and transformation. While Hindus accuse Catholic ashrams of not confronting the theological challenge, Christians are afraid that the traditional belief system may be challenged too much, that Christian ashrams may sink too deep into the Hindu world view and belief system and ultimately be absorbed in the Hindu fold” (CORNILLE, 1991, p. 193-194)

³⁶ Texto original: “Well, I think that dialogue and mission are indivisible, and it was a great mistake we made in thinking that when you come to preach the Gospel, you have a simply something to give and nothing to receive. It was all on one side, and nobody likes to be simply on the receiving end. You are not being recognized as a person. You are simply being asked to receive something, and that is how Hindu sees Christianity, as an aggression on his own culture, on his own way of life altogether. Once we see that mission is dialogue, we feel God has given us something indeed, we want to share. But God has also given them something which they want to share” (1981, p. 47)

CAPÍTULO II:

DE UM ESTUDANTE INGLÊS A UM GURU HINDU- CRISTÃO: BEDE GRIFFITHS

Nesse segundo capítulo é descrito a trajetória de Bede Griffiths e seus caminhos. É traçado quatro sendas percorridas pelo padre Griffiths: Os caminhos da poesia; os caminhos da religião; os caminhos da Índia; os caminhos da mística

“Os caminhos da poesia” é a fase que compreende sua infância até os anos posteriores a seus estudos em Oxford, de 1906 a 1930. As lutas de sua família e o desempenho intelectual de Bede Griffiths são apresentados nesse ponto. Sua amizade com o teólogo protestante C.S. Lewis, que foi seu orientador nos estudos literários em Oxford, é de grande contribuição para a formação espiritual e intelectual de Bede Griffiths. Outra experiência que é levada em conta nesse período é a vivência com os amigos Hugh Waltherman e Martyn Skinner em Eastington, na qual após a universidade e no caos político da crise e 1929, decidem viver uma vida ascética pautada na Irlanda, pautada nos estudos de filosofia, poesia e escrituras sagradas variadas. Essa experiência acabou guiando Bede Griffiths para os caminhos da religião.

O tópico “Os caminhos da religião” aborda a volta de Bede Griffiths para casa, seu envolvimento e serviço à comunidade com a Igreja da Inglaterra, sua decisão de se tornar católico e a acolhida de Igreja Católica Romana. Em 1932 ele entra em Prinknash Priory e assim inicia seu postulado e passa por todos os processos até sua ordenação em março de

1940. Esse período se inicia em 1931 até 1954, ano que publica sua primeira autobiografia chamada *The Golden String*.

A terceira fase leva o título de “Os caminhos da Índia”. Em 1955 Bede Griffiths parte para Índia na companhia de um outro padre chamado Benedict Alapatt, chega em Bombay em Abril desse mesmo ano. Em 1958 funda o Kurisumala Ashram com o padre Francis Mahieu e padre Alapatt em Kerala. A partir desses momentos da Índia, Griffiths experimenta as tradições hindus e se dedica mais aos estudos de diálogo inter-religioso, escrevendo uma coleção de artigos entre 1955-1965 que foi publicado em 1966 como *Christian Ashram*. E em 1968 aceita o desafio de reviver o Shantivanam, fundado pelos padres Jules Monchanin e Henri Le Saux. “Os caminhos da Índia” aborda toda sua estadia na Índia até os últimos dias, com seu falecimento em 1993.

2.1 Os caminhos da poesia (1906-1930)

Nascido próximo a Londres em 17 de dezembro de 1906, Alan Richard Griffiths, pertencia à uma família britânica de classe média e anglicana. Após o nascimento do caçula, seu pai faliu financeiramente, mudando completamente o padrão de vida da família, que era composta por mais três irmãos além de Griffiths. Quando menino, estudou no colégio público chamado *Christ's Hospital* (TEASDALE, 1986, p. 60).

Se desempenho acadêmico sempre foi elogiável, e desde a infância foi encorajado a pensar e ler por si mesmo. Sua mãe notou seu peculiar desenvolvimento e aos quatro anos Griffiths começa lições de francês, aos sete aprendeu latim e aos nove anos aprendeu grego (GRIFFITHS, 1997, p. 5). Sua primeira iniciação à literatura foi com os poetas românticos Wordsworth, Shelley e Keats, que influenciaram até mesmo sua obra. Ele se empenhou nas obras completas de Jane Austen, George Meredith, Henry Fielding, Joseph Conrad e Thomas Hardy. Se perdeu nos dramas de Shakespeare, no *Paraíso Perdido* de Milton. Houve também o período que mergulhou na literatura russa, principalmente na obra de Tólstoi, *Guerra e Paz*, a qual nunca esqueceu, e também no Dostoevsky em *Irmãos Karamazov*, que o impressionou grandemente (GRIFFITHS, 1997, p. 6)

Griffiths se desenvolveu no mundo das belezas e das tragédias mitológicas, como ele mesmo diz: “Era uma vida vivida na imaginação” (1997, p. 6).³⁷ As leituras eram entrelaçadas com as caminhadas ao ar livre no interior da Inglaterra. A natureza sempre o encantou e encontrava seus sentimentos escritos na poesia de de Wordsworth: “Eu senti a presença... uma sensação sublime de algo muito mais conectado, cuja habitação está na luz do poente.” (WORDSWORTH in GRIFFITHS, 1997, p. 7)³⁸

Nesse contexto de leituras e intelectualismo, Griffiths teve sua primeira experiência mística, que marcou toda sua vida. Durante uma caminhada vespertina durante seu último estágio na escola, em 1925:

Ao brincar nos campos à noite, eu dei de encontro com um espinheiro. Ele estava todo florido e, claro, tinha um ótimo aroma doce. Eu estava completamente dominado pela sua beleza. Era como se eu nunca tivesse sentido ou visto alguma coisa daquele tipo antes. E, então, eu sentei-me embaixo de uma árvore, com o sol pondo-se sob os campos, e a cotovia se levantou dos meus pés e disparou no alto, cantando e cantando e, calmamente, então, desceu para descansar. (GRIFFITHS, 1997, p. 7)³⁹

Ele descreve com maiores detalhes essa experiência na sua primeira autobiografia chamada *The Golden String*:

Eu me lembro agora do sentimento de temor que tomou conta de mim. Eu senti-me inclinado a ajoelhar no chão como se eu estivesse na presença de um anjo. E eu mal ousava olhar para o céu porque era como se fosse nada mais que um véu perante a face de Deus (1954, p.31)⁴⁰

Ao descrever sua experiência, Griffiths usa um trecho do poema *Tintern Abbey* de Wordsworth, por se assemelhar com a glória da Natureza que ele vivenciou:

For I have learned
To look on nature, not as in the hour
Of thoughtless youth; but hearing oftentimes

³⁷ Texto original: “It was a life lived in the imagination” (1997, p. 6).

³⁸ Texto original: “I have felt a presence.. a sense sublime of something far more deeply interfused, whose dwelling is the light of the setting suns” (WORDSWORTH in GRIFFITHS, 1997, p. 7).

³⁹ Texto original: “By the playing fields in the evening, and I came in touch with a hawthorn bush. It was in flower and it had a very sweet scent of course. I was overwhelmed by the beauty of it. It was a though I had never smelled or seen anything like it before. And then I went on the stood by a tree, with the sun setting over the playing fields, and a lark rose from my feet and soared aloft, singing and singing, and then sank quietly to rest” (GRIFFITHS, 1997, p. 7)

⁴⁰ Texto original: “I remember now the feeling of awe which came over me. I felt inclined to kneel on the ground, as though I had been standing in the presence of an angel; and I hardly dared to look on the face of the sky, because it seemed as though it was but a veil before the face of God” (1954, p. 31)

The still sad music of humanity,
Nor harsh nor grating, though of ample power
To chasten and subdue. —And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man:
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.

Em outubro de 1925, termina seus estudos no colégio e devido ao seu exímio desempenho consegue uma bolsa em Oxford. Griffiths escolhe ir para o Magdalen College, que segundo ele era o campus mais bonito e respondia a suas necessidades e orações (GRIFFITHS, 1997, p. 20). Viveu uma vida rigorosamente controlada nos gastos financeiros, mesmo com sua mãe ajudando em todas as suas necessidades durante esse período (PANDIKATTU, 2001, p. 26)

Logo no início se envolveu com o movimento estudantil “No More War”, foi apresentado ao movimento pelo amigo Frank Root, e se politizou nas bases do socialismo. “Tanto pelo contexto político. É suficiente dizer que nos preparou para o que estava por vir. Nós vimos a transição do socialismo para o comunismo e, então, a reação do fascismo e Hitler nos anos 30 (GRIFFITHS, 1997, p. 22) ⁴¹. Na greve geral de 1926, na qual os mineiros pararam de trabalhar e reivindicaram seus direitos em relação ao trabalho, Griffiths ficou do lado dos mineiros. Ele e seus amigos estudaram o caso e acreditavam que os trabalhadores estavam corretos, entretanto, esse posicionamento não os fez populares em Oxford. (GRIFFITHS, 1997, p. 22). “Minha fé no socialismo e em qualquer forma de ação política declinou rapidamente assim que comecei a questionar o próprio caráter da nossa

⁴¹Texto original: “So much for the political background. Suffice it to say it prepared us for what was to come. We saw the shift from socialism to communism, and then the reaction of Facism and Hitler in 1930” (GRIFFITHS, 1997, p. 22).

civilização” (GRIFFITHS, 1954, p. 31)⁴². Não era apenas a pobreza dos trabalhadores industriais que o perturbava, mas também o sentimento que a vida humana estava sendo empobrecida e degradada por ser privada daquela beleza que lhe pertencia por direito (PANDIKATTU, 2001, p. 26). Nesse período começou a questionar toda a civilização ocidental, comparando-a com o Império Romano e vendo os mesmos erros do passado, estava desiludido. Foram os livros de T.S. Eliot, *Wasteland* e *The Hollow*, que o conscientizou do colapso civilizatório.

Foi nesse período que conhece os dois grandes amigos, amizade que mantiveram



Figura 17 Bede Griffiths no ano de 1926

até os respectivos falecimentos. Hugh Waterman e Martyn Skinner, juntos conversavam sobre poesia, beleza, filosofia, escritos de Keats, estética. Naquele tempo, segundo Griffiths, Oxford era dividida entre os atletas, que praticavam esportes, caçavam e aproveitavam a si mesmos, e os estetas – ele e seus amigos eram os estetas. Griffiths disse que naquele tempo: “nossa era uma busca real pela beleza na vida, não era fantasia. A beleza na vida cotidiana e a beleza no conjunto da natureza. Então, essa religião da beleza

⁴² Texto original: My Faith in socialism and any form of political action soon declined as I began to question the whole character of our civilization” (GRIFFITHS, 1954, p. 31).

realmente tornou-se uma religião para nós” (1997, p. 23).⁴³A influência de Root no socialismo e pacifismo, a de Martyn na poesia e a de Hugh no humanismo e no movimento romântico marcaram a vida de Griffiths.

Em seu terceiro ano, Griffiths, finaliza o estudo de filosofia clássica e se matricula no curso de literatura inglesa, pensando em estar mais perto da verdade que tanto buscava (PANDIKATTU, 2001, p. 26). E isso o levou a conhecer C.S. Lewis, que veio a ser seu tutor. Em 1928, ano em que se conheceram, Lewis ainda não era cristão, nem Griffiths. O encontro com C.S. Lewis teve grande influência na conversão de Griffiths ao cristianismo. Ambos partilhavam as experiências de descobrir o cristianismo através da literatura inglesa. Enquanto Griffiths se dedicava e se maravilhava com o movimento estético, Lewis era mais cético e rejeitava o movimento. Bede Griffiths lembra que naquele período eles eram totalmente opostos: “É frequente a maneira como opostos realmente enriquecem um ao outro. É assim que crescemos. Eu devo uma tremenda parte da minha conversão ao cristianismo a ele - na verdade, acredito que foi um processo mútuo. Nós compartilhamos um com o outro” (GRIFFITHS, 1997, p. 30).⁴⁴

Inspirado por Lewis, Griffiths se dedicou aos estudos de filosofia, caminhando entre os clássicos gregos, Aristóteles e Platão, se aventurando nas palavras de Descartes, e pela primeira vez lia Spinoza, que o afetou muito: “Eu acredito que estava fugindo do meu romanticismo e queria uma dose de razão pura [...] pela primeira vez que comecei a criticar a minha experiência com Deus, beleza, amor e dar uma base racional a ela.” (GRIFFITHS, 1997, p. 31)⁴⁵Mas uma das coisas mais marcantes para Griffiths na leitura de Spinoza, era que o filósofo conciliava o intelecto com o amor, o que para Griffiths se tornou uma chave de leitura de mundo (1997, p 31). Lendo “Os princípios do conhecimento humano” de Berkeley, o fez compreender que há uma mente por detrás do Universo. “Isso foi uma tremenda ruptura. Particularmente a passagem em que ele fala: ‘algumas verdades são tão próximas e óbvias para a mente que o homem precisa apenas abrir sua mente para percebê-

⁴³ Texto original: “ours was a real search for beauty in life; it was not fantasy. Beauty in daily life, and beauty in the whole of nature. So, it really became a religion for us, this religion of beauty” (1997, p. 23).

⁴⁴ Texto original: “It’s so often the way that opposites really enrich each other. That’s how we grew. I owe a tremendous amount to his influence in my becoming a Christian – actually, I believe it was mutual. We shared with each other” (GRIFFITHS, 1997, p. 30)

⁴⁵ Texto original: ““I think I was getting away from my romanticism and I wanted a dose of pure reason [...] For the first time I began to criticize my experience of God, beauty, and love, and to give it a rational basis” (GRIFFITHS, 1997, p. 31).

las” (GRIFFITHS, 1997, p. 32)⁴⁶. Também estudou brevemente Hobbes, Locke e Hume e então fez um estudo dedicado ao livro *Crítica da Razão Pura* de Kant. Com a ajuda da leitura de Coleridge, que foi recomendado por Lewis, Griffiths pode elaborar uma crítica mais concisa sobre Kant. Coleridge foi poeta e filósofo, Griffiths encontrou nessa junção as respostas para o seu problema de conciliar o seu romantismo com a razão (PANDIKATTU, 2001, p. 29).

Em minhas leituras, estava procurando, talvez meio-conscientemente, evidência racional para a existência daquilo que eu havia vivenciado na presença da natureza na escola e em Oxford. Mas eu estava tornando-me cada vez mais ciente das limitações de minha própria experiência. (GRIFFITHS, 1954)⁴⁷

O livro *Confissões de Santo Agostinho* foi um outro marco para a construção do pensamento de Bede Griffiths. Agostinho proporcionou a Griffiths uma visão da realidade profundamente filosófica e tocante (GRIFFITHS, 1997, p. 33). Retoma em seus escritos os versos do santo, quando diz: “Ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!”. Para Bede Griffiths: “E isso é exatamente o que estávamos procurando. A beleza transcendente de tudo, a qual envolve completamente seu amor.” (GRIFFITHS, 1997, p. 33)⁴⁸

E foi nesse espírito que Griffiths começou a leitura da *Divina Comédia* de Dante Alighieri. E não foi o Paraíso que impressionou Griffiths, mas o Purgatório, pois para ele é a experiência que temos que passar, purificar nossas paixões nossas emoções (GRIFFITHS, 1997, p. 33). “Dante me ensinou como as emoções e paixões podem ser levadas para uma orientação interna da sua mente, vontade e propensas a Deus, ao transcendente” (GRIFFITHS, 1997, p.34)⁴⁹. Para o padre a mente de Dante era melhor que a de Shakespeare e Milton (PANDIKATTU, 2001, p. 31).

Descobriu São Tomás de Aquino através de um amigo de C.S. Lewis, Owen Barfield. Lewis contou que tinha um amigo que havia terminado de ler Dante e agora estava

⁴⁶ Texto original: ““This was tremendous breakthrough. Particularly the passage where he says: ‘Some truths there are so near and obvious to the mind that man need only open his mind do perceive them.’” (GRIFFITHS, 1997, p. 32).

⁴⁷ Texto original: “In my readings I was seeking, perhaps half consciously, to find rational evidence for the existence of that which I had experienced in the presence of nature at school and at Oxford. But more and more I was becoming aware of the limitations of my own experience” (GRIFFITHS, 1954)

⁴⁸ Texto original: “And that’s exactly what we were looking for. Beauty transcending all, which engaged your love totally” (GRIFFITHS, 1997, p. 33).

⁴⁹ Texto original: “Dante taught me how the emotions and the passions can be brought under an inner guidance of your mind and will and open up to God, to the transcendent” (GRIFFITHS, 1997, p. 34).

estudando Aquino. E assim, mergulhou nas inúmeras páginas da *Summa Theologica* em Latim. (GRIFFITHS, 1997, p. 34; PANDIKATTU, 2001, p. 31). Para ele: “Aquino era um místico” (GRIFFITHS, 1997, p. 34). ⁵⁰Ficou maravilhado com sua extrema inteligência e profundo amor.

E foi também nesse mesmo período que Griffiths leu alguns dos clássicos da filosofia Oriental, especificamente o *Bhagavad Gita*, o *Dhammapada* e o *Tao Te Ching* (TRANELL, 2001, p. 18).

A influência desses livros sobre minha vida foi, mais tarde, imensa e eu ainda olho para eles como os três maiores livros de sabedoria espiritual fora do Novo Testamento. Eu ainda possuo os três pequenos livros com as marcas que eu fiz na primeira vez que os li. Eles iriam agir como fermento em minha alma e colorir meu pensamento quase sem sabê-lo. (GRIFFITHS, 1954, p.64) ⁵¹

Após deixar a faculdade, ainda perdido sobre o que fazer da vida, Griffiths se junta aos amigos Hugh e Martyn para viver em uma comunidade simples em uma vila em Eastington, que segundo Griffiths, habitava de duzentas a trezentas pessoas (GRIFFITHS, 1997, p. 39). O ano de 1929 foi um ano de tensões políticas e econômicas por toda Europa: comunismo, facismo, nazismo, capitalismo. Ele e seus amigos decidem ir além dessa confusão

Uma vila simples, cercada de casas feitas de pedras, jardins e flores: “Aqui podíamos estar em contato com a beleza, com a sacralidade” (GRIFFITHS, 1997, p. 39). ⁵²Além de uma vida simples, a rotina girava em torno de escritos literários do século dezesete e dezoito, quase nada de literatura contemporânea (século dezenove e vinte). Tinha em sua casa uma bela edição da Bíblia King James Versão Autorizada, em capa preta e letras góticas.

Griffiths começou a ler a Bíblia todo dia antes do café da manhã, uma sugestão de Hugh. Mas se voltava para as Escrituras pelo menos três vezes por dia. Ele achava

⁵⁰ Texto original: “Aquinas was a mystic” (GRIFFITHS, 1997, p. 34).

⁵¹ Texto original: “The influence of these books upon my life was later to be immense, and I still look on them as the three greatest books of spiritual wisdom outside the New Testament. I still possess the three little books with the markings in them which I made when I first read them. They were to act as a secret ferment in my soul and to color my thought almost without knowing it” (GRIFFITHS, 1954, p. 64)

⁵² Texto original: “Here we could be in touch with beauty, with sacredness.” (GRIFFITHS, 1997, p. 39).

fascinante as histórias de Abraão, Isaac e Jacó, e encontrava a mesma profundidade poética que a *Iliada* e a *Odisséia* (PANDIKATTU, 2001, p. 33) “Nós liamos como literatura porque a literatura foi algo que moveu tanto seu coração como sua mente e envolveu todo seu ser” (GRIFFITHS, 1997, p. 42).⁵³ E nesse período Hugh decidiu que começaria a rezar, o que levou Griffiths e Martyn a fazerem o mesmo. Se ajoelhavam e rezavam, Griffiths uma vez leu o *Benedictus*. E para ele, esse momento foi decisivo (GRIFFITHS 1997, p. 42). “Como experiência da alma penetrando por debaixo da superfície da vida e encontrando poderes escondidos que direcionam e controlam a vida, a Bíblia era poesia.” (PANDIKATTU, 2001, p. 33).⁵⁴ Encontrando a poesia no livro de Jó, nos Evangelhos e nas cartas de São Paulo, foi descobrindo a Igreja.

As diferenças entre os amigos começaram a gerar tensões em Eastington. Griffiths se considerava mais austero, Hugh mais humano e Martyn entre os dois. Hugh sempre visitava sua família e uma dessas visitas ele conheceu a garota que se tornaria sua esposa. Cada um começa a pensar no futuro, nos planos e a comunidade se rompe e assim voltaram para suas casas: “Eastington certamente mudou minha vida. Embora a natureza e a poesia ainda fossem a base da minha vida, eles conduziram, através da Bíblia, para a descoberta da tradição cristã” (GRIFFITHS, 1997, p. 46).⁵⁵

2.2 Os caminhos da religião (1931-1954)

Depois de deixar Eastington, Griffiths tentou levar uma vida normal em sua casa, mas encontrou tremenda dificuldade. Então decide voltar para a Igreja da Inglaterra, e decide iniciar os estudos teológicos buscando a ordenação. Entretanto, um pedalando em direção a faculdade de teologia Cuddesdon College em Oxford, passando por Newbury, parou sob as colinas de Berkshire Downs: “Eu decidi que não conseguiria ficar com a

⁵³ Texto original: “We read it as literature because literature was something that moved your heart as well as your mind and involved your whole being” (GRIFFITHS, 1997, p. 42)

⁵⁴ Texto original: “As the experience of the soul penetrating beneath the surface of life and encountering hidden powers which directs and controls life, the Bible was poetry” (PANDIKATTU, 2001, p. 33).

⁵⁵ Texto original: “Eastington certainly changed my life. Though nature and poetry still the background of my life, they led through the Bible to discovery of the Christian tradition.” (GRIFFITHS, 1997, p. 46).

Igreja da Inglaterra muito embora fosse cheia de músicas bonitas e adoráveis igrejas” (GRIFFITHS, 1997, p. 50). “⁵⁶

No período inicial da abertura religiosa, foi um momento conflituoso e de muita tensão. Griffiths estava fascinado pela prática do jejum: “Eu sempre acreditei que, se eu jejuasse, orasse e meditasse, eu me fortaleceria mais e mais” (GRIFFITHS, 1997, p. 50).⁵⁷. Porém, isso preocupava muito sua mãe e familiares, pois estava muito magro e fraco devido aos intensos jejuns.

Estudando a história da Igreja da Inglaterra, vendo a corrupção da Igreja, e descobrindo que a Igreja havia sido fundada pela Igreja de Roma, acendeu uma nova luz para ele. E a leitura de *Apologia Pro Vita Sua* de Newman foi inevitável, pois ele seguiu o mesmo caminho que Griffiths estava trilhando. E assim, decidiu visitar a Igreja Católica Romana, e isso foi um grande problema para Griffiths e sua família:

Eu me lembro de que minha mãe disse uma vez que nada daria a ela dor maior do que alguém que ela amasse viesse a se tornar católico romano. Eu mal sabia que eu, a quem ela amava tanto, seria a causa dessa dor para ela. (GRIFFITHS, 1954, p. 97)⁵⁸

Na sua vila havia apenas uma família católica, e sua família os considerava como estranhos. Era um grande passo pensar na Igreja Católica Romana. Porém, quando visitou a igreja em Newbury se sentiu decepcionado pela missa, a atmosfera não o agradou: “a questão sobre o purgatório e orações por pessoas no purgatório me aborrece” (GRIFFITHS, 1997, p. 51)⁵⁹.

Nessas crises de fé, o reitor da Cuddleston o aconselhou a passar um tempo em Londres na Bethnal Green Mission. Passar um tempo nas favelas de Londres, na vida cotidiana das pessoas, foi importante para Griffiths. Entretanto, a vida na cidade o oprimia, tentava encontrar paz indo aos museus, galerias de arte, igrejas, mas nada o satisfazia. Então, um dia decidiu que passaria a toda noite em oração. Ele havia comprado o livro do

⁵⁶ Texto original: “I decided that I couldn’t stay with the Church of England, even though it was very beautiful song and lovely churches” (GRIFFITHS, 1997, p. 50).

⁵⁷ Texto original: “I always found that if I fasted, my prayer and meditation would grow stronger and stronger” (GRIFFITHS, 1997, p. 50).

⁵⁸ Texto original: “I remember my mother once said that nothing would give her greater pain than that anyone, she loved should become a Roman Catholic. Little did I know that I whom she loved so much was to be the cause of this pain to her” (GRIFFITHS, 1954, p. 97)

⁵⁹ Texto original: “the whole business about purgatory, and praying for people in purgatory, upset me” (GRIFFITHS, 1997, p. 51).

Bispo Kent, um dos bispos do século dezessete que lutava pela tradição da igreja da Inglaterra. E então, Griffiths leu sobre a importância do arrependimento. “Ele percebeu que, em todo entusiasmo e fervor que tinha pelo espiritual, ainda havia intenso egoísmo nele” (PANDIKATTU, 2001, p. 37)⁶⁰. Nessa oração noturna, entre a vigília e sono, a racionalidade e o irracional, percebeu que a razão era um dos obstáculos de sua fé e teve uma visão:

Eu me lembro de ver claramente uma vívida imagem de Cristo no jardim de Getsêmani encarando a escuridão e a morte. Foi uma experiência real de morte. Eu acho que levantei de manhã por volta das sete. Eu não sabia o que fazer. Senti-me completamente sozinho e desamparado. Ouvi, então, uma voz, nem um pouco externa. Algo íntimo, de dentro: “Você deve ir a um retiro”, e eu tenho praticamente certeza de que eu não sabia o que um retiro era. (GRIFFITHS, 1997, p. 53)⁶¹

Após a experiência mística, e ainda meio receoso, foi para sua cama e abriu o livro Noite Escura da Alma de São João da Cruz, foi quando as palavras saltaram das páginas e leu: “Eu o guiarei por um caminho que você não conhece para a câmara secreta do amor.” (GRIFFITHS, 1997, p. 53).⁶² Ele ainda não sabia o significado real do “arrependimento”, ainda estava ligado a Igreja da Inglaterra, e então perguntou aos líderes se havia algum lugar em que podia fazer algo parecido. E soube da Westminster House, um lugar que pertencia aos Colwey Fathers. E como consequência dessa noite escura da alma de Griffiths, ele decide ir pela primeira vez ao confessionário. Foi um ponto marcante em sua trajetória:

Eu senti arrependimento tremendo, um sentimento de que tudo que eu havia feito estava errado de alguma forma. Eu estava cego, como um homem tateando o seu caminho quando, de repente, a luz surge. Então, foi uma experiência extraordinária. Eu chorei. Eu nunca havia chorado dessa forma antes ou desde então. Limpou meu coração completamente. Foi uma experiência de conversão irresistível. (GRIFFITHS, 1997, p. 54)⁶³

⁶⁰ Texto original: “Then he realized that in all the enthusiasm and fervor he had for spiritual, there was still intense egoism in himself” (PANDIKATTU, 2001, p. 37).

⁶¹ Texto original: “I clearly remember I had a vivid picture of Christ in the Garden of Gethsemane facing darkness and death. This was a real death experience. I think I got up in the morning about seven or eight o’clock. I didn’t know what to do. I felt absolutely alone and helpless. Then I heard a voice, not external at all. Something intimated from within: ‘You must go to a retreat’, and I am quite sure I did not know what a retreat was” (GRIFFITHS, 1997, p. 53)

⁶² Texto original: “I will lead you by a way you do not know to the secret chamber of love” (GRIFFITHS, 1997, p. 53).

⁶³ Texto original: “I felt tremendous repentance, a sense that everything I had done was wrong in some way. I had been like a blind man groping his way when suddenly the light comes. So it was an extraordinary experience. I wept. I had never wept before or since, I think, like that. It cleansed my heart completely. This was an overwhelming conversion experience” (GRIFFITHS, 1997, p. 54).

Muitas questões passavam pela mente de Griffiths nesse período: “É a Igreja de Roma correta? Ou a Igreja da Inglaterra? Ou o cristianismo? Ou o budismo?” (GRIFFITHS, 1997, p. 56)⁶⁴. Passava meses orando e jejuando para encontrar respostas para essas perguntas, bebendo dos místicos e místicas do Cristianismo, como Santo Antônio, São Basílio de Cesareia, São Gregório Nazianzeno, mas ainda não encontrava a paz. Em sua autobiografia relata:

Por fim, eu fui reduzido a desespero. Eu fui para a cama com uma grande angústia na mente e, assim que eu levantei pela manhã, comecei a pensar no que eu poderia fazer. Então veio à minha mente de que eu deveria voltar-me para Deus e encontrar a sua vontade, custe o que custar. Eu havia presenciado o poder de Deus na minha vida. A partir do momento em que essa revelação veio a mim na escola, eu senti que havia sido guiado por uma providência definitiva. Agora eu havia determinado fazer o que um impulso desconhecido havia me incitado a fazer o tempo todo, a orar sem reserva e não sair dos meus joelhos até que eu recebesse uma resposta. Eu me fechei em um pequeno armário que dava para um quarto onde só havia a luz do céu. Então, eu me imaginei aos pés da cruz e comecei a orar com toda minha força. Imediatamente, eu parecia ser carregado por uma grande onda de oração e perdi a consciência de todo resto. Parecia que uma resposta veio quase que imediatamente. Era tão simples... Eu não devo tentar viver como eu estava fazendo, mas começar a trabalhar no campo e entender meu propósito dessa forma. Isso foi revelado a mim com perfeita clareza e certeza. (GRIFFITHS, 1954, p. 114-116)⁶⁵

Quando se levantou da experiência, ele percebeu que ficou inconsciente por um período de tempo. Absorto em oração das 8:00 da manhã até as 16:00 da tarde, teve a certeza que algo aconteceu com ele a partir desse momento (PANDIKATTU, 2001, p. 42). E então, ele vai para a fazenda para trabalhar, dia após dia nos campos e cuidando das ovelhas, sua vida voltara ao normal. Se engaja na leitura de Newman em sua obra

⁶⁴ Texto original: “Is the Church of Rome right? Or is the Church in England? Or is Christianity? Or Buddhism?” (GRIFFITHS, 1997, p. 56).

⁶⁵ Texto original: “At last I was reduced to despair... I went to bed in great distress of mind and as soon as I rose in morning, I began to think what I could do. Then it came into my mind that I must turn to God and find out His will at whatever cost... I had felt the power of God in my life. From the moment when that revelation came to me at school, I felt that I had been led by a definite providence... Now I determined to do what an obscure impulse had been urging me to do all the time, to pray without reserve and not to rise from my knees until I had received an answer. I shut myself in a little closet which opened out of the room where there was only a sky light. Then I placed myself in imagination at the foot of the cross and began to pray with all my strength. Immediately I seemed to be carried away by a great wave of prayer and I lost consciousness of everything else. Almost immediately it seemed that an answer came. It was so simple... I must not try to live as I had been doing but to take work on the farm and work out my purpose in his way. This was revealed to me with perfect clarity and certainty” (GRIFFITHS, 1954, p. 114-116)

Development of Christian Doctrine. Quando Newman começou a escrever esse livro ele pertencia a Igreja Anglicana, mas termina sua obra como membro da Igreja Católica Romana:

Foi simplesmente o momento decisivo em que ele descobriu que a semente do evangelho havia crescido a partir do Novo Testamento, através dos pais, da história da Igreja, como uma semente transformando-se em uma árvore. Tinha uma continuidade, do início até o presente. Houve e há variações de todos os tipos, é claro, mas essa continuidade me convenceu. Então eu senti a necessidade de aderir a essa igreja. Eu não conhecia ninguém. Eu não conhecia nenhum católico. Eu fui à livraria e perguntei se havia alguma igreja católica em algum lugar e o homem me direcionou para esse monastério. Foi aí que minha vida monástica começou. (GRIFFITHS, 1997, P. 59)⁶⁶

A leitura de São Bede o preparou para esse momento de transição. Começou a descobrir que as igrejas na Inglaterra têm a origem de sua fundação em Roma. “Bede tornou-se um modelo para mim porque ele levava uma vida muito interessante [...] Todo o mundo católico [...] de alguma forma voltou a mim através de Bede. (GRIFFITHS, 1997, p.59) ⁶⁷.E assim se viu preparado para encarar a realidade concreta de suas escolhas.

Após conhecer o mosteiro de Prinknash Abbey, Griffiths passou seis semanas, a maior parte do tempo dedicada na biblioteca do mosteiro. O prior, naquele momento, se chamava Benedict Stuart. Todos os dias Griffiths o encontrava para conversas profundas sobre diversos assuntos. “Ele completamente entendia minha posição e o que eu realmente estava buscando depois” (GRIFFITHS, 1997, p. 60) ⁶⁸. Tudo em Prinkanash Abbey o encantava: os cantos gregorianos, o silêncio, as orações e foi aprendendo mais e mais sobre contemplação. Finalmente, foi recebido na Igreja Católica Romana no Natal de 1931, e fez sua primeira comunhão na missa da meia noite na pequena Igreja de Winchcombe (PAN-DIKATTU, 2001, p. 44).

⁶⁶ Texto original: It was simply the turning point where he discovered that the seed of the gospel had grown from the New Testament, through the fathers, through the history of the Church, like a seed growing into a tree. It had a continuity, from the beginning right up to the present. There have been variations of every kind, of course, but this continuity convinced me. So I felt I must join this church. I didn't know anyone. I didn't know one catholic. So I went to the bookshop and asked it there were a Catholic church anywhere, and the man directed me to this monastery. That's where my monastic life began (GRIFFITHS, 1997, p. 59).

⁶⁷ Texto original: “Bede became quite a model for me because he had led a very interesting life [...] So the whole catholic world [...] had in a way come back to me through Bede” (GRIFFITHS, 1997, p. 59)

⁶⁸ Texto original: “He fully understood my position and what I was really seeking after” (GRIFFITHS, 1997, p. 60).

Em menos de um mês após sua recepção na Igreja Católica, Griffiths entra para o mosteiro beneditino e tenta sua vocação como monge. Após um ano como postulante, no lugar de seis meses como o comum, em 20 de dezembro de 1933, ele se tornou noviço. O nome monástico dado a Griffiths foi Bede, desde que a história de São Bede que o inspirou e teve um significado profundo para sua trajetória e escolha. Ele fez uma profissão simples depois de um ano, em 21 de dezembro de 1934 e sua profissão solene seguiu em 21 de dezembro de 1937 e em 1940 é ordenado ao sacerdócio (PANDIKATTU, 2011, p. 45).

C.S. Lewis o visitou enquanto estava como monge em Prinknash Abbey. Conversaram e Lewis também conversou com o seu prior. Eu não consigo me lembrar exatamente do que ele disse, mas ele sentia que o prior devia ter uns momentos difíceis comigo, com a força do meu ego, o que se tornaria um grande problema. (GRIFFITHS, 1997, p. 65)⁶⁹; Estar sob o voto de obediência foi para Griffiths um desafio, porém algo que, segundo ele, trouxe maturidade para lidar com as escolhas, não seguindo o ego, mas sim o centro interior de si mesmo (GRIFFITHS, 1997, p. 66).

Um pouco depois da sua profissão solene, sua mãe falece. Em sua autobiografia descreve o último encontro com sua mãe:

Eu fui vê-la quando ela estava deitada inconsciente no hospital e, embora eu nunca pudesse falar com ela novamente, eu não senti a noção de separação. Nós já estávamos separados há muitos meses, não só no espaço, mas também em pensamento. Mas, enquanto eu ajoelhava a seu lado, eu sabia que estava unido a ela nas profundezas do meu ser, onde nem o tempo, o espaço, a mudança ou a incompreensão poderiam ter lugar. Pois ela morrer significava passar por esse mundo de sombras, além do pensamento, do sentimento e do sentido para o santuário íntimo de verdade e amor onde, um dia, nos uniríamos para sempre. (GRIFFITHS, 1954, p. 146-147)⁷⁰

⁶⁹ Texto original: “I cannot remember exactly what he said, but he felt that the prior must have a pretty difficult time with me, with the strength of my ego, which was going to be a real problem” (GRIFFITHS, 1997, p. 65).

⁷⁰ Texto original: “I went to see her when she lay unconscious in the hospital, and though I was never able to speak to her again, I did not feel a sense of separation. We had been separated for many months at a time now, separated not only in space but also in thought. But as I knelt by her side I knew that I was united to her in the depths of my being, where neither time nor space nor change nor misunderstanding could have place. For her to die was to pass through this world of shadows, beyond thought and feeling and sense, into that inner sanctuary of truth and love where one day we would be united forever” (GRIFFITHS, 1954, p. 146-147)

Sua vida no mosteiro foi uma vida de contemplação. “Griffiths entende contemplação como um hábito da mente que permite à alma permanecer em um estado de retiro na presença de Deus, qualquer que seja o trabalho com o qual estejamos ocupados.” (PANDIKATTU, 2001, p. 45)⁷¹. A vida contemplativa mudou o seu estilo de vida completamente.

Um fator de grande importância na vida de Griffiths foi seus estudos preparatórios para o sacerdócio, estudos filosóficos e teológicos. Algumas obras marcaram sua vida, como *The Spirit of Medieval Philosophy* de Etinne Gilson Degree of Knowledge de *Mari-tain*. Pandikattu destaca que o livro que o ajudou a ter uma síntese saudável entre ciência moderna e filosofia com a filosofia tradicional do cristianismo foi E.I. Watkin com a obra *Philosophy of Form* (2001, p. 45). Christian Dawson o ajudou a pensar a relação de Cristianismo com outras culturas. Outros igualmente citados e apreciados por Griffiths foram Spengler e Arnold Toynbee. Da mesma maneira, um livro que influenciou bastante Griffiths nesse período foi uma obra do padre Johann, *To Christ through the Vedanta*. Apreciou a apresentação do Evangelho de João feita pelo Dr. Wu, que se tornara cristão: “No princípio era o Tao e o Tao era com Deus e o Tao era Deus” (GRIFFITHS, 1954, p. 147; PANDIKATTU, 2001, p. 45).⁷²

De acordo com Griffiths, ser cristão implica em aceitar a responsabilidade de um pelos outros: até pelos pecados do outro. Ser monge é tomar deliberadamente o fardo dessa responsabilidade e buscar compartilhar no sofrimento de Cristo por conta do Seu corpo, que é a Igreja. (PANDIKATTU, 2001, p. 45)⁷³

Griffiths permanece em Prinknash Abbey por quinze anos, até 1947, que quando foi oferecido um mosteiro para que ele fosse o prior. St. Michael’s Abbey ficava em Farnborough, que se localiza em Hampshire. Pertencia a uma congregação francesa (Solesmes). Ficou poucos anos em Farnborough, embora tenha considerado uma boa experiência (GRIFFITHS, 1997, p. 66). Entretanto, em 1951 é convidado para ser mestre dos noviços

⁷¹ Texto original: “Griffiths understands contemplation as a habit of mind which enables the soul to remain in a state of recollection in the presence of God, whatever may be the work with which we are occupied” (PANDIKATTU, 2001, p. 45).

⁷² Texto original: “In the beginning was the Tao and the Tao was with God and the Tao was God” (GRIFFITHS, 1954, p. 147; PANDIKATTU, 2001, p. 45).

⁷³ Texto original: “To be a Christian implies, according to Griffiths, to accept the responsibility for one another: even of the other’s sins. To be a monk is to take up deliberately the burden of this responsibility and to seek to share in the suffering of Christ for the sake of His Body which is the Church (PANDIKATTU, 2001, p. 45)

em Elgin, na Escócia, no mosteiro de Pluscarden Abbey. E em 1954 sua primeira autobiografia é publicada, *The Golden Strings*. Em sua autobiografia, Griffiths destaca suas experiências espirituais ocorridas durante as orações, algumas descritas nessa breve biografia, sua profunda experiência com a natureza, sua infância e fatos que marcaram sua vida.

2.3 Os caminhos da Índia (1955-1993)

Para Griffiths, uma das pessoas responsáveis por sua ida à Índia foi Toni Sussman. Ela era uma das seis discípulas de Jung. Ela e seu marido, que era judeu, se mudaram para a Inglaterra no período que Hitler estava no poder e se estabeleceram em Londres. Sussman era analista jungiana e praticava meditação, sua biblioteca era repleta de livros sobre a espiritualidade oriental, para Griffiths: “ela realmente abriu para mim o todo o mundo indiano. Gradualmente, a Yoga e o Vedanta tomaram lugar central em minha vida” (GRIFFITHS, 1997, p. 68).⁷⁴A influência jungiana se vê presente em toda a obra de Griffiths.

Caminhando nessa direção de estudos, Griffiths conhece o padre Benedict Alapatt, um monge beneditino indiano de Kerala. Em 1955, com a permissão do Prior de Prinknash, Griffiths parte para a Índia acompanhado de seu amigo padre Alapatt, com o objetivo de fundar um mosteiro beneditino. Após a rápida passagem em Bombay e Poona, Griffiths e Alapatt partiram para Bangalore, onde o arcebispo os recebeu. Foi nessa viagem que conheceu o teólogo Raimundo Pannikar, estudavam juntos sânscrito.

[Pannikar] representa de maneira singular esse encontro do Oriente com o Ocidente. Sua mãe era católica espanhola e seu pai provinha de renomada família hindu. Fora educado na Europa, havia se formado em ciências, filosofia e teologia, e havia retornado à Índia para descobrir sua herança indiana. Juntos pesquisávamos essa cultura indiana que agora começava a se desdobrar diante de meus olhos. Passamos várias semanas juntos visitando os templos no antigo estado de Misore (GRIFFITHS, 2000, p. 10)

⁷⁴ Texto original: “she really opened up to me the whole Indian world. Gradually, Yoga and Vedanta took a central place in my life” (GRIFFITHS, 1997, p. 68).

Pouco tempo depois da chegada à Bangalore, os padres começaram a procurar um lugar para fundar o mosteiro. Encontraram um lugar perto da vila de Kengeri. Compraram o lugar e mobiliaram. Naquele momento ainda viviam de maneira ocidentalizada:

Nessa época, embora quisesse continuar meus estudos sobre o pensamento indiano, não tinha ideia de mudar nosso estilo de vida. Vestíamos o hábito beneditino tradicional. Construimos uma capela no estilo ocidental, com cadeiras e estantes de leitura. Fazíamos as refeições sentados à mesa, com colheres, facas e garfos. Nossas celas eram mobiliadas com simplicidade, tendo camas de madeira e colchões e palha, uma mesa, uma cadeira e uma prateleira para roupas e livros. Foi apenas gradualmente que descobri que quase todas essas coisas eram luxos desconhecidos na aldeia próxima. Algumas pessoas ricas poderiam ter mesas e cadeiras e mesmo um rádio ou um toca-discos, mas a maioria dos residentes da vila geralmente se sentava no chão, comia com as mãos servindo-se numa folha de tanchagem e dormia numa esteira estendida no chão (GRIFFITHS, 2000, p. 10)

Na pequena capela, mas da maneira ocidental, porém, já iniciavam os estudos das Upanishads, Bhagavad Gita e outras práticas orientais. Começaram a construir uma comunidade com os locais, e Griffiths começou a compreender a importância do diálogo a partir dessa experiência. E logo começou a se envolver em encontros de católicos engajados no diálogo com o Hinduísmo. Nesses encontros também haviam representantes de outras tradições. Em um desses diálogos ele entrou em contato com dois padres franceses, que foram pioneiros no hindu-cristianismo, esse encontro provocou diversas mudanças para o futuro de Griffiths: Jules Monchanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973). Griffiths ficou tocado pelo estilo de vida e exemplo desses dois *sannyasis*, que se vestiam o *kavi* de sannyasi hindu (PANDIKATTU, 2001, p. 47). Nesses dois pioneiros, Griffiths percebeu a renovação do trabalho começado por Nobili e Upadhyay. Ele ficou com os dois padres franceses no Shantivanam ashram (Saccidananda) em duas ocasiões, em 1956 e 1957, não sabendo que ele mesmo pegaria a tarefa de liderar esse ashram no futuro. Monchanin era devoto da Santíssima Trindade e Le Saux era fascinado pelo Advaita – dois pontos que guiaram o caminho de Griffiths no seu diálogo inter-religioso (PANDIKATTU, 2001, p. 47).

Seu primeiro ano em Bangalore, na companhia de Alapatt, foi muito produtivo, intelectualmente e espiritualmente, suas publicações multiplicaram e também sua vontade de aprofundar mais no conhecimento místico da tradição hindu. Embora tenha considerado Kengeri uma ótima experiência, por inúmeras razões, o esforço de construir um mosteiro não foi bem-sucedido (GRIFFITHS, 1997, p. 72). “Os três anos que ele passou em

Bangalore o tornaram mais sensível para a necessidade de uma integração mais completa dos costumes e estilo de vida indianos na vida monástica.” (PANDIKATTU, 2001, p. 47-48) ⁷⁵.

Em 1958, Griffiths conhece o padre Francis Mahieu, um monge cisterciense belga, que havia chegado à Índia em 1955, buscando a forma da vida contemplativa no contexto indiano. Ele passou dois anos vivendo no Shantivanam e queria continuar essa experiência. E então, Mahieu convidou para começar um ashram em Kerala, então, Griffiths se junta a Mahieu e Alapatt parte para outro ashram. Compraram um pedaço de terra em Kirusúmala e lá fundaram o ashram, ainda em 1958 (GRIFFITHS, 1997, p. 73)

Quando Griffiths, junto com Mahieu, começou a fundar o ashram em Kurisumala ele já havia compreendido que era preciso mudar radicalmente o estilo de vida, e adentrar-se na tradução autêntica da cultura indiana. Então, logo adotaram as vestes de *sannyasi hindu, kavi*, mostrando a vocação de renúncia e devoção. Griffiths também recebeu um nome de *sannyasi: Dayananda*, que significa “bem-aventurança da compaixão” (Griffiths raramente usou esse nome na sua vida, diferentemente de Henri Le Saux, que é mais conhecido como Swami Abhishiktananda). Além dos nomes e vestes, passaram a viver como verdadeiros sannyasis, tendo o hábito de apenas andar descalços, sentar no chão para refeições, dormir em uma esteira, então, puderam, de fato, aproximar-se da condição do pobre da Índia. Por meses moraram em uma choupana feita de folhas de palmeira, pois a construção de pedra ainda não havia ficado pronta. E passaram todo período das monções, intensas chuvas, na frágil cabana de folhas.

Serei eternamente agradecido por ter-me sido possível vivenciar parte das provações e também a alegria na simplicidade do pobre da Índia. Lembro-me de que, ao ver pela primeira vez as pequenas choças em que pessoas vivem nas aldeias, me perguntei como era possível que seres humanos vivessem em condições assim. A experiência me ensinou que a simples choupana de barro com um telado de palha, desprovida de móveis e de conveniências, é suficiente para todas as necessidades humanas básicas e pode proporcionar mais paz e alegria do que muitas casas ricas. Comecei assim a compreender o sentido das palavras do evangelho: “Bem-aventurados os pobres, bem-aventurado os que choram, bem-aventurados os que têm fome”. Os pobres da Índia sofrem e passam fome, mas a

⁷⁵ Texto original: “The three years he spent in Banglore made him more sensitive to the need for a fuller integration of Indian customs and life style into the monastic life” (PANDIKATTU, 2001, p. 47-48)

vida deles está imbuída de uma bem-aventurança que o mundo ocidental perdeu (GRIFFITHS, 2000, p. 16)

A liturgia usada em Kurisumala era do rito sírio, rito da maioria dos cristãos em Kerala. Como já explicado no primeiro capítulo, é voz corrente que o cristianismo foi levado à Índia pelo apóstolo Tomé e que Kerala seria um desses primeiros lugares a estabelecerem igrejas cristãs em tempos remotos. As evidências mais antigas apontam para uma Igreja que surgiu desde o quarto século. Disputas teológicas (nestorianismo e monofisismo) separaram a Igreja Oriental da Igreja Ocidental (GRIFFITHS, 2000, p. 16). Ao adotar o rito Malankara, como é conhecido em Kerala, eles puderam criar uma harmonia entre a cultura cristã local, a visão semita do mundo e a herança europeia que traziam consigo (PANDIKATTU, 2001, p. 48).

A liturgia, em grande parte, consiste em longas orações de grande beleza e solenidade e de cantos e hinos acompanhados de música solene e compostos em sua maioria na idade de ouro da liturgia, entre o quinto e o décimo séculos. O sentido da majestade e da santidade de Deus impregna essa liturgia totalmente, fato típico do gênio semita presente tanto na Bíblia como no Alcorão (GRIFFITHS, 2000, p. 18)

Durante os seus dez anos vivendo e servindo o Ashram em Kurisumala, Bede Griffiths escreveu frequentemente sobre os aspectos culturais da liturgia na Igreja da Índia. “Ao reconhecer como a Igreja indiana era completamente ocidental, Griffiths veio a distinguir entre a verdade e as formas culturais nas quais a verdade é expressa” (PANDIKATTU, 2001, p. 48)⁷⁶. Tal distinção entre verdade e formas culturais o acompanharia até o final da sua jornada intelectual e espiritual.

Griffiths sempre foi uma pessoa engajada nas causas sociais, desde seu tempo de universitário em Oxford. E as condições sociais provocavam muita apreensão. Apreciava a vida simples que tiver em Kerala e Bangalore, com a generosidade familiar e felicidade espiritual, porém encarava tais problemas com uma visão crítica. Nessa conjuntura, ele vem a conhecer Mohandas Karamchand Gandhi e seu discípulo mais próximo, Vinoba Bhave. As ideias de Gandhi a respeito da não-violência (*ahimsa*) e o movimento Sarvodaya atraíram Griffiths, principalmente pela prática espiritual e responsabilidade social que

⁷⁶ Texto original: “By recognizing how thoroughly Western was the Indian church, Griffiths came to distinguish between truth and the cultural forms in which truth is expressed” (PANDIKATTU, 2001, p. 48).

refletiam princípios cristãos e hindus acerca da sociedade. Nesse movimento ele encontrou a poderosa expressão “evangelho social”, um exemplo de como os valores do Oriente e Ocidente poderiam entrar em diálogo e transformar a sociedade (PANDIKATTU, 2001, p. 48-49). Veremos no próximo capítulo como Griffiths abordou a questão social dentro de sua teologia, nota-se a influência desse encontro em sua obra e toda a experiência com movimentos sociais durante sua juventude.

Em seu tempo em Kurisumala, seu foco continuou no diálogo inter-religioso e na contemplação no lugar de encontrar Cristo no contexto indiano. Continuou a participar de conferências e encontros que tentavam construir pontes entre a cultura ocidental e a religiosidade oriental. No ashram, conforme foi crescendo, Griffiths passou a ensinar e se envolver com estudos mais profundos sobre a tradição Hindu e Cristã. Seus estudos e pensamentos se tornaram depois um livro que foi publicado sob o título de *Vedanta and Christian Faith* (1973). E mesmo ocupado com seus diversos trabalhos na Índia, é necessário mencionar que se manteve atento ao que estava acontecendo na sociedade e na Igreja na Europa, especialmente depois do Concílio do Vaticano II (PANDIKATTU, 2001, p. 49).

Então, nesse período, foi entendendo melhor o contexto hindu, a religião e a cultura, com o auxílio do movimento Savodaya, seus estudos de diálogo inter-religioso, e sua prática espiritual. Foi em Kurisumala que Griffiths começa a estudar *yoga*, como sistema filosófico e também como as práticas das posturas tradicionais, sob a orientação de um mestre de *yoga*, *yogi*, que o visitava regularmente. É interessante ressaltar que a prática que mais lhe interessava era a da *kundalini yoga*, que busca trazer o equilíbrio da mente e corpo, da energia feminina (*shakti*) e masculina (*shiva*). Buscava o equilíbrio da sua própria espiritualidade. No mesmo momento se aprofundou na meditação baseada na Oração de Jesus ⁷⁷ com a ajuda da *yoga*.

Enquanto isso Mahieu se dedicava ao estudo da liturgia no rito sírio. Embora o rito sírio fosse bem estabelecido em Kerala, Griffiths sentia que ainda assim era estrangeiro para os indianos, visto que foi originalmente fundado a partir das culturas do Oriente Médio. Griffiths estava procurando por uma cultura e tradição especificamente orientais, as quais complementariam as práticas e teologia predominantemente ocidentais.

⁷⁷ Oração de Jesus: Kyrie Eleison.

(PANDIKATTU, 2001, 49) ⁷⁸. Então, após dez anos em Kurisumala, Griffiths começou a se sentir desconfortável, precisava de algo que respondesse seus anseios intelectuais e espirituais.

Essa crise se sucedeu no mesmo período que o Shantivanam, em Tamil Nadu, precisava de alguém para assumir a liderança. Monchanin havia falecido (1957) e Le Saux queria viver nos Himalaias. O Kurisumala Ashram recebe o convite para que alguém assumira o Shantivanam. Mahieu estava bem estabelecido e queria continuar com o trabalho em Kerala, e então, Griffiths assume a responsabilidade de reviver a comunidade (GRIFFITHS, 1997, p. 74-75).

Embora feliz com o novo projeto, com apenas dois monges se transferiu para o Shantivanam. Griffiths conta que foi uma história um tanto quanto traumática, pois problemas começaram a surgir com um dos monges, e em menos de um ano esse monge pediu transferência de volta à Kurisumala. O outro monge, embora muito inteligente e dedicado, deixou o ashram pois queria se casar. Por dois ou três anos o Shantivanam ficou sem membros permanentes, apenas Griffiths. Depois de um tempo foi se achegando membros para trabalhar junto no ashram, como o discípulo de Monchanin, Stephen. Stephen foi com sua mulher e seus dois filhos ajudar a gerenciar o ashram. A família ficou até a chegada de dois novos monges, padre Amaldas e Christudas (GRIFFITHS, 1997, p. 78).

Foi em Shantivanam que Griffiths pode começar a viver uma autêntica experiência de ashram. Em Kurisumala, embora muitas coisas tenham sido negociadas, ainda funcionava na lógica de mosteiro beneditino. E um ashram não funciona como uma comunidade monástica.

Um ashram é um grupo de discípulos reunidos em torno de um mestre, ou guru, que se encontram para partilhar a vida de oração, a experiência de Deus, do guru. A vida, portanto, não se centra na oração em comum da liturgia, mas na prece pessoal de cada membro. É a hora da meditação ao amanhecer a ao pôr-do-sol, o período tradicionalmente dedicado à meditação na Índia, que forma a base da vida, a comunhão silenciosa com Deus; a oração em comum da comunidade é como um transbordamento disso (GRIFFITHS, 2000, p. 20).

⁷⁸ Texto original: “Griffiths was looking for a specifically oriental culture and tradition which would complement the predominantly occidental Christian practices and theology” (PANDIKATTU, 2001, p. 49).

No capítulo um abordamos mais precisamente o funcionamento do Shantivanam ashram e as mudanças que ocorreram após a ida de Griffiths para lá. Mas cabe ressaltar que em suas mãos o Shantivanam floresce no cultivo da terra e dos relacionamentos com as vilas próximas, enquanto a visão espiritual era de um “ecumenismo genuíno” (GRIF-FITHS, 2000, p. 17). Griffiths teve a chance de remodelar o Shantivanam da maneira que lhe cabia, com um senso tradicional indiano do que um ashram deveria ser. (PADIKATTU, 2001, p. 50)



Figura 18 Bede Griffiths andando pelo Shantivanam

A nova vida no Shantivanam o levou a um profundo diálogo entre as religiões e culturas, mais do que Kurisumala. Um diálogo que amadureceu internamente e

externamente. Essa nova experiência atraiu grande número de visitantes, especialmente estrangeiros, o que levou a abrir ainda mais o diálogo indo além do próprio hinduísmo e da cultura indiana, mas também da própria pluralidade da cultura ocidental. Nos anos 70 seus escritos amadureceram e aumentaram. Escreveu quatro livros e inúmeros artigos entre 1976 e 1987. Em 1980 recebe uma visibilidade maior, o que possibilita dar uma série de palestra em diversos lugares do mundo. Em 1982 o ashram é oficializado como pertencente a ordem dos Camaldulenses (PANDIKATTU, 2001, p. 52; GRIFFITHS, 1997, p. 82-83).

Em janeiro de 1990 sofre mal súbito enquanto meditava durante a tarde. Sentiu uma terrível dor na cabeça, como se fosse uma pancada, e perdeu os sentidos. O monge Christudas o encontrou por volta de meia hora depois. Por uma semana não conseguia falar e pensava que morreria, então, começou a se preparar para a morte, porém começou a melhorar. Nesse período de repouso, Griffiths, experienciou uma profunda crise espiritual:

Eu tomei café da manhã e, então, senti-me inquieto, perturbado, sem saber propriamente o que estava acontecendo. A inspiração veio novamente de repente para me render à Mãe. Foi bem inesperado: “Renda-se à Mãe”. E então, de alguma forma, eu me rendi à Mãe. Logo tive uma experiência de irresistível amor. Ondas de amor fluíam em mim. Foi uma experiência extraordinária. Eu acho que, psicologicamente, foi um marco para o feminino. Eu era muito masculino e patriarcal e estava desenvolvendo a animosidade, o lado esquerdo do cérebro, todo esse tempo. Agora, o lado direito do cérebro - o feminino, o poder fônico, o poder terreno - veio e me acertou. Quando pensei em me render à Mãe, [...] era mais a Virgem Negra que vinha à mente. A mãe que é mãe da terra e dos céus - Mãe Natureza, como um todo. Eu também pensei na minha própria mãe e na maternidade em geral [...] Eu posso enxergar como crescer em uma sociedade patriarcal e viver todo esse tempo do intelecto, esse [outro] lado havia sido suprimido. (GRIFFITHS, 1997, p. 89)⁷⁹

⁷⁹ Texto original: “I had some breakfast, and then I felt sort of restless, disturbed, nor knowing quite what was happening. The inspiration came suddenly again to surrender to the Mother. It was quite unexpected: “Surrender to the Mother”. And so somehow, I made a surrender to the Mother. Then I had a experience of overwhelming love. Waves of love sort of flowed into me [...] It was an extraordinary experience. Psychologically, I think, it was the breakthrough to the feminine. I was very masculine and patriarchal and had been developing the animus, the left brain, all this time. Now the right brain – the feminine, the phonic power, the earth power – came and hit me. When I thought of surrendering to the Mother [...] it was more the Black Madonna that came into my mind. The mother who is mother of the earth as well as the heavens – Mother Nature, as a whole. I also thought of my own mother, and motherhood in general [...] I can see how growing up in a patriarchal society, and living all this time so much from intellect, this [other] side had been suppressed (GRIFFITHS, 1997, p. 89)

No mesmo ano seu discípulo, padre Amaldas, morre inesperadamente de um ataque no coração. Depois da recuperação de Griffiths, ele visita a América do Norte, e essa viagem contribuiu muito para sua própria vida. Após 1990, Griffiths visita regularmente a América com a intenção de contribuir e fundar uma série de comunidades contemplativas. Mesmo no final de sua vida, Griffiths era incansável de novas ideias e aventuras. “Seu ashram e sua própria vida são exemplos duradouros de transparência, criatividade e tentativas de integração que são nascidas da rendição em amor.” (PANDIKATTU, 2001, p. 55).⁸⁰

Com 84 anos, dois anos antes de sua morte, Griffiths ainda não conseguia conter-se a si mesmo; gastava energia com novos planos pelo mundo sempre com o objetivo da contemplação. Seu mal súbito o despertou para “um outro lado da alma”, como foi mostrado nas próprias palavras de Griffiths. A experiência com Shakti, energia feminina, o despertou para novas concepções acerca do divino. (PANDIKATTU, 2001, p. 56).

Na ocasião de seu aniversário, no dia 17 de dezembro de 1992, Griffiths anunciou na presença de 2000 pessoas que seus dias na terra não durariam muito. No mesmo ano, em dezembro, sofre com um outro mal súbito, e no final de janeiro de 1993 a mesma coisa lhe acontece. Finalmente, em 13 de maio de 1993, às 16h30, com a idade de 86 anos ele dá seu último suspiro e entra no *mahasamadhi*. Seu discípulo e amigo mais próximo, padre Christudas, quem o seguiu por 30 anos com amor e devoção, estava ao seu lado (PANDIKATTU, 2001, p. 56).

⁸⁰ Texto original: “His ashram and his own life are an enduring example of openness, creativity and attempts towards integration that are born out of surrender in love.” (PANDIKATTU, 2001, p. 55).

Gregorius, professor Raimon Panikkar, Timothy Kelly O.S.B., Professor Ewart Cousins, Douglas Conlan, James Connor O.C.S.O, Swami Jyotirmayananda, Dr. Karan Singh, Samdhong Rinpoche, Irmão David Steindl-Rast O.S.B., Al Huang, Sister Pascaline Coff O.S.B, Roland R. Ropers Obl.O.S.B.⁸¹

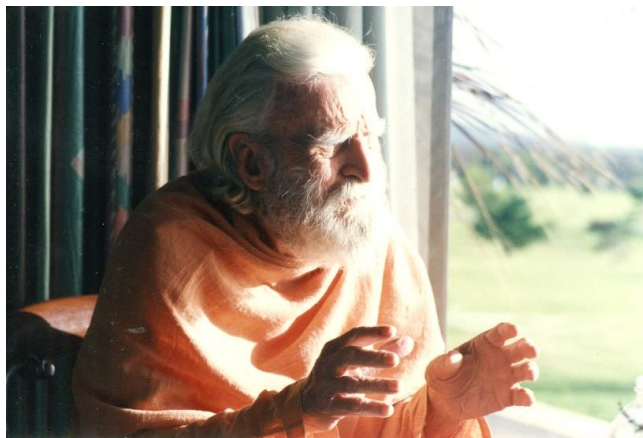


Figura 20 Bede Griffiths contemplando



Figura 21 Bede Griffiths no Shantivanam

⁸¹ Informações disponibilizadas no site dos oblatos do Shantivanam - <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com/photos-of-fr-bede.php>

CAPÍTULO III

NOS PASSOS DO GURU:

AS NEGOCIAÇÕES DO MESTRE

Nesse terceiro capítulo analisaremos a teologia dos entre-lugares de Bede Griffiths. É na fronteira do Hinduísmo e Cristianismo que Griffiths se estabelece, nesse entre-lugar. Para Bhabha “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidades e postos inovadores de elaboração e contestação” (BHABHA, 2013, p. 20). É nos entre-lugares que as negociações acontecem, negociações essas que ultrapassam a lógica na negação do/a Outro/a. Nos lugares fronteiros é onde as mudanças ocorrem, é a potência de vida. Griffiths viveu na pele as mudanças advindas do encontro com as margens de um novo lugar, uma outra religião e com uma cultura riquíssima, que é a cultura indiana.

E é nessas encruzilhadas que a questão dos símbolos aparece. Como Bede Griffiths enxerga a questão dos símbolos religiosos? O símbolo religioso “joga o sentido para além do signo. Mas as características importantes do símbolo como signo sagrado é que ele próprio dá o sentido, isto é, o sentido é apropriado através dele: o símbolo dá o que pensar” (JOSGRILBERG, 2012, p. 50) Griffiths acredita que é preciso transcende-los, que para alcançar o mistério do Sagrado é preciso ir além dos símbolos: “São palavras que usamos para expressar o inexprimível [...] Não podemos exprimir nem pensar de modo adequado o sentido último ou finalidade da vida. Ele está presente em toda parte, em tudo, mas sempre escapa de nossa apreensão” (GRIFFITHS, 1992, p. 25). Bede Griffiths bebe

do apofatismo cristão e hindu (nirguna) para ir além das tradições e poder experimentar o Sagrado na vida.

As categorias mais usadas por Bede Griffiths em seu pensamento são emprestadas dos sistemas do Vedanta: 1) advaita: experiência da não-dualidade, muito explorada pelo filósofo Shankara; 2) Saccidananda: que para ele é a Trindade - Princípio (sat), Logos (cit) e a Beatitude de amor e de beleza (ananda) (MONCHANIN; LE SAUX, 1959, p. 202). E é a partir desses dois conceitos que ele expressará todo seu pensamento relacionando as teologias e espiritualidades. O que o padre Bede Griffiths fez na sua teologia foi aproximar conceitos desconhecidos entre os ocidentais para enriquecer a espiritualidade e contemplação.

Como já vimos, Bede Griffiths é um místico e intelectual. Filho de Oxford e de um pensamento racional clássico e científico, entretanto foi um crítico ferrenho à modernidade. Esse ponto é muito interessante de ser trabalhado, pois, Griffiths é um crítico do desencantamento do mundo, consequência dos processos de “civilização”. Em seu livro “O retorno ao Centro” diz que a redenção é “libertar-se do mundo material, descobrir seu substrato e fonte no verdadeiro Eu, que é o verbo divino interior” (1992, p. 22). Ele utiliza Mircea Eliade quando diz que “toda cultura antiga estabelece sua vida em torno de um centro” (GRIFFITHS, 1992, p. 22). Porém, esse retorno a si mesmo está cada vez mais difícil de ser alcançado por conta dos processos da civilização moderna. Griffiths aponta que o mundo moderno extinguiu o centro, destruiu os pontos de contato, que tudo se tornou profano, “exilado da esfera do “sagrado”, e, por conseguinte, tudo perdeu seu sentido, já que o sagrado é ao mesmo tempo a fonte da beleza e da verdade: liga o mundo aquela Realidade una, transcendente, de que ele deriva sua existência, sentido e beleza” (GRIFFITHS, 1992, p. 17). Também será abordado as questões referentes ao feminino e a sexualidade. Como Griffiths, nessa senda hindu-cristã, compreendia temas emergentes em sua época quanto os direitos das mulheres e direitos LGBTs? Será apresentado seus pensamentos acerca dessas temáticas e seus posicionamentos.

Bede Griffiths constrói pontes: pontes para ir e voltar. E ele sempre voltou. Voltava para sua religião de origem, sua casa da fé. Talvez pelo receio de se perder, não ultrapassou as fronteiras, entretanto, fez dela sua morada. Griffiths habitou nas fronteiras religiosas, na condição de homem, europeu, cristão, branco pode transitar entre as margens e pensar novos caminhos para a teologia cristã. As pontes criadas por sua teologia permitem

respirar novos ares, porém, ainda com alguns pontos que devem ser expandidos para dialogar com o século vinte um.

3.1 A teologia dos entre-lugares

“Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... a ponte reúne enquanto passagem que atravessa”

Martin Heidegger

A teologia de Griffiths faz morada nos entre-lugares, nas margens, nas fronteiras entre o cristianismo e hinduísmo. Sua trajetória de vida nos permite contemplar de tal experiência e ver a descoberta da outra metade da alma de Griffiths (GRIFFITHS, 2000, p. 5). Porém, os entre-lugares que Griffiths habita não são apenas no quesito religioso (cristianismo e hinduísmo), mas também culturais (Ocidente e Oriente), civilizatório (contemplação e modernidade) e de pensamento (razão e intuição). Griffiths tenta criar pontes e superar as dualidades desses entre-lugares.

O espaço do entre-lugares favorece encontros entre povos, culturas e saberes que provocam a desinstalação do sujeito dos seus próprios ambientes. Sair dos espaços de origem e ousar pisar novos lugares não só permite ver com mais propriedade os limites e as contribuições dos próprios recintos como também possibilitam a abertura para horizontes mais amplos (CUNHA, 2017, p. 28)

Nas ruas empoeiradas da Índia, com os pés descalços, Griffiths foi construindo sua teologia. Nas conversas simples, nos chás, nos estudos das línguas sagradas, na tentativa de compreensão da profunda filosofia indiana foi moldando sua identidade, transformando-a em algo novo, assim como sua religiosidade, que se torna pluralmente cristã. Griffiths relata uma experiência marcante no começo de sua trajetória inter-religiosa:

Bem no começo, passamos por uma experiência inesquecível, quando fomos convidados por um homem que encontramos no caminho precisamente quando íamos visita-lo em sua casa. Ele nos levou a uma minúscula casa de dois quartos, onde sentamos no chão com as pernas cruzadas,

e dois meninos nos apresentaram um concerto de música indiana clássica. Não havia móveis na casa. Um menino estava doente e deitado numa esteira no chão e os outros sentaram ao nosso lado, um tocando um instrumento de cordas e ambos cantando juntos, marcando o tempo com as mãos e completamente absorvidos pela música. A mãe preparou um chá na cozinha, que tomamos em pequenas canecas de latão, mas depois ela também se juntou nós e começou a tocar e cantar. O pai nos explicou o sentido das canções, que eram em sânscrito ou numa das línguas do sul da Índia, naturalmente, todas eram religiosas. E assim, lá estávamos, nós, sentados nessa pequena casa sem nenhum conforto moderno, frente a frente com uma das culturas religiosas mais profundas do mundo (GRIFFITHS, 2000, p. 11)

O conceito de entre-lugar é fundamentado pelo pensador indiano Homi Bhabha, que sintetiza como um lugar das significações e explosões culturais, local que permite o encontro com o inesperado, com o novo. O entre-lugar é um espaço do (re) fazer, (re) pensar e do (re) encontro. A categoria entre-lugar proposta por Bhabha ressalta o viver nas fronteiras. E esse viver nas fronteiras é “dar início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de identidade” (BHABHA, 2013, p.20). “As fronteiras revelam compreensões sobre a humanidade e sobre a vida, mais próximas do que elas realmente são” (RIBEIRO, 2012, p. 18). Estar nas fronteiras é abrir a possibilidade do hibridismo cultural e das mutações da identidade fixa, transitando entre as diversas possibilidades, sem que haja nenhuma opressão ou hierarquização dos distintos lados. (BHABHA, 2013, p. 22).

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entrelugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2013, p. 27)

O “entrelugar” está relacionado a como se fazer presente. Bhabha coloca em uma perspectiva do futuro. Esse pensamento pós-colonial auxilia na observação das transformações sociais nesses “entrelugares”, pois visibiliza as estruturas do poder e saber. E nessa fronteira é interpretado a cultura e a história. É um local de grande importância e que não deve ser desconsiderado para as análises sociais. (RIBEIRO, 2012, p. 18). “Este lugar fronteiriço é, pois, uma encruzilhada, a casa da negociação e, portanto, da hibridização cultural” (SOUZA, 2013, p. 12).

Canclini define o conceito de hibridação: “entendo por hibridação processos socioculturais nas quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se

combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2001, p. XIX). O autor relembra o surgimento da palavra híbrido, que vem da biologia e dos processos de cruzamento de plantas e flores de Mendel, desde 1870. Hibridação essa que gerava novas formas de vidas biológicas, mais resistentes e férteis, devido ao cruzamento genético (2001, p. XXI). A apropriação do termo híbrido nas ciências sociais se faz muito pertinente devido aos movimentos da cultura que, assim como na biologia, também sofrem as mutações por diferentes motivos.

O autor aponta algumas razões das quais os processos de hibridação acontecem, muitas vezes é pelo fluxo migratório de diferentes motivos (turístico, econômico, social) e outra razão, Canclini aponta, surge da própria criatividade individual ou coletiva de alteração da identidade (2001, p. XXII). E essa “alteração” na identidade provoca uma relativização da categoria identitária, que por sua vez insistem no conceito de “cultura pura”, “religião pura” ou a autenticidade de qualquer *ethos* social. Quando isso é acontece é desconsiderado toda a construção social da cultura, como o autor observa:

Quando se define uma identidade mediante a processos de abstração de traços (língua, tradições, condutas estereotipadas), frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história de misturas em que se formaram. Como consequência, é absolutizado um modo de entender a identidade e são rejeitadas maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou interpretar tradições. Acaba-se, em suma, obturando a possibilidade de modificar a cultura e a política (CANCLINI, 2001, p. XXIII)

Canclini propõe algumas linhas para se pensar o processo de hibridação: (1) mestiçagem; (2) sincretismo religioso e (3) crioulização. Para essa pesquisa o segundo item é o que tem mais destaque devido a temática da religião e processos de hibridação do cristianismo católico com as tradições hindus. O antropólogo enxerga o sincretismo como “combinação de práticas religiosas tradicionais” (2001, p. XXVIII). E que essas combinações são muito presentes na atualidade, pois é comum um católico brasileiro frequentar o centro espírita ou terreiro, ou mesmo pessoas de diferentes credos buscarem na medicina oriental auxílio para suas enfermidades. O processo de sincretismo religioso apaziguou muitos conflitos religiosos, principalmente nos casos dos imigrantes que negociaram suas crenças para que não fosse perdido sua própria cultura.

3.1.1 As negociações fronteiriças

Nestor Canclini aborda que as identidades não são mais definidas por “essências a-históricas – como por exemplo, sangue ou nacionalidade –, mas são criadas e recriadas [...] A cultura torna-se desterritorizada” (CATENACI; RIBEIRO, 2017, p. 61). Para Homi Bhabha as identidades não se constroem mais nas negações e singularidades, mas sim nas negociações.

É a partir da relação entre a diferença cultural que há a possibilidade desta interação cultural. Aqui, busca-se a negociação ao invés de estabelecer caminhos de negação e exclusão cultural entre elementos oposicionais. Neste intuito, a tradução/negociação pode ser criativa, numa relação interpeladora e criativa nas fronteiras culturais (SOUZA, 2013, p. 12).

Nesse sentido o espaço ideal para a identidade ser forjada são as fronteiras, lugar onde acontece essas trocas e negociações. É no espaço fronteiriço que há uma explosão de experiências que se interagem e criam o novo. Esse espaço entre fronteiras são os entre-lugares, nesse espaço o encontro entre outras culturas, povos, sabores e saberes. “Nessa relação na fronteira, os dialogantes encontram estratégias de interação/ negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistos, reconstruídos e criticados desde a margem” (SOUZA, 2014, p. 111).

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação. (BHABHA, 1997 apud HALL, 2003, p. 75)

Essas identidades forjadas nas fronteiras, nas margens, desafiam o centro, o poder, o discurso da oficialidade. “A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis” (SANTOS, 2010, p. 28). Entendemos que a teologia do entre-lugar feita por Bede Griffiths é uma teologia que desafiou o centro católico exclusivista. O diálogo feito a partir das fronteiras culturais e religiosas, entre o cristianismo e o hinduísmo, favorecem um novo que há de vir. Por essa razão, entendemos “o diálogo e encontro que emergem da circulação entre os espaços não é fruto de concordismos e muito menos de relativismos, mas é o resultado da divergência de olhares que se complementam e da crítica madura e responsável” (CUNHA, 2017, p. 29).

A categoria da negociação se faz importante para compreendermos os processos vividos por Bede Griffiths e a maneira da qual isso afetou sua teologia e identidade. Para os estudos culturais a identidade não é mais definida por processos de negação, mas sim de negociação. E é na fronteira, nas margens, que as negociações ocorrem. Homi Bhabha entende essa relação entre negociação e negação como uma necessidade de “transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios” (2013, p. 56).

A teologia de Griffiths negocia elementos cristãos com seu entendimento das tradições orientais hinduístas (o que não significa que Griffiths apreendeu em si o entendimento pleno das significações da filosofia e teologia indiana hindu). Stuart Hall destaca que esse para espaço limiar funciona como potência de novos caminhos e pensamentos “é essencial que este espaço permaneça heterogêneo e pluralístico e que os elementos de negociação dentro do mesmo retenham sua *différance*” (HALL, 2003, p. 87). Bhabha também navega por esse sentido, para o pensador a diferença cultural é necessária para que haja essa interação cultural. A definição de Homi Bhabha para negociação é: “a habilidade de articular diferenças no espaço e no tempo, de ligar palavras e imagens em novas ordens simbólicas, de intervir na floresta de sinais e de mediar o que parecem ser valores incomensuráveis ou realidades contraditórias” (2011, p. 96). São essas traduções que permitem a interação entre as culturas. Para Boaventura de Souza Santos, “O trabalho de tradução visa transformar a incomensurabilidade em diferença, uma diferença que torne possível a inteligibilidade recíproca entre os diferentes [...] sem que nenhum possa subordinar em geral ou absorver qualquer outro” (SANTOS, 2010, p. 42). Para Ribeiro e Catenaci

No tocante às experiências religiosas, quanto mais elas forem “poderosas”, permeáveis, dadas a negociações culturais, mais se intensifica o pluralismo, dada a variedade de composição que tais processos de negociação cultural geram. Consideramos que são nos entre-lugares da cultura que ocorrem as negociações. Ou seja, é no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, originando novas culturas híbridas (CATENACI, RIBEIRO, 2017, p. 69)

Ao negociar as categorias teológicas nessas margens culturais e religiosas, Griffiths, mesmo que ainda dentro do cristianismo, faz um trabalho revisionário da própria teologia cristã (ainda fechada para outras formas de pensamento, senão o exclusivismo teológico da salvação). Por mais que as categorias de Griffiths sejam contraditórias e ambivalentes – marcadas por, muitas vezes, por compreensões orientalistas – elas abrem

novos caminhos para o diálogo inter-religioso, que precisam ser reinventadas e expandidas a partir de um olhar pós-colonial e da base.

O caminho é reconhecer em que medida certos discursos favorecem e possibilitam a permanência colonial, porém, também buscar, na interação entre diferenças, as possibilidades destes mesmos discursos para a abertura de novos significados que interrompam a autoridade imperial e ensaiem novas realidades (SOUZA, 2013, p. 13)

Dessa forma, procura-se nessa pesquisa observar as trajetórias e caminhos até aqui percorridos no diálogo hindu-cristão, as negociações feitas, as escolhas teóricas e conceituais, para reinventarmos novos caminhos e processos para uma teologia hindu-cristã do cotidiano, experiencial, da vida.

3.1.2 Identidade na fronteira

O entre-lugar o qual Griffiths está inserido, não é o entre-lugar da dupla-pertença religiosa, embora a categoria de entre-lugar possa ser aplicada a experiências de múltipla pertença religiosa, como veremos no quarto capítulo. O entre-lugar de Griffiths é a fronteira a qual ele se estabelece, “lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente” (BHABHA, 2013, p. 25), esse “algo” pode ser entendido para uma abertura ao Outro, uma alteridade radical a qual permite o encontro com a outra margem e novas formas de ser e pensar no mundo. Cunha entende que

Para que o trânsito entre lugares aconteça não é necessário que o sujeito abra mão da sua própria identidade. Aliás, um movimento entre espaços pressupõe um enraizamento, um senso de pertença aguçado, capaz de manter o ser humano em condições de reconhecer o valor da alteridade e não se perder nos ambientes alheios (2017, p. 29)

No prefácio do livro de Bede Griffiths “O Rio de Compaixão – Um comentário cristão ao Bhagavad-Gita”, seu amigo e monge beneditino Dom Laurence Freeman escreve o prefácio e diz:

Ao contrário de seu corajoso antecessor no encontro cristão com a espiritualidade indiana, Henri Le Saux (Abhishiktananda), Bede Griffiths jamais sentiu sua fé cristã ser ameaçada pelo o que ele encontrou na Índia. [...] Tal como os primeiros mestres da fé, ele sabia da universalidade do Cristo, como Logos que se tornou carne, significava que o Cristo poderia ser encontrado onde quer que houvesse verdade, beleza e bondade (FREEMAN, apud GRIFFITHS, 2011, p. 11-12)

A pesquisa é uma aventura a ser desbravada, o título dessa pesquisa era “além das fronteiras”, mas esse “além” se transformou em “nas fronteiras”. Embora sua teologia seja além das fronteiras de um cristianismo tradicional, Griffiths permanece nas fronteiras de sua fé. Griffiths foi um grande expoente do diálogo hindu-cristão, mas ao contrário de seu antecessor, Swami Abhishiktananda, acreditamos não viveu a experiência de dupla-pertença religiosa de uma maneira espiritual. Mas sua teologia negocia entre as duas margens, criticando o cristianismo tradicional em busca de uma vivência cristã genuína em um contexto indiano, criando pontes de diálogo inter-religioso, reconhecendo o Sagrado nas outras tradições religiosas e aprendendo com elas e sendo um dos pioneiros do diálogo hindu-cristão. Acreditamos que Griffiths se encaixa na descrição de Claudio de Oliveira Ribeiro, quando diz

As pessoas que somam, em sua trajetória, uma experiência ecumênica, em geral acrescentam aos eventos, projetos ou experiências religiosas uma sensibilidade distinta de abertura, afetividade, alteridade e criatividade. Também, o aprofundar da vivência ecumênica exige um reordenamento de sentidos e de sensibilidade aos fatos. Trata-se de possuir outra forma de ver o mundo e o divino. (RIBEIRO, 2012, p. 21)

Embora se possa argumentar que Griffiths se identificou tanto com o hinduísmo quanto com o cristianismo, não é da mesma forma que Abhishiktananda - Griffiths estava muito mais à vontade com sua fé cristã e seu diálogo com o hinduísmo (e diálogo em geral) e isso não o levou até o limite de sua fé. Para Laura Michelle Coles, se Griffiths tem uma dupla identidade religiosa, foi principalmente no sentido da estética e da teologia (e não em termos de espiritualidade) que é talvez mais uma consequência de suas posições teológicas diferentes (inclusivismo, universalismo e pluralismo) e não porque ele era espiritualmente “preso” entre as tradições. (2013, p. 198)

Observando a experiência de Griffiths é notório que ele viu hinduísmo como um frutífero meio de cultivar sua fé cristã, através de uma profunda interação com ele. O diálogo inter-religioso era importante para a formação de sua identidade religiosa, mas somente na medida em que a abertura de sua identidade cristã em relação a outras crenças lhe permitia aprender e cultivar o respeito às outras religiões, especialmente ao hinduísmo. Esse diálogo também encorajou sua convicção de que a Igreja precisava estar enraizada na

cultura indiana, sugerindo que as ideias de Monchanin⁸² encontraram realização nos esforços de Bede Griffiths (COLES, 2013, p. 198; OLDMEADOW, 2004, p. 7).

Algo que é testemunho da importância de sua fé cristã é que ele escreveu uma vez a sua amiga Micheline que “estava um pouco envergonhado por ter sido confundido com um sadhu hindu ...” (Carta para Micheline, 22/4/1962, em Griffiths), 2006, p. 392), mas estava contente em ser entendido como um homem santo (Carta a Micheline, 22/4/1962, em Griffiths, 2006, p. 392). Isso sugere que, enquanto ele estava feliz em se adaptar ao hindu Sannyāsin em estética e princípios, ele não queria ser confundido com um hindu. (COLES, 2013, p. 198)⁸³

A identidade religiosa de Bede Griffiths não foi uma crise pessoal, como no caso de Abhishiktananda, mas a maneira da sua dupla identidade esteticamente religiosa e a maneira em que vivenciou e modelou o Shantivanam através da liturgia inclusiva e arquitetura, era certamente problemático para outras pessoas, como vimos na sua biografia no capítulo dois. No entanto, a teologia de Griffiths demonstra que sua identidade religiosa é enraizada na fé cristã, ainda que acreditasse que todas as religiões têm um centro, um Mistério, em comum.

“Mas qual é este Mistério transcendente, esta Verdade suprema? São palavras que usamos para expressar o inexprimível. Está aí todo o problema da vida, que nos deixa perplexos a cada momento. Não podemos exprimir nem pensar de modo adequado o sentido último ou finalidade da vida. Ele está presente em toda a parte, em tudo, mas sempre escapa nossa apreensão. É o Centro ou substrato de toda existência, de onde provém todas as coisas, e a que voltam todas elas, mas que nunca aparece. É o “interior” de tudo, o “acima”, o “além” mas que não podemos identificar com coisa alguma. Sem este Centro ou substrato nada poderia existir, e sem ele não se poderia conhecer coisa alguma, e, no entanto, permanece desconhecido [...] Este Mistério se acha por trás de todas as religiões. (GRIFFITHS, 1992, p. 26-27)

Wayne Teasdale descreve Griffiths como “... mantendo sua identidade cristã” (Teasdale, 2003, p. 40)⁸⁴ e a parte mais importante de sua relevância para o desenvolvimento do diálogo hindu-cristão é a convicção de Griffiths de que o diálogo inter-religioso

⁸² Vide capítulo primeiro na breve biografia de Jules Monchanin.

⁸³ Texto original: Something that is testament to the importance of his Christian faith is that he once wrote to his friend Micheline that he “was a little embarrassed at being mistaken for a Hindu Sadhu...” (Letter to Micheline, 22/4/1962 in Griffiths, 2006, p. 392), but was content with being understood as a holy man (Letter to Micheline, 22/4/1962 in Griffiths, 2006, p. 392). This suggests that whilst he was happy to adapt himself to Hindu Sannyāsin in aesthetics and principles, he did not however want to be confused with actually being a Hindu. (COLES, 2013, p. 198)

⁸⁴ Texto original: “... mantendo sua identidade cristã” (Teasdale, 2003, p. 40)

deve ser sobre “Entender a outra religião de dentro” (TEASDALE, 2003, p. 185).⁸⁵ A experiência inter-religiosa de Griffiths expandiu a sua visão da fé cristã, aprofundando-a ainda mais e a universalizando, para que se transformasse em uma espiritualidade do respeito e do Mistério. A experiência das descobertas com o novo em Bede Griffiths pode ser resumida em sua segunda autobiografia, quando diz

Quando escrevi *The Golden String*, narrando a história da minha busca de Deus, busca essa que me levou à Igreja católica e a um mosteiro beneditino, eu pensava que havia chegado ao fim de minha jornada, pelo menos no que se referia as coisas deste mundo. Mas na verdade, mesmo durante a elaboração dessa obra, um novo período começou a esboçar-se em minha vida, o qual traria consigo mudanças tão profundas quanto as produzidas por minhas experiências anteriores. Eu fora levado à descoberta, antes, de Deus, depois, de Cristo, e, por fim, da Igreja. Agora, de forma estranha, fui induzido a trilhar o mesmo caminho e a fazer novas descobertas sobre Deus, sobre Cristo e sobre a Igreja católica. Foi como se eu tivesse escalado uma montanha e, tendo alcançado o cume, tivesse descoberto outras cordilheiras com novos picos, descortinando um novo horizonte. (2000, p. 5)

São esses elementos nas fronteiras que mostram novos caminhos, novas trilhas, os entrecruzamentos da linguagem, as vivências cotidianas e os simbolismos encontrados a partir da vida que as negociações ocorrem e o novo vem, assim “refletem novas possibilidades de compreensão da vida, mais abertas e plurais. Entre as consequências desses processos está a maior diversidade de práticas e discursos religiosos” (RIBEIRO, CATE-NACI, 2017, p. 69)

3.2 Para além dos símbolos...

“Acima de tudo, temos que ir além das palavras, das imagens e dos conceitos. Nenhuma visão imaginativa ou estrutura conceitual é adequada para a grande realidade.”

Bede Griffiths

⁸⁵ Texto original: “understanding the other religion from within” (Teasdale, 2003, p. 185).

Judson B. Trapnell trabalhou em sua tese de doutorado sobre a teoria do símbolo religioso em Bede Griffiths. Um texto muito importante para a compreensão da visão de Griffiths em relação aos símbolos religiosos e seus significados para o diálogo inter-religioso. Logo no início, bebeu da teoria das filosofias de Raissa e Jacques Maritain, Susanne Langer e Karl Rahner para lidar com a questão, aperfeiçoando sua compreensão de como os símbolos das religiões centrais atuam como um processo para o conhecimento humano. Após seu amadurecimento e com sua própria experiência, compreende que os símbolos religiosos são meios de ir além, que por si só trazem transformações espirituais. (TRAPNELL, 1993, p. 217). Relaciona o símbolo e o mito como meio de conhecer a verdade indo além deles mesmos.

3.2.1 Teoria do símbolo religioso e suas influências

No início de sua compreensão sobre os símbolos, Griffiths é influenciado pelos poetas românticos e pela filosofia de Coleridge, como veremos no capítulo IV. Em Coleridge ele encontra a teoria da imaginação e do símbolo poético que explicava como o conhecimento ultrapassa a atividade racional do filósofo. Ainda seguindo os passos de Coleridge e em desacordo com Platão com a ideia que os poetas não são bem-vindo, e que de que o filósofo excede o poeta em sua busca comum de um conhecimento do que é real e verdadeiro, Griffiths escreve sobre o poder potencial dos símbolos poéticos da seguinte forma:

Para mim, ficou claro que o poeta estava mais próximo da realidade do que o filósofo, porque ele procurou incorporar a realidade, que é a própria verdade, em uma imagem que era um símbolo vivo da realidade e a fez presente às nossas almas de uma forma que a abstração de conceitos do filósofo nunca poderia fazer. (1954, p. 55)⁸⁶

A noção do “símbolo vivo” usada pelo poeta faz mais do que simplesmente apontar para o real e verdadeiro. De acordo com Coleridge e Griffiths, o símbolo poético

⁸⁶ Texto original: To me it was clear that the poet was often nearer to the reality than the philosopher, because he sought to embody reality, that is truth itself, in an image which was a living symbol of reality and made it present to our souls in a manner which the abstract concepts of the philosopher could never do (GRIFFITHS, 1954, p. 55)

realmente torna a realidade simbolizada presente para a alma, de modo que o conhecimento em sentido pleno possa ocorrer. Além disso, Griffiths sugere que, ao tornar uma realidade presente, a realidade "que é a verdade em si", isto é, a realidade como um todo, de alguma forma se comunica através do símbolo poético (TRAPNELL, 1993, p. 219-220). Para Trapnell é possível definir o entendimento de Griffiths em relação ao símbolo da seguinte maneira: "Um símbolo é um signo através do qual uma realidade se torna presente à consciência humana. Tais símbolos incluem, portanto, não apenas imagens, mas palavras (linguagem) e conceitos" (TRAPNELL, 1993, p. 220)⁸⁷

É difícil para o homem moderno, com seu modo de pensar prosaico, compreender que a poesia é mais natural ao homem do que a prosa, e, todavia, todas as evidências históricas mostram isso. Quanto mais recuamos no tempo, mais vamos encontrar a poesia, não a prosa. A literatura da Índia começa com os hinos do *Rig Veda*, a da Grécia com os poemas de Homero. A própria Bíblia é tanto poesia como prosa, e seus estratos mais antigos são todos poéticos. As razões para isso são óbvias. A poesia é a expressão do homem todo. Ela expressa não apenas sua mente, mas suas sensações, seus sentimentos, suas "afeições do coração". São por isso que a imaginação, como Wordsworth, Coleridge e Keats a compreenderam, tem a chave para a compreensão humana. A imaginação é o elo entre a mente e o coração, entre o intelecto e os sentidos, entre o pensamento e o sentimento. (GRIFFITHS, 2000, p. 41)

Conforme vimos em sua biografia, a poesia sempre esteve presente na vida e na experiência religiosa de Griffiths. Trapnell (1993, p. 222) diz que talvez não haja uma distinção clara em Griffiths sobre símbolo poético e religioso, pois para ele o símbolo leva a Última Realidade. Em uma carta trocada com Trapnell em 1990, Griffiths assim define o símbolo como um

Fenômenos de sentido e imagens poéticas de todos os tipos e eu acrescentaria teorias científicas - são todos símbolos que refletem a realidade de alguma forma, mas alguns são muito imperfeitos. Alguns podem ser fórmulas matemáticas muito precisas, mas de forma limitada. Os grandes símbolos religiosos, sobretudo os termos Brahman, Nirvana, Tao, Haqq, En Soph e as trevas divinas, aproximam-se o mais possível de simbolizar o mistério supremo; mas toda a criação "simboliza" Deus de alguma forma. Tudo isso implica, é claro, que todos os símbolos e todos os discursos religiosos ficam aquém da própria realidade divina (GRIFFITHS, Shantivanam, Índia, para J. Trapnell, 6 de junho de 1990, in TRAPNELL, 1993, p. 222).⁸⁸

⁸⁷ Texto original: "A symbol is a sign through which a reality becomes present to human consciousness. Such symbols therefore include not only images but words (language) and concepts as well" (TRAPNELL, 1993, p. 220)

⁸⁸ Texto original: "Sense phenomena and poetic images of all sorts and I would add scientific theories - are all

A seguir veremos as influências de Bede Griffiths para sua compreensão do símbolo:

i) *Raissa e Jacques Maritain*

Nas obras de Griffiths é frequente notar referências aos Maritains, Trapnell assinala a influência do casal sobre o entendimento, não apenas dos símbolos, mas da intuição (que Griffiths também foi construiu a partir de Carl Jung) (TRAPNELL, 1993, p. 223). Para Jacques Maritain é nos saberes poético e contemplativo que a conceituação é transcendida, gerando numa experiência de intuição. É no saber poético que o sujeito se abre para suas próprias profundezas criativas além da racionalidade. E é a partir do saber contemplativo, natural ou sobrenatural, que o sujeito vai além da conceituação para vivenciar a união com uma Realidade Transcendente ou divina. (TRAPNELL, 1993, p. 223). Já em Raissa encontramos a questão do símbolo, que funcionaria como um meio para experimentar o mistério que vai além de toda racionalidade, símbolo é então, uma palavra ou imagem conhecida que possibilita a abertura para o desconhecido. “Através do símbolo, alguém pode ser atraído para a profundidade da experiência da qual o símbolo é uma expressão”⁸⁹(TRAPNELL, 1993, p. 224). Griffiths encontra nas obras dos Maritains, uma síntese do que, em sua experiência juvenil, buscava constantemente: uma interpretação da origem dos símbolos dentro da consciência humana e da maneira pela qual os símbolos guiam a mente consciente de volta às suas próprias profundezas “sub-liminares” em uma experiência de conhecimento intuitivo.

ii) *Susanne Langer*

A influência de Langer é mais sutil, pois dificilmente se encontram referências à ela em textos de Griffiths. Em sua aclamada obra *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* (1954), Langer rompe com os estudos de simbolismos

symbols which reflect reality in some way, but some are very imperfect. Some may be very precise-like mathematical formulas-but in a limited way. The great religious symbols, above all terms like Brahman, Nirvana, Tao, Al Haqq, En Soph, and the divine darkness, come as near as possible to symbolising the ultimate mystery; but the whole creation 'symbolises' God in some way. All this implies, of course, that all symbols and all religious discourse falls short of the divine reality itself” (Shantivanam, India, to Trapnell, 6 June 1990 in TRAPNELL, 1993, p. 222).

⁸⁹ Texto original: “Through the symbol one may be drawn into the very depth of experience of which the symbol is an expression” (TRAPNELL, 1993, p. 224)

fundados no idealismo alemão e nas questões da psicologia, como os Maritains, examinando a função dos símbolos a partir de um viés lógico, não fundamentado nos princípios metafísicos sobre a existência de uma Realidade Última (TRAPNELL, 1993, p. 236). Para Griffiths, os estudos de Langer serviu para encontrar uma teoria do símbolo que continha em si uma crítica a mentalidade científica e moderna, juntamente com um apelo para a importância do papel do símbolo para a construção do conhecimento humano. Langer nomeia o processo espontâneo de interpretação como “simbolização” ou “transformação simbólica”, dado que seu entendimento é que “o ato essencial do pensamento é a simbolização” (LANGER, 1954, p. 13)⁹⁰ que distingue o ser humano dos animais. Essa abordagem se baseia em preceitos lógicos em vez de princípios éticos ou metafísico, apresentando, segundo a pensadora, uma caracterização mais eficaz chamada “ideia geradora” que seria a “nova chave” da filosofia pós-moderna: “a natureza essencialmente transformadora de compreensão humana ” (LANGER, 1954, p. xiv)⁹¹. Griffiths se identificou com a intenção ampla de Langer de ajudar a despertar a abertura da sociedade ocidental para o que ela chama de “símbolos vitais da vida” (TRAPNELL, 1993, p. 237). Em suma, Griffiths encontrou no texto de Langer uma teoria profunda de símbolo e simbolização expressa de um ponto de vista muito diferente do seu, o do lógico. Além disso, encontrou a visão de que toda a experiência da realidade é moldada e apresentada através dos “veículos de concepção”, conhecido como símbolos, e isso deve ter atraído a Griffiths enquanto pensador do símbolo (TRAPNELL, 1993, p. 239)

iii) *Karl Rahner*

O que Griffiths não pôde encontrar texto de Langer, dada sua orientação lógica, é a “afirmação de sua convicção fundamental de que o símbolo aponta além de si mesmo, não apenas para a realidade da experiência sensorial, mas também e, finalmente, para uma realidade que transcende todas as sensações, ideação ou conceituação possíveis” (TRAPNELL, 1993, p. 240)⁹². Ele encontrou tal confirmação nos escritos de um teólogo colega,

⁹⁰ Texto original: “The essential act of thought is symbolization” (LANGER, 1954, p. 13)

⁹¹ Texto original: “The essentially transformational nature of human understanding.” (LANGER, 1954, p. xiv)

⁹² Texto original: “Affirmation of his fundamental conviction that the symbol points beyond itself to not just the reality of sense experience but also and ultimately to a reality that transcends all possible sensation, ideation or conceptualization” (TRAPNELL, 1993, p. 240)

Karl Rahner. Griffiths tem para com o pensamento de Rahner alta estima, pois foi de grande importância o ensaio de Rahner sobre "*The Theology of the Symbol*", escrito no final de 1950. Este ensaio aborda uma teoria do símbolo que vem da natureza do próprio ser, segundo Rahner, todos os seres, inclusive o ser divino, são intrinsecamente "múltiplos" ou "plurais" como condição necessária para sua própria realização no autoconhecimento e no amor-próprio – e que para possuir esses dois pontos, todo e qualquer ser deve "expressar-se" como um outro, para que a relação essencial para o conhecimento e o amor possa ocorrer. Com o ser de Deus em mente, Rahner afirma que a multiplicidade resultante não é necessariamente um sinal de imperfeição ou limitação, mas antes, como no caso da Trindade, uma pluralidade na unidade do ser (TRAPNELL, 1993, p. 242).

Em uma palestra de 1983, intitulada "Diálogo com o Oriente", dada em uma conferência patrocinada pelo Conselho Norte-Americano para o Diálogo Ocidente-Oriente, Griffiths avaliou Rahner da seguinte forma: "Para mim, o único teólogo no Ocidente hoje que realmente abre a tradição oriental, embora ele não saiba muito sobre isso, é Karl Rahner "(GRIFFITHS in TRAPNELL, 1993, p. 242).⁹³ Griffiths o considerava que as obras de Rahner abriam caminhos para se pensar uma verdadeira teologia da contemplação, que possuía uma "intuição mística" e uma clareza de compreensão que o Mistério transcende todas as palavras e conceitos (TRAPNELL, 1993, p. 241).

No entendimento de Rahner, os símbolos reais ("original", "primordial" ou "transcendental) são os mediadores do autoconhecimento e caminhos de conhecimento para o outro. Rahner começa afirmando que toda teologia é, essencialmente, uma teologia de símbolos - sendo composta das autocomunicações do ser divino em formas inteligíveis para a humanidade - um senso de teologia com o qual Griffiths concordaria (TRAPNELL, 1993, p, 242-243) Segundo o teólogo, o exemplo mais claro desse caráter simbólico da teologia é a teologia do que para ele é o símbolo supremo, o Logos, a imagem e a autocomunicação. Ele escreve: "O Logos é o 'símbolo' do Pai, no mesmo sentido que damos à palavra: o símbolo interior que permanece distinto do que é simbolizado, que é constituído pelo que

⁹³ Texto original: "To me the one theologian in the West today who really opens on the oriental tradition, though he doesn't know much about it, is Karl Rahner" (Riches from the East [NCR: Credence Cassettes], tape 1, side 1) (TRAPNELL, 1993, p. 242)

é simbolizado, onde o que é simbolizado se expressa e se possui.” (RAHNER, 1966, p. 236)⁹⁴

Para ambos os teólogos, “o verdadeiro símbolo religioso funciona como um meio de graça divina, através do qual Deus age sobre o humano, e um mediador do conhecimento, através do qual o humano pode se aproximar do conhecimento de Deus” (TRAPNELL, 1993, p. 246)⁹⁵. Eles compreendem que o símbolo não apenas significa, mas representa e comunica aquilo que ele simboliza porque o próprio símbolo, para usar a palavra de Griffiths, “contém” o Mistério divino dentro dele. Em suma, Griffiths encontrou no ensaio de Rahner uma teoria do símbolo religioso que afirmaria, refinaria e desafiaria a sua própria teoria (TRAPNELL, 1993, p. 246-247)

3.2.1.1 O impacto da Índia

A compreensão dos símbolos em Griffiths foi se aprofundando com a passar do tempo e com as vivências – culturais e religiosas – na Índia. Nas suas primeiras idas aos templos hindus, Griffiths experienciou um profundo espírito de contemplação e observou que essa reverência guardava uma consciência interior da santidade essencial da natureza (GRIFFITHS, 1984, p. 21). Na vida simples indiana, onde o padrão de pobreza era além do que Griffiths da sua concepção europeia, ele descobriu uma sacralidade incomum.

Talvez esta seja a impressão mais profunda deixada pela vida na Índia, o sentido do sagrado como algo que permeia toda a ordem da natureza. Cada colina, árvore e rio é sagrado, e os mais simples atos humanos de comer e beber, ainda mais de nascimento e casamento, mantiveram seu caráter sagrado. É isso que dá uma beleza indescritível à vida indiana, apesar da pobreza e miséria (GRIFFITHS, 1984, p. 20)⁹⁶

⁹⁴ Texto original: “The Logos is the 'symbol' of the Father, in the very sense which we have given the word: the inward symbol which remains distinct from what is symbolized, which is constituted by what is symbolized, where what is symbolized expresses itself and possesses itself.” (RAHNER, 1966, p. 236)

⁹⁵ Texto original: “The true religious symbol functions as both a means of divine grace, through which God acts upon the human, and a mediator of knowledge, through which the human may approach knowledge of God.” (TRAPNELL, 1993, p. 246)

⁹⁶ Texto original: “Perhaps this is the deepest impression left by life in India, the sense of the sacred as something pervading the whole order of nature. Every hill and tree and river is holy, and the simplest human acts of eating and drinking, still more of birth and marriage, have all retained their sacred character. It is this that gives such an indescribable beauty to Indian life, in spite of the poverty and squalor” (GRIFFITHS, 1984, p. 20)

Uma experiência que Griffiths comenta em diversos livros é a visita a Gruta de Elefanta, nos arredores de Mumbai, onde há diversas colunas (algo incomum em templos hindus) e uma imensa escultura de Shiva Maheswara com suas três faces (benigno, terrível e contemplativo) (GRIFFITHS, 1984, p. 20; 2000, p. 8). Griffiths resume sua vivência dizendo: “a paz ali é absoluta, infinitamente distante e, no entanto, infinitamente próxima, solene, benigna, serena e majestosa. Aqui, esculpido em pedra, está o verdadeiro gênio da Índia e do oriente [...] essa dimensão contemplativa da existência humana.” (GRIFFITHS, 2000, p. 8). Entre essas e outras experiências do aspecto sagrado da vida na Índia, Griffiths vai refletindo e compreendendo cada vez mais a questão do símbolo religioso. Em sua obra *Vedanta e Christian Faith* (1991), ele escreve:

Na Índia, desde o início, foi entendido que Deus não pode ser imaginado ou concebido adequadamente. Na minha opinião, esta é a conquista suprema da Índia que, no início de sua história, ela foi capaz de romper o véu, não apenas dos sentidos, mas também do intelecto, e descobrir o mistério oculto que está além da fala e do pensamento (1991, p. 104)⁹⁷

Em suma, há muito tempo já que a Índia reconhece que o Divino Mistério não poderá ser experienciado plenamente com nenhuma forma de adoração dos símbolos, imagens, conceitos, mas apenas indo além dos símbolos e penetrando o sentido interior e último deste (TRAPNELL, 1993, p. 254). Griffiths, como veremos no próximo tópico, bebe da filosofia e entendimento do filósofo indiano Shankara, que ensina um princípio espiritual para além de cultura e religião, mas antes uma chave de discernimento para esse reconhecimento da necessidade de ir além

Shankara viu com extraordinária penetração que a mente humana não pode repousar em qualquer imagem apresentada aos sentidos ou a qualquer pensamento apresentado à consciência. Ela deve ir além da imagem e do pensamento, se quiser alcançar a realidade última, a verdade suprema, que não pode ser pensada ou imaginada (GRIFFITHS, 1991, p. 146)⁹⁸

⁹⁷Texto original: “In India it was understood from the beginning that God cannot properly be imagined or conceived. To my mind this is the supreme achievement of India that at the very beginning of her history she was able to break through the veil, not only of the senses but also of the intellect, and to discover the hidden mystery which lies beyond speech and thought” (GRIFFITHS, 1991, p. 104)

⁹⁸Texto original: “Sankara has seen with extraordinary penetration that the human mind cannot rest on any image presented to the senses or on any thought presented to consciousness. It has to go beyond both image and thought if it wants to reach the ultimate reality, the ultimate truth, which cannot be thought or imagined” (GRIFFITHS, 1991, p. 146)

Embora Griffiths tenha reconhecido a necessidade de ir além de todos os conceitos e imagens em busca do supremo e do divino, a Índia, segundo Griffiths, não abandonou o símbolo (1991, p. 146). Muito pelo contrário, o símbolo e sua expressão no mito e no ritual foram aceitos, até mesmo celebrados, como os meios necessários para experimentar a Realidade Última. O entendimento de Griffiths sobre mito pode ser resumido em trechos do livro *Casamento do Oriente com o Ocidente* (2000):

Conhecer um mito no sentido apropriado é ser iniciado numa experiência única de realidade [...]. Um mito sempre tem um significado tríplice. Em primeiro lugar, ele tem uma base na natureza ou na história, isto é, no mundo fenomênico. Em segundo lugar, ele tem um significado psicológico, uma aplicação à experiência humana, tanto individual como social. Em terceiro lugar, ele tem um significado espiritual, refletindo algum aspecto da verdade ou realidade última. [...]. Um mito é narração simbólica que emerge das profundezas da experiência que o homem tem em seu contato com o mundo da natureza e história em que ele está inserido. Desse modo, o mito tem poder de crescimento orgânico que depende do desenvolvimento ou inspiração do Espírito dentro dele. À medida que a consciência humana se desenvolve, o mito é remodelado, reinterpretado, muitas vezes assimilando elementos novos e eliminando velhos. (GRIFFITHS, 2000, p.90-94)

Pode-se dizer que na experiência de Griffiths, o encontro com a Índia foi crucial para o desenvolvimento da sua teoria do símbolo e suas questões, encontrou nesse seu novo país uma cultura que reconhece a necessidade e limitações do símbolo religioso para a abertura e experiência do mistério divino (TRAPNELL, 1993, p. 255). E esse encontro também permitiu que Griffiths visse os problemas do Ocidente com a dessacralização da vida,

Talvez não haja nada que o mundo ocidental precise mais urgentemente recuperar do que esse senso do sagrado. No Ocidente, tudo se tornou "profano"; foi deliberadamente esvaziado de todo significado religioso... É aqui que o Ocidente precisa aprender do Oriente o sentido do "sagrado", de um mistério transcendente que é imanente em tudo e que dá um sentido último à vida (GRIFFITHS, 1984, p. 21).⁹⁹

Redescobrir o sentido do sagrado no mundo Ocidental era um alerta de Griffiths em seu tempo. Embora hoje, o “sagrado” esteja de volta em muito dos discursos políticos pelo mundo, esse “sagrado” entre aspas é usado para a manipulação de mentes e corpos, e

⁹⁹ Texto original: “Perhaps there is nothing which the western world needs more urgently to recover than this sense of the sacred. In the West everything has become 'profane'; it has been deliberately emptied of all religious meaning.... It is here that the West needs to learn from the East the sense of the 'holy', of a transcendent mystery which is immanent in everything and which gives an ultimate meaning to life.” (GRIFFITHS, 1984, p. 21)

não para a harmonia entre os seres humanos, religiões e natureza. Ainda assim, o alerta de Griffiths é válido, redescobrir o sagrado no mundo, mas o sagrado que une e não divide.

3.2.2 Noções de polidoxia em Bede Griffiths

Kwok Pui-Lan traz o conceito de polidoxia para expandir e tecer novos sentidos e visões teológicas. Para a teóloga polidoxia é “a ideia de que os cristãos não têm monopólio da revelação de Deus, e que a divindade deveria ser compreendida em termos de multiplicidade, irrestringibilidade e relacionalidade” (PUI-LAN, 2015, p. 74). Quando se acredita que apenas a sua própria religião é que a salva, é a verdadeira ou superior em relação as outras, se cria um espírito de intolerância e preconceito. Verdades fechadas e exclusivas acabam por minar a pluralidade dentro da própria tradição religiosa.

A polidoxia insiste que nenhuma teologia ou credo pode exaurir o sentido de Deus e alegar infalibilidade doutrinal. [...] A polidoxia partilha a afinidade com a teologia apofática, que insiste que a natureza de Deus não pode ser plenamente descrita, e que só podemos falar a respeito do que Deus não é, em vez de sobre o que Deus é (PUI-LAN, 2015, p. 75-76)

Para Claudio de Oliveira Ribeiro, a noção de polidoxia está além das categorias ditocômicas (ortodoxia/heresia). Ela desmarcara o fantasma do pensamento único, abre portas e janelas para um diálogo inter-religioso e cultural autêntico, “realça as compreensões de fé e as práticas religiosas em termos de multiplicidade, irrestringibilidade e relacionalidade” (RIBEIRO, 2018, p. 30). Essa noção, embora não nomeada dessa maneira, é encontrada em Bede Griffiths, pois seu entendimento dos símbolos sagrados perpassa, como foi já trabalhado, um aspecto do inalcançável pela mente humana, impossível de definição. Em seu livro *O Retorno ao Centro* (1992), Griffiths trabalha diversos aspectos do diálogo inter-religioso em pequenos ensaios. Um desses ensaios é chamado ‘Um só Espírito em Toda Religião’, o qual ele trabalha a religião como tendo uma só essência, uma só Última Realidade, para ele

Em cada tradição essa Realidade divina uma, a Verdade eterna, se acha presente, mas oculta em símbolos de palavras e gestos, rituais de dança e canço, poesia e música, arte e arquitetura, costumes e convenções, leis e moralidades, filosofia e teologia. O Divino Mistério está sempre oculto por um véu, mas cada revelação (literalmente, tirar o véu) descobre algum aspecto da verdade uma, ou se preferem, o véu se torna mais transparente num certo ponto (GRIFFITHS, 1992, p. 82)

Muito desse pensamento é inspirado na importante doutrina jainista chamada *Anekāntavāda* (अनेकान्तवाद), que significa, não-absolutismo, muitas faces da verdade. Essa doutrina pode ser explicada pela parábola do elefante e os cinco cegos, nessa parábola os cinco cegos (que nesse caso representa os cinco sentidos) tocam as partes do elefante e descrevem como se fosse o todo, que o elefante é a orelha, ou pernas, ou rabo. Nesse sentido, entendemos que a parte não abrange o todo e nem pode ser considerada uma verdade completa, porém contém aspectos da verdade (*syādvāda*) e a maneira de olhar algo, podendo ser o Divino, é infinita (*naya*) (DUNDAS, 2004, p. 97).

Para Bede Griffiths: “Só podemos penetrar o véu por meditação sobre o Mistério, não por palavras ou pensamentos” (1992, p. 84). E é nesse sentido que Griffiths afirma: “Portanto, além de ser cristão, eu preciso ser um hindu, um budista, um jainista, zoroastriano, Sikh, mulçumano e judeu. Só assim poderei conhecer a Verdade e encontrar o ponto de reconciliação em todas as religiões” (1992, p. 83).

Kwok Pui-Lan, então, pensa a polidoxia como o não-monopólio do Divino, essa ideia encontra-se nitidamente com os escritos de Griffiths

O cristão, pertença ele à Igreja que pertencer, não pode ter a pretensão de deter o monopólio da Verdade. Todos somos peregrinos em busca da verdade, da realidade, da realização final. Mas precisamos reconhecer que essa Verdade estará sempre além de nossa compreensão. Nenhuma ciência, filosofia ou teologia poderão jamais abarcar a Verdade. Nenhuma poesia, arte ou instituição humana podem contê-la em si. Os grandes mitos são apenas reflexos na imaginação humana daquele mistério transcendente (2000, p. 177)

Encarar o Divino como o Mistério da Vida, substituir as certezas e acabamentos por dúvidas e infinitude, compreender que a nossa razão não consegue captar. A polidoxia entende, assim como o teólogo Raimon Panikkar disse que “aquele que não conhece senão sua própria religião, não a conhece verdadeiramente. É necessário que se conheça ao menos uma outra religião diversa para poder situar em verdade o conhecimento profundo da religião professada” (1998, p. 74). A noção de polidoxia abre mais o espaço para o diálogo inter-religioso, pois afrouxa as noções das identidades religiosas e gera uma alteridade mais plena para a busca da Última Realidade das religiões.

3.2.3 Diálogo inter-religioso e a Teologia das Religiões

A compreensão dos símbolos em Griffiths, como foi visto, é amplamente influenciada por pensadores e pensadoras e vivenciada nos seus primeiros anos na Índia. É inegável a influência de Rahner nessa compreensão dos símbolos e da maneira que Griffiths lidou com a temática do diálogo inter-religioso e da Teologia das Religiões. Primeiramente, diria o professor Lourens Minnema (*VU Amsterdam*), em uma de nossas conversas de orientação, é necessário compreender que a teologia das religiões é puramente cristã. São questões acerca do cristianismo em relação as outras tradições religiosas que a Teologia das Religiões tenta responder. Faustino Teixeira considera que a teologia das religiões se constitui ainda em um campo novo, e que acaba sendo um fenômeno natural da sociedade plural, que crítica as estruturas fechadas das instituições e busca um sistema aberto de conhecimento (1995, p. 11). Teixeira ainda cita alguns fatores que contribuíram para a emergência de uma teologia cristã das religiões: i) a relação de proximidade do cristianismo com outras tradições; ii) dinamismo e atrações de certas tradições religiosas no Ocidente; iii) consciência da riqueza e valores espirituais presente em outras tradições religiosas; iv) uma nova compreensão do significado de missão (1995, p. 11).

Na Teologia das Religiões clássica há um modelo da compreensão salvífica das outras religiões em relação ao cristianismo: i) exclusivismo – é sustentado que as condições precisas para a salvação é o conhecimento de Jesus e a pertença à Igreja “fora da igreja não há salvação” (catolicismo), “fora de Jesus Cristo não há revelação e salvação” (protestantismo); inclusivismo – tem como base um cristocentrismo, que valoriza os aspectos positivos das tradições mas as incluem na salvação de Jesus Cristo; iii) pluralismo – desloca o Cristo como o foco, essa posição entende que o cristianismo não é o único meio de salvação (TEIXEIRA, 1995, p. 37-58).

Trapnell nota que após a chegada de Griffiths na Índia, em sua primeira década no país, há poucas tentativas da elaboração da teoria do símbolo que incorpore as riquezas simbólicas do Oriente. Porém, a atenção de Griffiths nesse período, em relação ao simbolismo, pode ser resumida em duas tarefas: i) comparar os símbolos do cristianismo com os símbolos do hinduísmo, estabelecendo assim, um terreno comum e descobrindo suas diferenciações; ii) articular as diversas formas simbólicas culturais para elaborar uma liturgia que comunicasse com a cultura para além do rito latino distante (TRAPNELL, 1993, p.

258). Em resumo: religião comparada e enculturação. Já demonstramos como essa enculturação ocorreu na prática litúrgica e simbólica (arquitetura) no Shantivanam, no capítulo primeiro, e veremos posteriormente, ainda nesse capítulo no item nomeado “Cristianismo em ritmo de Kirtan”, como isso gerou críticas à Igreja. O item da religião comparada será trabalhado melhor no tópico seguinte, em que abordaremos os usos e desusos de conceitos da filosofia-teologia hindu para a construção da teologia de Bede Griffiths. Tendo isso em mente como introdução, focaremos no inclusivismo, onde situamos o pensamento de Karl Rahner, e desta maneira, Bede Griffiths.

3.2.3.1 Cristo como símbolo do diálogo inter-religioso

“Jesus é o caminho que me abriu caminhos para outras religiões”
Dr. Packiam T. Samuel (Diretor do Henry Martyn Institute)

Após todas essas definições, mudanças e amadurecimento, algumas questões ainda ficam, como por exemplo: Todos os símbolos religiosos têm o mesmo valor? Existem "símbolos reais" fora da revelação cristã? Quem e qual papel de Jesus Cristo nesse envolvimento dos símbolos? Nesse terceiro momento da vida de Griffiths, segundo Trapnell, ele tem a compreensão de Cristo como “símbolo supremo” de Deus no contexto do diálogo inter-religioso (1993, p. 269). No livro *O Retorno ao Centro* (1992), Griffiths evita o adjetivo supremo, usado na década de 1950, no lugar, descreve Cristo como a única revelação de Deus, complementar a outras. Em um artigo do mesmo período que o livro, Griffiths caracteriza Jesus como “o símbolo supremo ou sacramento de Deus no homem para um cristão”¹⁰⁰ (GRIFFITHS in TRAPNELL, 1993, p. 269). Mesmo com o centro simbólico colocado em Jesus, para Griffiths, os símbolos do divino de outras tradições ainda permanecem com sua importância para o cristianismo, ele diz:

Jesus não anula o significado de Rama ou Krishna ou de qualquer um dos deuses hindus. Eles continuam com seu significado permanente, dando uma visão única da realidade. Um cristão, portanto, não precisa rejeitá-los, mas relacioná-los em seu próprio nível para a revelação de Deus em Cristo. A revelação é de riqueza infinita e abrange todas as manifestações

¹⁰⁰ Texto original: "the supreme symbol or sacrament of God in Man for a Christian." (GRIFFITHS, p. 171, "The Mystical Tradition in Indian Theology" in TRAPNELL, 1993, p. 269).

do divino na história humana desde o início dos tempos (GRIFFITHS, p. 171, "The Mystical Tradition in Indian Theology" in TRAPNELL, 1993, p. 269).¹⁰¹

Entretanto, Griffiths considera que

Cristo é um símbolo de Deus: dando a conhecer a Verdade una, transcendente, ele torna presente a Realidade absoluta por intermédio de suas palavras e ações. A Palavra ou Verbo de Deus é a própria Verdade, a Realidade eterna, que provém do Pai, o abismo do Ser, aquele que não é manifesto, comunicando o extase do ser, o espírito do amor. Em Jesus de Nazaré o Verbo se fez carne, manifestando o Pai em forma humana, comunicando o Espírito a seus discípulos. Mas esta forma humana é condicionada pelo espaço e tempo [...] Mas na profundidade da alma, no substrato de seu ser, além de palavras e pensamentos, ele se conhecia como o Verbo de Deus, uno com o Pai e o Espírito Santo. (1992, p. 67)

A passagem que acabamos de citar levanta várias questões cristológicas que não podem ser tratadas integralmente aqui ¹⁰². Griffiths distingue as duas naturezas de Cristo (Logos e humana), portanto, não sai da "sã doutrina" da Igreja Católica. Trapnell diz que em resposta que a posição de Rahner, que era mais ortodoxa, Griffiths cita o princípio de Aquino de que Deus está além de todos os nomes e formas que consta na Summa Teológica I (TRAPNELL, 1993, p. 270)

Em um artigo do Retorno ao Centro chamado "O Buddha, Krishna e Cristo", Griffiths tenta elucidar, na sua visão, a diferença entre as três divindades. Ele começa dizendo que "Todos os três são "símbolos" de Deus, isto é, do mistério divino em termos humanos, mas cada um deles tem um caráter distintivo e pertence a um mundo diferente de símbolos" (1992, p. 95).

Nesse ensaio Griffiths realça aspectos das diferentes revelações divinas, salientando os aspectos cósmicos de Krishna, morais de Buddha e históricos de Cristo. Entretanto, Griffiths conclui que

¹⁰¹Texto original: "Jesus does not annul the significance of Rama or Krishna or of any of the Hindu gods. They remain of permanent significance, giving a unique insight into reality. A Christian does not therefore need to reject them but to relate them at their own proper level to the revelation of God in Christ. Revelation is of infinite richness and embraces all the manifestations of the divine in human history from the beginning of time" (GRIFFITHS, p. 171, "The Mystical Tradition in Indian Theology" in TRAPNELL, 1993, p. 269).

¹⁰² Para o melhor entendimento da visão cristológica de Bede Griffiths, recomendamos a leitura de GREEN, Beatrice Alice. A christological interpretation of "The Golden String" of Bede Griffiths' spiritual journey. 2011 e TEASDALE, Wayne. Toward a Christian vedanta: the encounter of Hinduism and Christianity according to Bede Griffiths. Asian Trading Corporation, 1987, páginas 134-46 e 141-42.

Cada revelação tem sua perspectiva própria, sua visão única do eterno mistério, e tem de ser julgada em seu contexto histórico e dentro de seu modo especial de pensamento [...] Cada revelação é complementar das outras, e, na verdade, encontramos em toda religião uma tendência de frisar primeiro um aspecto da divindade e, depois, outro, sempre buscando o equilíbrio que se achará a verdade última (GRIFFITHS, 1992, p. 99-100)

Da perspectiva de Griffiths, então, esses vários símbolos religiosos revelam e escondem o mistério divino através de suas formas históricas, que do ponto de vista da complementaridade pode ser mais compreendido. Trapnell diz que as questões em relação ao status do símbolo de Cristo, pode ser compreendida a partir das afirmações de Griffiths sobre a Única Verdade e seus muitos símbolos, inspirados na experiência de *advaita* que veremos no próximo tópico (1993, p. 271). “Se Jesus Cristo é verdadeiramente um "símbolo real" no sentido *rahneriano*, uma auto-expressão do mistério divino que é intrínseco a esse próprio mistério, então como pode ser complementar aos outros, a menos que eles também sejam, de algum modo, "símbolos reais"?”¹⁰³ A resposta de Griffiths para esta questão é fundamentada em uma teologia do Logos influenciada por Justino Mártir e, obviamente, Karl Rahner (TRAPNELL, 1993, P. 272)

Bede Griffiths identifica Cristo como o “símbolo real” de Deus, como já vimos, e como o Logos. Da mesma maneira como outros teólogos e teólogas cristãs afirmam, Griffiths compreendia a presença de Cristo nas outras tradições. Trapnell diz que seu entendimento sobre a figura de Cristo poderia ser enquadrado na categoria de “cristologia universal”, considerando a universalidade de Cristo, mas também suas limitações históricas (1993, p. 272). Para melhor compreensão dessa categoria, Trapnell a define com uma citação do teólogo Dulles, que diz: “pode-se afirmar que a pessoa divina que aparece em Jesus não está esgotada por essa aparência histórica. Os símbolos e mitos de outras religiões podem apontar para o quem os cristãos reconhecem como o Cristo” (DULLES in TRAPNELL, 1993, p. 272)¹⁰⁴

Cada religião deve aprender a distinguir sua verdade essencial e a rejeitar suas limitações culturais e históricas. Essa pode ser uma experiência

¹⁰³ Texto original: “If Jesus Christ is truly a "real symbol" in the Rahnerian sense, a self-expression of the divine mystery that is intrinsic to that mystery itself, then how can it be complementary to others unless they, too, are in some way "real symbols"?” (TRAPNELL, 1993, p. 271)

¹⁰⁴ Texto original: “It may be held that the divine person who appears in Jesus is not exhausted by that historical appearance. The symbols and myths of other religions may point to the one who Christians recognize as the Christ” (DULLES in TRAPNELL, 1993, p. 272)

dolorosa, uma rejeição de inúmeros elementos que se avolumaram com o desenvolvimento histórico e cultural de uma religião e que muitas vezes foram identificados com a própria religião. Todavia, essa parece ser a única alternativa possível à humanidade atualmente (GRIFFITHS, 2000, p. 174)

Em Griffiths, Cristo, que é entendido como “símbolo real” é identificado como Verdade ou a Realidade expressa em todas as religiões, reunindo em si a multiplicidade de formas simbólicas. Então, por mais que Cristo, na visão de Griffiths, seja esse “símbolo real”, ele ainda deve ser transcendido, principalmente na questão da humanidade e limitações do mito de Cristo. Griffiths diz: “Mesmo o mito do Cristo ainda pertence ao mundo dos signos, e precisamos ir além do mito para o mistério em si, além da palavra e do pensamento, além da vida e da morte” (2000, p. 177).

A visão inclusiva existencial e a ideia do Cristo em todas as religiões são encontradas em Griffiths. Hoje há muitas outras visões que poderiam evoluir o que Griffiths fez até então, pois a visão inclusiva e as obras de Rahner já foram muito criticadas por teólogos e teólogas da religião (de uma visão pluralista). Mas é interessante notar as rupturas de Griffiths, inclusive com o pensamento de Rahner, que pensa não haveria o que “ir além” já que o símbolo de Cristo é revelação imediata do Mistério (TRAPNELL, 1993, p. 277). Para melhor compreensão desse Mistério em Griffiths, veremos a seguir as noções utilizadas da filosofia e teologia hindu para a construção da sua teologia.

3.3 Advaita e Saccidananda: por um advaita cristão

No tópico anterior vimos a compreensão de Griffiths acerca do símbolo religioso e mito e suas noções do diálogo inter-religioso. É neste tópico que chegamos finalmente ao cerne da questão na tentativa de Bede Griffiths de relacionar o hinduísmo e o cristianismo em um nível profundo e contemplativo, a questão crucial dos termos essenciais do encontro na visão de Griffiths, que pode ser resumida em duas palavras-conceitos: *Advaita* e *Saccidananda* (TEASDALE, 1986, p. 143).

Esses dois termos se encontram na profundidade da mística e metafísica hindu. E o entendimento desses conceitos se faz necessário, pois eles serão relacionados com o misticismo cristão e a Trindade. Apresentaremos aqui o entendimento e a experiência intuitiva de Griffiths com esses dois conceitos e as conexões geradas a partir do encontro com a fé

cristã. É importante lembrar que Bede Griffiths era um aprendiz desses conceitos e filosofia, e que talvez, suas interpretações lidem mais com suas buscas internas do que de fato o significado real de tais conceitos. (TEASDALE, 1986, p. 166)

3.3.1 Compreendendo o *advaita*

Wayne Teasdale diz que é importante distinguir entre *advaita* como um nome para o estado místico da consciência e *Advaita*, que é a doutrina filosófica que surgiu no século VIII com o filósofo de Vedanta, Shankara (1986, p. 167). *Advaita* é quando uma pessoa transcende o ego, o *ahamkara* (concepção do eu como separado), transcende a mente e o discurso racional, os *manas*, e a inteligência pura ou intelecto, *buddhi*, e entra na pura união, a não-dualidade, conhecido como *advaita* (TEASDALE, 1986, p. 167). A experiência de não-dualidade e o processo de entendimento dela em relação à vida é o foco essencial do pensamento hindu. Essa experiência ocorre quando se é atraído a pura unidade através do poder da alma, poder de unificação, e quando apenas a razão e o intelecto são poderes de discernimento, divisão, análise e discriminação dos objetos. (TEASDALE, 1986, p. 167)

Basicamente, o significado de *advaita* deriva da palavra *dvaita*. *Dvaita* significa dois ou a dualidade, e, sendo o a um prefixo de negação, *advaita* significa não-dois, não-dual. Isso deve ser diferenciado do monismo. Pode-se, então, dizer que filosoficamente, *advaita* é usado para referir a uma relação (além do puro monismo) a qual não é levado a dualidade. Como já dito, essa filosofia foi aperfeiçoada pelo filósofo Shankara no sistema da Vedanta. Desta maneira, esse conceito expressa a relação entre Deus e o mundo ou entre Deus e a alma, que é entre *Jīvātmān* (alma individual) e *Paramātmā* (alma suprema, Brahman) (PANDIKATTU, 2001, p. 62). O sistema *advaita-vedanta* é um sistema não-dual, pensa *Brahman*, assim como é descrito na Taittiriya Upanishad 2.1.1, como: “*Satyam Jnanam Anantam Brahma*” – *Brahman* é a verdade, conhecimento e infinito. As afirmações sobre *Brahman* são secundárias, pois o senso do Absoluto é além dos atributos e definições. *Satyam* é usado para indicar que o Absoluto não é irreal, *Jnaanam* é usado para indicar o que o Absoluto não é inconsciente, *Anantam* para indicar que o Absoluto não é finito (GRIMES, 1994, p. 144). A única realidade é *Brahman*, as aparências de realidade são *māyā* (ilusão), e quem considera a aparência como realidade está embebido por *avidyā*

(ignorância). “*Māyā*, “ilusão”, é para o *Advaita* um sinônimo de *Avidyā*, ignorância” (GULMINI, p. 119)

Pandikattu divide a experiência de Griffiths com o *advaita* em três fases, com quatro estágios, conforme a fase da vida de Bede Griffiths (2001, p. 58):

- i) Católico – visão da religião: individualista – traços iniciais do *advaita*
- ii) Monge – visão da religião: satisfação – início da articulação do *advaita*
- iii) *Advaitin* – visão da religião: complementar – *advaita* cristão

A partir dessas divisões buscaremos compreender esse desenvolvimento na teologia de Griffiths até a sua última fase, em que tenta elaborar um *advaita* cristão e os reflexos da sua experiência de mal-súbito e a espiritualidade.

3.3.1.1 Traços iniciais do *advaita* (-1931)

A primeira fase de Griffiths indicamos como “caminhos da poesia”, no capítulo II, e é nesse período que Bede Griffiths terá suas primeiras intuições acerca do pensamento *advaitico* com a sua relação com a natureza e poesia. Pandikattu diz que se podemos falar em algum insight *advaitico*, seria de uma maneira bem inicial e em um nível bem subdesenvolvido (2001, p. 63). É possível traçar uma união epistemológica entre o conhecimento e o conhecedor. Hermeneuticamente falando, há uma união entre o conhecedor e o conhecido. Entre o conhecido e o conhecedor há uma espécie de união ou co-inerência, a qual o conhecedor tem com o conhecido através de um meio o conhecimento (PANDIKATTU, 2001, p. 63). Para Pandikattu há nessa relação, assim como na relação da experiência e do experienciado, uma não-dualidade. Ele também cita a experiência do amor como esse processo não-dual. Em um nível profundo, pode-se dizer que a não dualidade é um ato de conhecer e um ato de amar, e essa relação continua entre o conhecedor e o conhecido, entre o amante e o amado. Essas intuições de *advaita* Griffiths levou por toda sua vida. Na sua experiência significativa da caminhada pela tarde, onde ele se sentiu uno com a natureza, elementos do *advaita* podem ser rastreados. Ainda assim, seria um exagero dizer que Griffiths conscientemente articulou essa experiência com as categorias *advaiticas*. Mas conta como uma experiência germinal, dado o tempo em que ocorreu, e dessa experiência frutos de um encontro e conexão profunda com o Hinduísmo (PANDIKATTU, 2001, p. 63).

3.3.1.2 Primeiras articulações advaiticas (1931-1968)

Griffiths teve o contato com o *Vedānta*¹⁰⁵ desde sua chegada à Índia em 1955. Nos seus muitos encontros com conhecedores e intérpretes do *Vedānta* foi despertado um interesse e admiração, com sentimentos de ceticismo da filosofia. Essa reação ambivalente pode até mesmo ser percebida nas formulações de Griffiths para uma forma de *advaita* cristão. Encontra-se em seus escritos aspectos positivos em relação ao *advaita*, pois, Griffiths considerava essa experiência como “uma intuição mística e não apenas uma conclusão metafísica sobre a alma humana no centro do relacionamento com o mistério divino” (PANDIKATTU, 2001, p. 63)¹⁰⁶. Negativamente, ficou evidente para Griffiths que a *advaita*, como é comumente entendida e praticada, que é uma negação das realidades do mundo, isso não era totalmente aceitável para Griffiths (PANDIKATTU, 2001, p. 64).

Nesse segundo momento, Griffiths se relaciona mais profundamente com a experiência do *advaita*. E isso tem um profundo impacto em sua vida pessoal. É interessante ver os limites e negociações dessas articulações em busca de um *advaita* cristão. Comprometido com a visão cristã da sociedade e do mundo, Griffiths não assimilou a ideia monista e rejeitou completamente a visão da absoluta identificação de *Brahman* e a alma, assim como seu antecessor Jules Monchanin. Ele considerava uma ideia de “mútua compenetração”. A formulação de um *advaita* cristão, em Griffiths, foi influenciada pela visão mística de Meister Eckhart. E também a concepção do Mistério da Santíssima Trindade em diálogo com o conceito do *advaita* foi um grande instrumento para essa articulação (PANDIKATTU, 2001, p. 65).

Griffiths encontra diferenças entre a “experiência” e a “interpretação” do *advaita* no Hinduísmo, em termos incertos. Pandikattu ressalta que desde que filosofia indiana não tem uma maneira adequada de expressar a relação entre o divino e o mundo, a experiência da não-dualidade obscurece as diferenças. Pois na visão de *Shankara* na experiência do *advaita Vedanta* todas as diferenças desaparecem na não-dualidade, conforme o status irreal do mundo real. De fato, todo o mundo dos sentidos, das experiências, das diferenças

¹⁰⁵ Sistema filosófico desenvolvido por Shankara, que se refere a *advaita* e a não-dualidade. *Vedānta* significa aquilo que se encontra no final dos Vedas, meta suprema do conhecimento (TEASDALE, 1986, p. 3)

¹⁰⁶ Texto original: “A mystical intuition and not just a metaphysical conclusion about the human soul being in the center of relationship to the divine mystery” (PANDIKATTU, 2001, p. 63).

se vê despercebidos por uma superimposição sob a não-dualidade e *māyā* (ilusão). Quando alguém se ilumina através da disciplina mística e reconhece *māyā*, o sonho desse mundo de aparências desaparece e a verdadeira realidade, *Brahman*, é experienciado (PANDIKATTU, 2001, p. 65-66).

Griffiths notou que mesmo dentro do *Vedānta* há divergências de visões e oposições a essa pura noção do *advaita* de Shankara. Algumas escolas do *Vedānta* tentam defender um Deus pessoal e negam a interpretação de *māyā* e o mundo. *Viśiṣṭādvaita* ou “não-dualismo qualificado” de *Ramajuna* (século XI) e “*dvaita*” (dualismo) de *Madhva* (século XIII) são exemplos de rupturas com essa interpretação rígida de *Shankara*. Da mesma forma a tradição *bhakti* (devoção) emerge como uma reação a essa interpretação estrita do *Vedānta*.

Dessa maneira, Griffiths se identifica melhor com a posição de Sri Aurobindo, um guru poeta, *yogi* e militante de Pondichery. Para Aurobindo, um despertar genuíno, antes de se dissolver como no sonho ou na ilusão, o mundo será considerado, transformado e experienciado compreendendo com a própria mente divina. (PANDIKATTU, 2001, p. 66). Embora, ainda não considere que o sistema de Aurobindo seja adequado e resolva as questões da relação entre o mundo e o mistério divino. E por essa razão, Griffiths vai construindo suas próprias trilhas para um *advaita* cristão, aprendendo e sendo influenciado por muitos, porém tentando encontrar sua própria síntese do significado do *advaita* para a fé cristã. Griffiths considera que “embora [o *advaita*] tenha chegado até nos através da tradição hindu, pertence não apenas à Índia, mas a toda humanidade” (GRIFFITHS, 2000, p. 75). Portanto, considera que as revelações são complementares, conforme trabalhado nesse capítulo. Nesses primeiros passos para essa articulação, Griffiths toma dois sentidos o qual o cristianismo pode contribuir para o entendimento do *advaita*:

- i) “Pela introdução da *relação de amor que existe* entre a alma e Deus
- ii) Pela afirmação que a *realidade desse mundo* deve ser levada a sério”
(PANDIKATTU, 2001, p. 67)¹⁰⁷

No primeiro ponto, Griffiths compreende que a relação entre a alma e Deus não pode ser uma total unidade, a qual a alma se perde completamente no Divino. Mesmo a

¹⁰⁷ Texto original: “1) By introducing the relationship of love that exists between soul and God. 2) By affirming that the reality of this world is to be taken seriously” (PANDIKATTU, 2001, p. 67).

comunhão mais profunda entre o Deus o ser individual não deixa de existir, não se dissolve no Ser Supremo. As tradições da linha da *Bhakti-Yoga* também compreendem dessa maneira, sempre irá haver uma distinção entre o adorador e o adorado, criador e criatura. Griffiths diz

Nossa existência tem origem em Deus e é em Deus, e, no entanto, é distinto de Deus [...] Isso é vivenciar Brahman, tornar-se Brahman, sem cessar de sermos nós mesmos. Tornamo-nos um perfeito espelho do Absoluto. Do ponto de vista cristão, não há uma perda do eu, senão uma realização do Eu no Uno, no Eterno (2011, p. 145).

No segundo ponto, Griffiths é convicto, pelo compromisso com a sua visão cristã, compreendia o mundo como real. Para ele era importante frisar a questão da doutrina da Criação, apoiando a diferenciação entre Criador e criatura. Outro ponto importante para esse entendimento é a encarnação de Jesus no tempo e na história, de acordo com a fé cristã. A encarnação afirmaria a realidade e propósito na criação do mundo e na história da humanidade. O que difere muito da visão de algumas linhas hindus, que considera que o mundo é *lila* (passatempo, jogo) ou *māyā*. “Esse mundo e a história não desaparecem apenas em Deus, mas mantem seu caráter essencial. Em outras palavras, o mundo está destinado a ser a “nova criação” (PANDIKATTU, 2001, p. 69). Nesse sentido, Griffiths diz “a novidade é a ideia de que o Senhor se preocupa com o mundo, o mundo de sua criação, que ele é amor” (GRIFFITHS, 2011, p. 137). Mesmo com algumas divergências, Griffiths acreditava que a fé cristã ainda podia ser compreendida e interpretada pelo *advaita*. A chave para esse entendimento repousa na natureza do mistério divino, como expressão da doutrina da Trindade. Segundo Griffiths, é somente na doutrina da trindade e da encarnação que o mistério do amor e da relação pessoal com Deus e a humanidade pode ser reconciliada em absoluta unidade e simplicidade do Divino, isto é, do absolutamente Transcendente (GRIFFITHS, 1984, p. 205).

Um modelo inicial e duradouro para Griffiths ao articular um *advaita* cristão é o teólogo místico do século XIII, Meister Eckhart. Nele, Griffiths encontrou um estudo de caso para a realização do *advaita*. Embora deve-se admitir que algumas articulações teológicas são imprecisas (e algumas condenadas pela Igreja Católica Romana), Griffiths utiliza de seus básicos insights, que ainda beiram à ortodoxia, e mantém a divisão entre Deus e o ser humano (PANDIKATTU, 2001, p. 69). Mas pensamentos de Eckhart podem sem comparados em muitos aspectos ao pensamento de Shankara e suas noções da experiência

do *advaita*. (TRAPNELL, 1993, p. 346). Griffiths interpreta o *advaita* cristão de Eckhart da seguinte forma

Devemos lembrar que Eckhart estava se baseando na doutrina cristã da graça. Essa ascensão a Deus acontece para ele "em Cristo", que está na Palavra, e o que ele parece estar procurando é a participação do intelecto no próprio conhecimento de Deus sobre si mesmo. Agora é estritamente verdadeiro dizer que no próprio conhecimento de Deus sobre si mesmo em sua Palavra não há distinções reais. Deus conhece a si mesmo e a todas as coisas criadas em um simples e puro ato de conhecimento, que é idêntico ao seu ser. Neste sentido, é verdade dizer que o conhecimento de Deus é '*advaita*', sem dualidade. Como Aquino ensina, as "ideias" em Deus, que é o conhecimento de Deus das coisas criadas, são idênticas à essência divina. Portanto, se a alma pela graça deve participar do modo de conhecimento do próprio Deus, ela saberá todas as coisas, inclusive elas mesmas, neste simples modo de conhecimento "sem dualidade"(GRIFFITHS, 1984, p. 204)¹⁰⁸

Partindo dessa experiência, a não-dualidade cristã é imaginada em termos de conhecimento e amor. O conhecedor e o conhecido, o amante e o amado, a alma e Deus, o Filho e o Pai, estão unidos e permanecem distintos (TRAPNELL, 1993, p. 347). E por essa razão, pensar a Trindade é importantíssimo para a fundamentação de um *advaita* cristão. Pois é na doutrina da Trindade que a revelação cristã simboliza a unidade e a inter-relação. A identidade pode, de fato, ser experimentada entre a alma e Deus, mas é uma participação no autocônchecimento de Deus e não uma compreensão preexistente, como sugere o *Advaita* de Sankara. Não é apropriado dizer que a alma ou o mundo estão perdidos no tipo de *advaita* cristão articulado por Eckhart. (TRAPNELL, 1993, p. 347; PANDIKATTU, 2001, p. 70).

É verdade que, embora "identificada" com Deus pelo conhecimento, a alma permanece distinta por natureza. Embora o modo de conhecimento seja diferente e as distinções, como as concebemos, deixem de existir, as distinções permanecem na realidade. O homem e o mundo não estão perdidos em Deus, nem as pessoas são absorvidas na unidade da divindade. São essas distinções que a ortodoxia cristã está preocupada em manter, uma vez que elas permitem o relacionamento tanto entre o homem quanto o homem no corpo místico de Cristo e entre o homem e Deus. Eles deixam um 'espaço' para a relação de amor entre as pessoas, entre a pessoa

¹⁰⁸Texto original: "We must remember that Eckhart was building on the Christian doctrine of grace. This ascent to God takes place for him 'in Christ', that is in the Word, and what he seems to be seeking is the participation of the intellect in God's own knowledge of himself. Now it is strictly true to say that in God's own knowledge of himself in his Word there are no real distinctions. God knows himself and all created things in one simple pure act of knowledge, which is identical with his being. In this sense it is true to say that the knowledge of God is '*advaita*', without duality. As Aquinas teaches, 'ideas' in God, that is God's knowledge of created things, are identical with the divine essence. If therefore the soul by grace should participate in God's own mode of knowledge it would know all things, itself included, in this simple mode of knowledge 'without duality'. "(GRIFFITHS, 1984, p. 204)

de Deus e suas criaturas e entre as pessoas dentro da Divindade. É provável que Eckhart pretendesse manter essas distinções, mas sua linguagem muitas vezes as obscurece. (GRIFFITHS, 1984, p. 205)¹⁰⁹

Griffiths evitou, na sua visão, as armadilhas da maioria das interpretações hindus da não-dualidade, ele manteve os princípios de “relacionamento e realismo” na sua relação de Deus, da alma e do mundo (PANDIKATTU, 2001, p. 71). A compreensão de Griffiths é as distinções não se perdem no uno, como o exemplo da relação de Jesus com Deus e da própria Trindade em si, o relacionamento perdura, não como um sinal de uma união imperfeita, mas como a percepção de como tudo já é conhecido e amado por Deus através da Palavra. De acordo com Griffiths, através do diálogo, os hindus poderiam ser levados a uma compreensão mais completa de sua própria experiência *advaitica* através de um encontro com os ensinamentos cristãos da criação, encarnação e Trindade, sugerindo a teoria da satisfação, característica de sua avaliação das religiões durante esses primeiros anos na Índia (TRAPNELL, 1993, p. 348)

3.3.1.3 Formulações criativas para um advaita cristão (1968-1990)

A proposta criativa de Griffiths tem seu início da mudança da sua teologia da religião, da teologia de satisfação para o modelo de complementaridade das religiões. Griffiths, entretanto, ainda propõe o modelo Trinitário como a melhor forma de descrever o *advaita* do Hinduísmo. Pandikattu pergunta: “Como é possível conciliar a experiência de união com o Último, com a qual toda distinção se desvanece, com a experiência de comunhão no amor ao modelo Trinitário?” (2001, p. 74)¹¹⁰. Griffiths se esforça para responder a esses questionamentos, em 1986, ele escreve

¹⁰⁹ Texto original: “It remains true that, though 'identified' with God by knowledge, the soul yet remains distinct by nature. Though the mode of knowledge is different and distinctions, as we conceive them, cease to exist, yet the distinctions remain in reality. Man and the world are not lost in God, nor are the persons absorbed in the unity of the Godhead. It is these distinctions which Christian orthodoxy is concerned to maintain, since they allow for relationship both between man and man in the mystical body of Christ, and between man and God. They leave a 'space' for the relation of love between persons, between the person of God and his creatures and between the persons within the Godhead. It is probable that Eckhart intended to retain these distinctions but his language often obscures them.” (GRIFFITHS, 1984, p. 205)

¹¹⁰ Texto original: “How can one reconcile the experience of union with the Ultimate whereby all distinction vanish with the experience of communion in love with the Trinitarian model?” (PANDIKATTU, 2001, p. 74)

Parece que é apenas a doutrina cristã da Trindade, que é capaz de resolver este dilema concebendo a Divindade como Ser absoluto, um "sem segundo", infinitamente transcendente, e ao mesmo tempo ter relações dentro de si, relações de conhecimento e amor, expressas em termos de uma trindade de pessoas, que são uma em essência (e, portanto, em nenhum sentido dual) e ainda relacionado pelo conhecimento e amor. O caminho está aberto, portanto, à comunhão dentro da Divindade; a Divindade não é simplesmente ser, conhecimento e bem-aventurança, mas também amor e, portanto, comunhão (p. 69)¹¹¹

Dessa maneira, do ponto de vista cristão, é igualmente correto dizer que Deus é um, unido a toda manifestação, e que Deus é uma comunhão de pessoas em que a alma pode participar através do amor. A Trindade é a base divina para a não-dualidade, a "unidade em relação", potencial na relação da alma com o divino (PANDIKATTU, 2001, p. 75 ; TRAPNELL, 1993, p. 356). Na compreensão cristã da não-dualidade de Griffiths há o ensinamento da Trindade, valorizando a experiência contemplativa que a envolve, e, nesse sentido, podendo lançar luz sobre a experiência e interpretação hindu de advaita. A intuição básica de que Deus é amor, segundo Griffiths, também pode ser encontrada no hinduísmo, não apenas nas tradições explicitamente da *bhakti-yoga* (devocionais), mas também na escola não-dualista do *advaita*. No entanto, a capacidade de articular essa intuição é dificultada pela inconsistência lógica em descrever Deus como "um sem um segundo " e como "amor", dado que o amor sempre implica relacionamento - um problema que Griffiths também localiza em outras crenças monoteístas (TRAPNELL, 1993, p. 357)

O hindu acredita que Deus é amor em certo sentido, e que você pode amar a Deus, mas não que a própria divindade é o amor. Não pode haver amor sem dois. Se Deus é uma mônada pura como Ele é no Islã, como Ele tende a ser no hinduísmo, Ele não pode ser amor em si mesmo. Mas no conceito cristão a própria divindade é amor, é uma comunhão de amor. Há uma distinção dentro da própria Divindade, distinção além de nossa compreensão que expressamos grosseiramente em termos de pessoa e relação. Estes são termos humanos apontando para a realidade. A realidade é que Deus é amor, que há algo que corresponde à comunhão pessoal no amor na Divindade, e somos chamados a participar dessa comunhão de amor (GRIFFITHS, 1983, p. 130)¹¹²

¹¹¹ Texto original: "It would seem that it is only the Christian doctrine of the Trinity, which is able to resolve this dilemma by conceiving the Godhead as absolute Being, one 'without a second', infinitely transcendent, and at the same time having relations within itself, relations of knowledge and love, expressed in terms of a trinity of persons, who are one in essence (and therefore in no sense dual) and yet related by knowledge and love. The way is open therefore to communion within the Godhead; the Godhead is not simply being, knowledge and bliss, but also love and therefore communion" (GRIFFITHS, 1986, p. 69)

¹¹² Texto original: " The Hindu believes that God is love in a sense, and that you can love God but not that the Godhead Itself is love. There cannot be love without two. If God is a pure monad as He is in Islam, as He tends to be in Hinduism, He cannot be love in Himself. But in the Christian concept the Godhead Itself is

Posteriormente, esse amor seria um dos elementos chaves em Bede Griffiths, a qual complementar a visão comum do *advaita* Hindu. Essa profundidade no divino e ao mesmo tempo no amor humano, a qual é a origem da Trindade, belamente capturada por Griffiths quando diz

Mas no amor, nós damos a nós mesmos, comunicamos a nós mesmos a outro, transcendemo-nos em auto-rendição. Assim também no ser divino, na realidade absoluta, há movimento de amor, auto-entrega, auto-rendição. Deus se dá ao homem, comunica seu próprio espírito, seu interior ao homem, mas isto por sua vez reflete o movimento da auto-entrega, de auto-rendição na divindade; o movimento de autoconhecimento, de autor-reflexo, de autoconsciência em Deus, é acompanhado por outro movimento de auto-entrega, de auto-rendição de amor extático (GRIFFITHS, 2000, p. 81)

Destacaremos alguns pontos que foram importantes para a formulação do *advaita* cristão nessa fase intermediária de seu pensamento.

i) *A relação entre Jīvātmān e Paramātmā*

Quanto à relação entre o Espírito divino (*Paramātmā*) e a alma humana (*Jīvātmān*), Griffiths continua a aplicar o paradoxo da unidade na relação, característico das pessoas que compartilham através do conhecimento e do amor, de uma maneira claramente análoga à relação entre as "pessoas" da Trindade. Em apoio à essa metáfora para a relação entre o mistério divino e a alma, Griffiths explora os paralelos entre a visão do universo intuída pela "nova ciência" e uma visão não dualista. Um tal paralelo que é particularmente importante para Griffiths é a relação entre o todo e a parte, especialmente como uma visão do estado Último de realização, alternativa à familiar metáfora *Upanishadica* da gota que se funde e dissolve no oceano (TRAPNELL, 1993, p. 358).

Nesse sentido, Griffiths se reafirma empaticamente sua visão contra o entendimento que a alma se dissipa totalmente no Espírito divino. Ao contrário, a alma é transformada, despertada para sua unicidade e união com o Divino (PANDIKATTU, 2001, p. 77). Para isso ele dá o exemplo de Jesus,

love, is a communion of love. There is a distinction within the Godhead Itself, distinction beyond our comprehension which we crudely express in terms of person and relation. These are human terms pointing to the reality. The reality is that God is love, that there is something which corresponds to personal communion in love in the Godhead, and we are called to share in that communion of love.” (GRIFFITHS, 1983, p. 130)

Jesus ora por seus discípulos para que eles sejam um "assim como tu em mim e eu em ti, eles podem ser um em nós". Jesus não diz "eu sou o Pai" - isso seria puro advaita, pura identidade. Mas "eu estou no Pai e o Pai em mim, e o Pai e eu somos um, mas ainda assim eu não sou o pai". E assim com seus discípulos; Eu estou em deus, Deus está em mim, mas eu não sou Deus. E ainda há unidade. (GRIFFITHS, 1990, P. 173)¹¹³

ii) *Co-inerência: Relação entre o Mundo e o Mistério Divino*

Baseando-se no princípio de que o indivíduo não está perdido, mas sim tomado e transformado em união com Deus, Griffiths descreve o Corpo místico de Cristo, mencionado pelo apóstolo Paulo, como uma consciência universal na qual todas as pessoas são distintas e unidas na pessoa de Cristo. O que une todas as pessoas em Cristo é o mesmo amor característico da vida interpessoal da Trindade, aquele amor em que todas as pessoas podem participar através da graça (TRAPNELL, 1993, p. 361; PANDIKATTU, 2001, p. 77). Conectando a comunhão interpessoal ou "co-inerência" da Trindade com a unidade de todas as pessoas no Corpo místico de Cristo, Griffiths escreve

Este conceito de "co-inerência", de um-estar-no-outro-mútuo do Pai no Filho e do Filho no Pai mediante o Espírito de amor, ajuda-nos a compreender não somente a natureza da divindade, mas também a natureza das relações humanas na divindade. Quando o Espírito leva a natureza humana ao conhecimento e ao amor do Pai e do Filho, a consciência humana se abre ao modo de consciência divino. Cada consciência humana se expande de modo a abraçar todas as outras esferas de consciência, tanto dos deuses ou anjos como dos homens. Há uma interpenetração mútua em todos os níveis. Cada ser se torna transparente a todos os outros seres; cada um reflete o outro e o todo (GRIFFITHS, 2000, p. 85-86)

iii) *Chamado para reconhecer o advaita em todas as religiões*

Para Griffiths, o desafio de cada religião, a partir do diálogo entre as religiões, é reconhecer plenamente as implicações da experiência comum da não-dualidade. Nessa fase Griffiths apresenta uma dimensão advaitica em diversos filósofos místicos de cada uma das principais religiões do mundo, Griffiths escreve: "Eu sinto seriamente que esta é a

¹¹³ Texto original: "Jesus prays for his disciples that they may be one "As Thou in me and I in Thee, they may be one in Us." Jesus doesn't say "I am the Father"--that would be pure advaita, pure identity. But "I am in the Father and the Father in me, and the Father and I are one, but yet I am not the father." And so with his disciples; I am in God, God is in me, but I am not God. And yet there is unity." (GRIFFITHS, 1990, P. 173)

filosofia do futuro e que devemos ser capazes de ver como podemos construir nossa teologia em torno deste princípio básico" (1984b, p.85). As implicações práticas de tal reconhecimento do princípio de *advaita* não se limitam ao reino religioso ou espiritual. "As raízes da divisão no mundo, a comunidade podem ser atribuída a pessoas excessivamente dependentes da mente racional, que é dualista e fora de contato com a mente intuitiva, com sua orientação potencialmente transcendente ou unificadora" (TRAPNELL, 1993, 383)

¹¹⁴Aqui, o poder dos símbolos religiosos, especialmente quando usado na meditação, para mudar a mente para um estilo diferente de funcionamento e abri-lo para o mistério não-dual entra em jogo. Por esta razão, Griffiths chamou o mundo inteiro renascimento da meditação pratica um movimento do Espírito para responder às necessidades mais prementes o tempo (PANDIKATTU, 2001, p. 95)

O mundo inteiro está se abrindo para as tradições místicas nas diferentes religiões [...] Nós mesmos temos que meditar e nos abrir para a realidade transcendente. Se trabalharmos apenas no plano racional, não faremos nenhum avanço real. Temos que estar abertos ao transcendente no fundo de nossos corações e é aí que nos encontramos. Quando o judeu, o cristão, o muçulmano, o hindu e o budista se abrem em oração, em meditação, para o mistério transcendente, vão além da palavra, além do pensamento, simplesmente se abrindo para a luz, para a verdade, para a realidade, então o encontro acontece. É aí que a humanidade será unida. Somente através da transcendência podemos encontrar unidade (GRIFFITHS, 1984b, 87)¹¹⁵

iv) *Amor como símbolo do advaita*

Como consequência de quatro décadas de criativa interação e diálogo entre Hinduísmo e Cristianismo, Griffiths pode elaborar um *advaita* cristão, que se aproximou bastante da clássica visão do *advaita* (PANDIKATTU, 2001, p. 88). É o amor, segundo Griffiths, o único símbolo efetivo da *advaita*, pela natureza do mistério divino e por suas relações com

¹¹⁴ Texto original: "The roots of divisiveness within the world community may be traced to persons overly dependent upon the rational mind, which is dualistic, and out of touch with the intuitive mind with its potentially transcendent or unifying orientation" (TRAPNELL, 1993, p. 383)

¹¹⁵ Texto original: "The whole world is opening up to the mystical traditions in the different religions.... We ourselves have to meditate and open ourselves to the transcendent reality. If we only work on the rational plane we are not going to make any real advance. We have to be open to the transcendent in the depth of our hearts and that is where we meet. When the Jew, the Christian, the Moslem, the Hindu and the Buddhist open themselves in prayer, in meditation, to the transcendent mystery, going beyond the word, beyond thought, simply opening themselves to the light, to the truth, to reality, then the meeting takes place. That is where humanity will be united. Only through transcendence can we find unity." (GRIFFITHS, 1984b, 87)

a alma e com o mundo. Sua apreciação de outras tradições e da expressão do mistério divino dentro de seus sistemas de símbolos mostra que ele não é exclusivista a esse respeito.

Há uma expressão do Espírito que é mais significativa do que todas as outras e que é amor. O amor é invisível, mas é a força mais poderosa da natureza humana. Jesus falou do Espírito, que ele enviaria como Verdade, mas também como Amor. "Se alguém me ama, meu pai vai amá-lo e nós vamos a ele e fazer a nossa morada com ele." Este é o amor, o *prema* e *bhakti*, que foi proclamado no *Bhagavad Gita*, a compaixão (*karuna*) de Buda, o amor arrebatador dos santos sufis. Em última análise, uma religião é testada por sua capacidade de despertar amor em seus seguidores e, o que talvez seja mais difícil, por estender esse amor a toda a humanidade. No passado, as religiões tendiam a confinar seu amor aos seus próprios seguidores, mas sempre houve um movimento para romper essas barreiras e alcançar um amor universal. A sabedoria universal é necessariamente uma mensagem do amor universal (GRIFFITHS, 1993, p. 62-63)¹¹⁶

Dessa forma, amor e sabedoria são ambas universais e inter-relacionadas. Esse amor que posteriormente seria elaborado por Griffiths e relacionado a *yoga*

Yoga significa a prática da disciplina espiritual. *Bhakti Yoga* é a disciplina do amor, isto é, abrir nossos corações para amar. Amor em sua plenitude [...] tanto o amor de Deus por nós como nosso amor por Deus. No *Bhagavad-Gita*, lemos: "Ouça novamente a minha Palavra suprema, o mais profundo segredo do silêncio. Porque eu te amo, eu falarei palavras de salvação para você" (capítulo 8). Essa é a natureza da experiência religiosa. Conhecer o amor de Deus é refletir sobre isso, percebê-lo, experimentá-lo no coração. Este amor, como diz São Paulo, "transpassa o conhecimento" e é derramado no coração pelo Espírito Santo que nos é dado. Ao entrar neste coração, o homem descobre não só que ele pode amar a Deus, mas que é amado por Deus (GRIFFITHS, 1990, p. 6).¹¹⁷

¹¹⁶ Texto original: "There is one expression of the Spirit which is more meaningful than all others and that is love. Love is invisible, but it is the most powerful force in human nature. Jesus spoke of the Spirit, which he would send as Truth but also as Love. "If anyone loves me, my Father will love him and we will come to him and make our abode with him." This is the love, the *prema* and *bhakti*, which was proclaimed in the *Bhagavad Gita*, the compassion (*karuna*) of Buddha, the rapturous love of the Sufi saints. Ultimately a religion is tested by its capacity to awaken love in its followers, and, what is perhaps more difficult, to extend that love to all humanity. In the past religions have tended to confine their love to their own followers, but always there has been a movement to break through these barriers and attain to a universal love. The universal Wisdom is necessarily a message of universal Love" (GRIFFITHS, 1993, p. 62-63)

¹¹⁷ Texto original: "Yoga means the practice of spiritual discipline. *Bhakti Yoga* is the discipline of love, that is, to open our hearts to love. Love in its fullness [...] both the love of God for us and our love for God. In *Bhagavad-Gita* we read: "Hear again my Word supreme, the deepest secret of silence. Because I love thee well I will speak to thee words of salvation" (Chapter 8). This is the nature of the religious experience. To know the love of God is to reflect on it, to realize it, to experience it in the heart. This love, as St. Paul says, "passes knowledge", and is poured into the heart of the Holy Spirit who is given us. By entering into this heart man discovers not only that he can love God but that he is loved by God" (GRIFFITHS, 1990, p. 6)

Essa entrada dentro do coração divino é a união *advaitica* para Griffiths. Isso é alcançado através de um coração amoroso, o amor com seus movimentos recíprocos. E é esse amor que transborda na união *advaitica*. Na sua última fase ele amadurece ainda mais sua concepção sobre o advaita cristão, como veremos a seguir.

3.3.1.4 Vivendo o advaita (1990-1993)

Conforme é chegada a fase final de sua vida, é possível ver o qual Griffiths foi influenciado e moldado pela experiência do *advaita*. É notório após o mal súbito que lhe ocorrera em 1990. Essa experiência foi marcante em sua vida, como um novo ponto de partida. Griffiths passa a ser ainda mais contemplativo, através da meditação e outras práticas que vão além do discurso racional, hibridizou os ensinamentos da meditação hindu com os ensinamentos dos padres e madres do deserto. Durante esse período também enfatizou a importância de uma prática integrada, envolvendo os três aspectos da antropologia paulina, “corpo, mente e espírito”.

A experiência de quase morte de Griffiths o fez vivenciar e refletir sobre os conceitos de *advaita* na prática. Griffiths descreve o mal súbito como “a melhor graça que aconteceu em minha vida” e elabora “Eu morri para o ego, para mente egoísta e para a mente discriminativa, que separa e divide... Tudo isso parece ir embora. Tudo flui em todos. E eu tive esse sendo de unidade por de trás de tudo” (GRIFFITHS, 1991) Completar o que Griffiths caracteriza como "uma experiência de morte" foi a nova vida trazida por uma profunda abertura ao Espírito Santo. Vários dias após o derrame, enquanto ele ainda estava convalescendo, sentiu uma vontade interior de "se entregar à mãe". Ao responder a esse chamado, ele passou por aquilo que descreve como "um avanço psicológico para o feminino" "Uma experiência esmagadora de amor veio sobre mim. Foi como ondas de amor" (1991). Baseando-se nas distinções psicológicas subjacentes à sua própria compreensão da mente, Griffiths sugere que o feminino dentro dele que há tanto tempo foi reprimido, como em muitos homens, era finalmente liberado, transformando e tornando-o inteiro (PANDIKATTU, 2001, p. 93, TRAPNELL, 1993, p. 410). Há quem diga que após essa experiência é possível pensar em uma dupla-pertença existencial em Bede Griffiths, pois sua vida foi transformada após esse ocorrido.

Griffiths experienciou e pensou o *advaita* cristão nessa fase a partir de alguns pontos chaves que iremos ver brevemente:

i) *Experiência advaitica de Jesus*

A passagem chave na articulação de Griffiths deste princípio de um *advaita* cristão é tirada da oração sacerdotal de Jesus no Evangelho de João: "Minha oração não é apenas por eles. Rogo também por aqueles que crerão em mim, por meio da mensagem deles, para que todos sejam um, Pai, como tu estás em mim e eu em ti. Que eles também estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste" (João 17:20,21, NVI)

ii) *Mantra para aprofundar a consciência advaitica*

Na meditação o indivíduo se desloca através da humanidade de Jesus (como símbolo) para o que ele simboliza, o Pai. Entendido de uma outra maneira, na meditação o indivíduo se move através e além do mantra, além do nome e forma, para a experiência interpessoal e não-dual, para a comunhão do amor o qual é Deus. Griffiths é influenciado por John Main, que fundou a Comunidade Mundial de Meditação Cristã, então, há semelhanças em seus pensamentos. Para ele, permanecer no símbolo, e nessa fase, incluindo Jesus, Eucaristia ou qualquer um dos mantras e não ir além deles, ir para o Mistério Divino, é idolatria.

Minha compreensão de *advaita* é que existe uma unidade que está além e dentro de todo o universo. E se você se concentrar no além, então esse universo pode parecer nada. Mas quando você olha mais profundamente, você vê que todas as diferenças neste mundo e você e eu e cada ser humano estão integrados na unidade de um. Não é uma unidade em branco. Como o vazio do budismo Mahayana, não é apenas o vazio. É um vazio totalmente cheio. E sempre quando você chega a esse ponto, você chega ao mundo do paradoxo, que está vazio e cheio ... O nirvana e o samsara, o caminho do mundo, são um só. É um insight maravilhoso: você vai ao nirvana, deixa o mundo para trás e entra nesse vazio. E então você redescobre toda a multiplicidade do mundo no nirvana. E isso para mim é o mais profundo insight. E essa foi a minha experiência muito. Quando tive essa ruptura, as faculdades mentais haviam desmoronado ... a união foi encontrada; mas todos e tudo estavam na unidade. E é aí que sinto que temos que nos mudar (GRIFFITHS, 1991)¹¹⁸

¹¹⁸ Texto original: "My understanding of *advaita* is there is a unity which is beyond and within the whole universe. And if you concentrate on the beyond, then this universe may seem as nothing. But when you

A alma e o mundo não são ilusórios, mas reais. A relação entre o mistério divino, a alma e o mundo foi experimentada como não-dual (TRAPNELL, 1993, p. 419)

3.3.1.5 Saccidananda e suas concepções

*“Vande Saccidananda – vande
Vande Saccidananda – vande
Bhogi Ianchita yogi vanchita chara-
mampadam
Vande vande vande Saccidananda”*

Nesse tópico discutiremos o significado e as características da palavra *Saccidananda* e o significado para Griffiths na sua concepção *advaitica*. Para Teasdale, o “*advaita* pode ser considerado o estado de unidade, enquanto *Saccidananda* pode ser considerado como o conteúdo. Se este é o caso, isso explicaria a universalidade da experiência *advaitica*” (1986, p. 174)¹¹⁹. Teasdale explica que dizer que o *advaita* é o estado de unidade e *Saccidananda* é o conteúdo não implica em uma distinção entre a unidade e o conteúdo. A distinção é feita para melhor compreensão do insight místico da tradição védica (1986, p. 175). Para Teasdale, o *advaita* de não específica a natureza de seu conteúdo, mas apenas uma coisa é sabida, que é não-dual, algo além não é pura unidade nem dualismo, algo entre os dois extremos (1986, p. 175)¹²⁰. *Saccidananda* ilustra a natureza da unidade, a não-dualidade, e em algum sentido, deve ser considerado o símbolo do Divino, que inclui os atributos principais da Divindade, *Brahman*. Compreender, não apenas com a razão, o

look more deeply, you see that all differences in this world and you and I and every human being are integrated in the unity of the one. It's not a blank unity. Like the void of Mahayana Buddhism, it's not just emptiness. It's an emptiness which is totally full. And always when you get to that point you come to the world of paradox, that it's both empty and it is full.... Nirvana and samsara, the way of the world, are one. It's a wonderful insight: You go to nirvana, you leave the world behind and you enter this emptiness. And then you rediscover the whole multiplicity of the world in nirvana. And that to me is the deepest insight. And that was my experience very much. When I had this break as it were, the mental faculties had rather collapsed; [...] unity was found; but everybody and everything was in the unity. And that's where I feel we have to move”

¹¹⁹ Texto original: “Advaita can be said to be the state of unity, while Saccidananda can be regarded as the content. If this is the case, that would explain the universality of the advaitic experience.” (TEASDALE, 1986, p. 174)

¹²⁰ Entretanto, como já foi visto, algumas linhas da filosofia do advaita acreditam na pura unidade, sem distinção. Teasdale, nesse sentido, já compreende o advaita na concepção de Griffiths.

conceito de *Saccidananda*, torna-se tarefa essencial para entender o *advaita* cristão de Griffiths.

Se faz necessário retornar o conceito de Brahman da *advaita-vedanta*, encontrado na *Taittiriya Upanishad*, que pensa *Brahman* como “*Satyam Jnaanam Anantam Brahma*”, relacionando com a teologia apofática, pensa *Brahman* apenas na negação, significando i) *Satyam*: Absoluto não é irreal ; ii) *Jnaanam* : Absoluto não é inconsciente ; iii) *Anantam*: o Absoluto não é finito (GRIMES, 1994, p. 144). Foi a partir dessa sentença *upanishadica* que Shankara elabora a única definição catafática, positiva, de *Brahman*: *Brahman é Sat, Cit e Ananda = Sac-cid-ananda* (GULMINI, 2007, p. 104). Estas são três "qualificações" de *Brahman*, da experiência mística suprema, uma experiência na qual se descobre o fundamento da identidade pessoal na suprema identidade da Divindade, simplesmente em estar ciente do ser.

- i) *Sat*: ““ser, existência”, é o correlato da definição *satya*, “verdade”, dada pela *Upanishad* e pretende conferir a *Brahman/atman* o estatuto de princípio unitário e ontológico do universo e dos seres: existente, absoluto, homogêneo, infinito, imutável, imortal, etc.” (GULMINI, 2007, p. 104).
- ii) *Cit*: “um nome-raiz que designa tanto “consciência” como “ser ciente de”, foi o termo escolhido pelos *advaitin* (adeptos do *Advaita*) em substituição ao termo inicial *jñana*, “conhecimento”. Ao identificar o sujeito absoluto com o puro conhecimento e com a pura consciência, o *advaitin* pretende indicar o caráter eternamente auto-luminoso da consciência do si-mesmo – a consciência como fenômeno sempre existente e sempre consciente de sua existência – e sua oposição ao caráter dual, e, portanto, de conhecimento limitado. (GULMINI, 2007, p. 104)
- iii) *Ananda*: ““gozo, êxtase, transe, bem-aventurança, prazer sem fim”, foi preferido pelos discípulos de *Shankara* em substituição ao anterior *ananta*, ‘infinito’, por traduzir de forma mais completa o caráter eternamente auto-satisfeito do si-mesmo que é consciência/inteligência eterna, infinita, absoluta” (GULMINI, 2007, p. 104)

Bede Griffiths aceita essa formulação da experiência do hinduísmo do mistério transcendente, a realidade última da Fonte. Ele tem grande respeito e confiança na autoridade desta profunda experiência, e considera-a como uma genuína penetração da consciência humana na Consciência Divina (TEASDALE, 1986, p. 178). Em uma passagem do “Casamento do Oriente e do Ocidente”, ele resume sua compreensão da experiência *advaitica* e sua culminação no símbolo e intuição *saccidananda*:

Quando a mente em meditação vai além das imagens e conceitos, além da razão e da vontade, até o Solo último de sua consciência, ela se sente nessa unidade sem tempo e sem espaço de Ser, e essa experiência está expressa nas “grandes afirmações” dos *Upanishads*: “Eu sou Brahman”, “Tu és Aquilo”. O Último é experienciado nas profundezas da alma, na substância ou Centro da consciência da alma, como seu próprio Solo ou

Fonte, como seu próprio ser ou Si-mesmo (Atma). Essa experiência de Deus está sintetizada na palavra saccidananda. Deus, ou Realidade Última, é experienciado como ser absoluto (sat), conhecido em pura consciência (cit), comunando bem-aventurança absoluta (ananda). Essa foi a experiência dos videntes dos Upanishads, assim como tem o sido de inúmeros homens santos da Índia desde então. É uma experiência de auto-transcendência que propicia uma percepção intuitiva da Realidade. É esse conhecimento que o homem ocidental precisa aprender a adquirir (GRIFFITHS, 2000, p. 23).

Estes são os termos essenciais que Bede Griffiths relacionou de forma substantiva com a profundidade última da tradição cristã, e talvez da própria realidade, a intuição trinitária. Seguindo a visão dos seus antecessores que entendiam o Saccidananda da seguinte maneira

SAT, quando sua contemplação se dirige ao Pai, “o Princípio sem Princípio”, fonte e termo de expansão e de “recolhimento da vida divina; CIT, quando medita sobre o Logos, Imagem intelectual consubstancial ao Existente; ANANDA, quando se considera o Paráclito, unificando, na alegria do Amor Absoluto, o Pai e o Verbo” (MONCHANIN, LE SAUX, 1959, p. 201).

Teasdale considera o advaita e o Saccidananda como valores e experiências que são tesouros da experiência mística, que devem ser "reconhecidos, preservados e promovidos", porque surgiram das profundezas do gênio do hinduísmo.

3.4 Crítica à modernidade

Para compreendermos esse ponto da crítica ao pensamento dual é necessário voltar aos conceitos da filosofia de Shankara (788 – 820), filósofo e teólogo indiano responsável pela doutrina *advaita-vedanta*. Bede Griffiths bebe dessa filosofia e a reflete em toda sua forma de fazer teologia. Seu entendimento de pecado se perpassa por essa filosofia hindu, trazendo assim uma perspectiva hindu-cristã para os males do mundo. A crítica de Griffiths perpassa pela ciência e desenvolvimentismo, ecologia, ação e não-ação e contra a violência, sendo influenciado pelo ideal *ahimsa* de Gandhi e Tolstói. Abordaremos brevemente alguns tópicos dessa crítica à modernidade, pois compreendemos que um diálogo inter-religioso é construído de acordo com as demandas da sociedade e não apenas em metafísicas, conceitos e sistemas religiosos.

3.4.1 Conhecimento, ciência e dualidade

Griffiths entende que todo processo de dualidade é o princípio da ignorância, que produz o sofrimento. E ele critica a ciência e o desenvolvimento por ter se separado do aspecto Absoluto da Vida, do Transcendente gera desigualdades e sofrimento. Griffiths entende que “o que é pecaminoso é acreditar que o homem é independente de qualquer realidade transcendente e pode controlar o universo – ou pelo menos a parte que pode dominar – para seus próprios fins” (GRIFFITHS, 1992, p.80). E diz além, que está é *māyā*, resultado da ignorância – *avidya*, de uma cegueira espiritual que faz com que se perca o contato com a verdadeira realidade. Para Griffiths o conceito de pecado reside nessa dualidade,

Que é então o Pecado? É o fracasso em realizar este ser. É cair num eu separado, dividido, um eu que é essencialmente ilusório, já que perdeu contato com seu verdadeiro ser em Deus. Neste sentido o mundo inteiro – o mundo de nosso modelo atual de consciência é *māyā*, ilusão. (GRIFFITHS, 1992, p. 35)

Dessa forma, Griffiths considera todo desenvolvimento tecnológico que seja fundamentado nessa divisão, com essa distancia do Sagrado, como pecaminoso, pois perdeu o objetivo central que é a união com o Divino. Ele não é contra a ciência, pelo contrário, considera que ela deve ser integrada com o todo, com a natureza e a humanidade, não apenas servindo ao desenvolvimentismo por si só

O saber da ciência, quando separado da sabedoria, é sempre um conhecimento do bem e do mal. Todo progresso da ciência traz consigo um mal correspondente [...]. O conhecimento da física e da química, que cria tecnologia e proporciona os chamados confortos, também produz a bomba atômica e a poluição da terra, mar e ar. Tudo isso decorre do fato de que ciência e tecnologia se desenvolveram sem relação com o céu – com a Realidade transcendente, a Lei Universal ou o que os chineses chamam o Tao, que mantém o céu e a terra em harmonia (GRIFFITHS, 1992, p. 25)

Entretanto, esse ponto de harmonia entre o “céu e a terra”, na visão de Griffiths, está cada vez mais distanciado, pois para obter um “retorno ao centro”, utilizando muitos dos estudos de Mircea Eliade, é necessário de um ponto de contato com o transcendente. Griffiths assinala que o mundo moderno destruiu todos esses pontos de contato. Que a civilização moderna fez desaparecer o senso do sagrado. “Tudo se tornou profano, ou seja, fora da esfera do sagrado. [...] tudo teve de ser abolido, para esvaziar o mundo da natureza e o do homem de qualquer significado transcendente ou sentido último” (GRIFFITHS,

1992, p. 23). Um conhecimento e ciência que não promove justiça entre os seres humanos e a natureza cria estruturas que testificam desigualdades. Griffiths escreve

Construímos escolas e hospitais que mantêm o funcionamento do atual sistema social, mas não nos perguntamos se esse mesmo sistema não é essencialmente injusto, de modo que boa parte do trabalho esteja sendo feito para perpetuar um sistema injusto (GRIFFITHS, 2011, p. 133)

Para isso, Griffiths pensa que é necessário a não-dualidade, não apenas no sentido religioso, mas também para a produção de conhecimento e ciência, uma não-dualidade que seja integrada com os aspectos da vida da terra, humana e tecnológica. A tecnologia quando dissociada do Mistério Último promove morte, desastres, poluição, por não se preocupar com o todo, por não notar que fazemos parte do todo e somos um, estamos no advaita.

O mundo de hoje não tem filosofia básica, que possa dar sentido à vida, e corremos o risco de perder todo sentido de sentido e propósito na existência humana. Quando a isso se acrescenta o efeito devastador da tecnologia ocidental sobre a ecologia do planeta, que ameaça destruir o mundo, do qual dependemos para nossa própria existência, pode ser visto que a necessidade de uma filosofia, uma sabedoria universal, que pode unificar a humanidade e nos permitir enfrentar os problemas criados pela ciência ocidental e tecnologia, tornou-se a maior necessidade da humanidade hoje. As religiões do mundo não podem por si só responder a essa necessidade. Eles são parte do problema de um mundo dividido. As diferentes religiões do mundo - hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo- precisam recuperar a antiga sabedoria, que herdaram, e isso agora deve ser interpretado à luz do conhecimento do mundo, que a ciência ocidental nos deu. (GRIFFITHS, 1993, p. 2-3)¹²¹

Outro ponto a ser trabalhado por Griffiths é o afastamento da natureza como consequência da tecnologia e desenvolvimento. Uma ciência que perde o contato com o Sagrado, não se importa com as devastações e poluição da natureza. Dessa forma, para Griffiths, como já pontuado, é necessário o retorno ao centro. O “ponto de contato com a Fonte de toda a vida. Um ponto onde céu e terra convergem, onde a vida humana se abra à Transcendência Infinita” (GRIFFITHS, 1992, p. 22). Retorno de si mesmo, retorno ao *Atman*, a

¹²¹Texto original: "The world today is left with no basic philosophy, which can give meaning to life, and we are in danger of losing all sense of meaning and purpose in human existence. When to this is added the devastating effect of western technology on the ecology of the planet, which threatens to destroy the world, on which we depend for our very existence, it can be seen that the need of a philosophy, a universal wisdom, which can unify humanity and enable us to face the problems created by western science and technology, has become the greatest need of humanity today. The religions of the world cannot by themselves answer this need. They are themselves part of the problem of a divided world. The different world religions-Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity and Islam-have themselves to recover the ancient wisdom, which they have inherited, and this has now to be interpreted in the light of the knowledge of the world, which western science has given us." (GRIFFITHS, 1993, p. 2-3)

Brahman. Ver a realidade como uma unidade, como *advaita*. Abandonar *maya* e *avidya*, alcançar a realidade.

As pessoas que vivem num mundo de estradas asfaltadas e de prédios de concreto, de estruturas de aço e de instrumentos de plástico perdem o contato com o mundo do sentimento espontâneo e do pensamento imaginativo. Isso acontece porque a mente científica, racional, separa-se do “intelecto do sentimento”, a fonte da sabedoria intuitiva. Não digo que a ciência e a razão sejam errôneas em si mesmas, mas que estão divorciadas dos sentidos e dos sentimentos. (GRIFFITHS, 2000, p. 138)

Griffiths se torna um profeta dos tempos atuais, pois critica o uso das energias nucleares, que ameaçaram o mundo o qual vivia no século vinte, e ameaçam o século vinte e um com suas possíveis guerras de poder entre as potências vigentes. Entretanto, ainda a profecia não se concretizou, pois a cada dia os recursos naturais são extraídos, sem que haja qualquer preocupação. Será, muito em breve, necessário buscar essa forma alternativa de vida, do contrário, pereceremos.

No século XXI, a escassez dos recursos naturais, dos quais todo o sistema depende, provocará certamente mudança radical nas atuais condições de vida. A busca de uma forma alternativa de energia pode decidir o futuro de nossa civilização. Se a escolha recair sobre a energia nuclear, é possível que ela leve à destruição deste mundo, mas se o esforço for feito no sentido de adotar as fontes naturais de energia do sol, da água e do vento, as possibilidades de sobrevivência de nossa civilização serão grandes (2000, p. 35).

E é isso que é possível observar na obra de Bede Griffiths e suas críticas a civilização ocidental moderna. Assim como muitos do diálogo interfé entre hinduísmo e cristianismo, Griffiths não aborda efetivamente as questões da casta e dos *dalits*, um ponto ausente em sua obra. Entretanto, as críticas ficam focadas na cultura Ocidental e sua idolatria pelo racionalismo. Bede Griffiths demonstra sua preocupação com a sociedade e a prática de um diálogo inter-religioso para além de conceitos abstratos, mas de um diálogo atuante na sociedade:

Não é nenhuma forma específica de religião, mas a religião em si que está em julgamento no mundo moderno, e somente um movimento ecumênico entre as religiões, cada uma aprendendo a aceitar e valorizar a verdade e a santidade presentes nas outras, pode dar uma resposta a necessidade da religião nos dias atuais. (GRIFFITHS, 2000, p. 19)

3.4.2 Ação e não-ação, o desafio da religião

Griffiths encontra no diálogo hindu-cristão um ponto de equilíbrio entre as duas tradições: o momento de agir e de não agir. Griffiths pensa que as duas revelações são complementares e precisam uma da outra, pois, para ele

O perigo do hinduísmo é que ele tende a ver o tempo e a história como um fenômeno passageiro sem nenhum significado último. O perigo do cristianismo é que ele tende a atribuir uma importância demasiadamente grande aos eventos temporais e a perder o sentido de uma realidade in-temporal (2000, p. 157)

Dada as influências de Griffiths que se entrelaçam com o evangelho social, movimento estudantil, misticismo hindu-cristão e o movimento gandhiano, Griffiths tenta trabalhar uma síntese entre a ação e a não-ação. Não considerar o mundo como meramente espiritual e nem puramente material, é atuar no mundo sem perder a visão para além-do-mundo. Griffiths compreendia o atuar no mundo como um ato de trabalhar com Deus e tornar a vida mais humana (2011, p. 134). Sendo assim, essa ação é um trabalho à uma meta final. Considero de grande importância a passagem a seguir, na qual Griffiths alerta o para o perigo do desequilíbrio entre ação e não-ação. Griffiths relembra que sempre que agimos no mundo é necessário olhar para o além, para o que há de vir

Se pensarmos demais em mudar esse mundo, podemos nos tornar horriavelmente frustrados, porque mesmo onde foi instituída uma nova ordem social, como na Rússia Soviética, na China, ou em outros lugares, ainda que algumas melhorias tenham sido experimentadas, após alguns anos, os mesmos problemas ressurgiram em novas formas e outros se apresentaram, de modo que, no fim de contas, as coisas pioraram. Portanto, começamos a nos perguntar o porquê de tudo isto. Ainda que o nosso trabalho seja o de mudar o mundo para o bem do Reino de Deus, também precisamos sempre olhar além. Jesus disse: “Meu Reino não é deste mundo”. De modo que necessitamos de um equilíbrio em nossos esforços para unir este par de opostos numa tensão viva e harmoniosa. Como fazer isso exatamente é um dos principais problemas da vida (GRIFFITHS, 2011, p. 134).

Em Griffiths é encontrado críticas ao entendimento de algumas linhas do hinduísmo que consideram o mundo como *lila* do Divino (jogo, brincadeira), pois assim, o mundo perde seu significado, propósito – embora haja algumas linhas que interpretem diferentemente. “O hindu [...] não percebe suficientemente a realidade da pessoa humana, seus sofrimentos, seu destino, e que esta vida possui um propósito supremo” (GRIFFITHS, 2011, p. 130). Obviamente, nesse sentido, Griffiths está generalizando, pois ele mesmo ressalta os esforços de Mahatma Gandhi para a importância do serviço e libertação dos

pobres. Quando Griffiths fala da visão cristã, ele pensa que como o cristianismo descobriu recentemente a importância da vida social e humana, na pós Idade Média em que tudo era focado na vinda de Jesus e houve uma negligência em relação a vida humana, há um certo desequilíbrio ainda. Portanto, é necessário trabalhar no aqui e agora, mas visando que a vida não é apenas o aqui e o agora.

Portanto, é importante encontrar um equilíbrio, compreendendo os valores deste mundo, do tempo e da história, mas enxergando-os à luz da eternidade. É sempre tão difícil encontrar esse equilíbrio na própria vida. Ou damos importância demasiada àquilo que estamos fazendo, como se tudo dependesse disso, ou damos importância demasiada à prece, ao mundo do além ou, nos termos do Novo Testamento, à escatologia. (GRIFFITHS, 2011, p. 131)

Para Griffiths, o encontro hindu-cristão deve gerar esse aprendizado, ele diz que “Devemos encontrar o ponto de equilíbrio. Não há resposta simples, cada pessoa precisa encontrar o equilíbrio dentro de si. Esse é um dos locais onde o hindu e o cristão precisam se encontrar e trabalhar juntos. Precisamos aprender uns com os outros. Este é o segredo.” (GRIFFITHS, 2011, p. 131)

3.5 O feminino e sexualidade

Griffiths experienciou a potência arquetípica feminina, como no já mencionado mal súbito que lhe acometeu em 1991, três anos antes de seu falecimento. Mas antes mesmo de tal experiência mística, Griffiths já estava mais atento a questões do feminino na fé e religião, questionando inclusive a exclusão das mulheres no ministério da Igreja Católica e a negação da potência feminina. Como o já mencionado “Casamento do Oriente com o Ocidente”, Griffiths já faz críticas nesse período em relação à temática. Todo esse despertar ao feminino teve grande influência da tradição hindu chamada Tantra, que valoriza a experiência com a Grande Mãe, normalmente representada por Kali, que se assemelha muito com a descrição mencionada no capítulo dois ao relatar essa Madona Negra, a qual ele teve a visão de se render a Mãe. O Tantra é muito ligado as energias sexuais, a qual se acredita ser um meio de alcançar o Divino, e é também a tradição da união de Shiva (energia masculina) e Shakti (energia feminina), tradição que influencia essa visão do “casamento do oriente e do ocidente” e suas estereótipos que veremos no capítulo a seguir.

Interessante notar que esse acordar ao feminino, esse encontro com a própria mentalidade patriarcal, também se torna uma crítica à Igreja e seus modelos fixos de exclusão – incluindo as mulheres e os/as homossexuais. Griffiths foi um homem à frente de seu tempo, como veremos nesse tópico, pois mesmo temáticas ainda consideradas tabus hoje em dia, ele já alargava as fronteiras para um cristianismo abrangente e livre de preconceitos

3.5.1 As mulheres e dimensão feminina

A dimensão feminina e a presença de mulheres fortes na vida de Griffiths foi notória. A mãe de Griffiths teve uma grande influência sua vida. Após a crise em que seu pai perde o emprego e a situação financeira da família fica abalada, sua mãe corajosamente mantinha as coisas funcionando. Robert Hale destaca que Griffiths compreendia, desde seus primeiros anos, que a dimensão feminina não significava apenas o nutrir e amar, mas também a força e suporte (2006, p. 1). Griffiths sempre ansiou altos ideais, trabalhando para que isso fosse concretizado. Então, em seus anos de Oxford as mulheres dificilmente apareciam (DU BOULAY, 1998, p. 18). Nesse processo, como ele mesmo menciona em suas biografias, houve um foco no mundo intelectual, racional, o qual ele associa ao aspecto masculino do ser, e um afastamento da dimensão da alma interior, do seu lado poético e feminino. Em toda sua trajetória Griffiths, conforme demonstrado no capítulo dois, tentou encontrar o equilíbrio entre as forças da razão e da intuição. Seu encontro com a natureza e poesia o despertaram para o aspecto intuitivo, entretanto, devido às influências patriarcais das estruturas sociais, ainda assim, o aspecto feminino foi muito reprimido. Griffiths foi influenciado por Toni Sussman, discipula do próprio Carl Jung, o que, veremos no capítulo seguinte, foi uma grande influência para o pensamento de Griffiths. Em Jung, Griffiths encontrou o que lhe permitiu intuir um equilíbrio entre o suposto masculino do Ocidente e o feminino do Oriente, com o os conceitos de animus e anima.

Em seu tempo de Índia, Griffiths foi cercado por discípulas, nomes como Judy Walter, Eusebia, Asha Paul, mulheres que tiveram uma importância particular em sua trajetória. Outra mulher notável em que manteve uma amizade profunda foi a Irmã Pascaline Coff. Griffiths se relacionava com as mulheres não apenas como professor, mas como amigo e aprendiz. As mulheres na vida de Griffiths, sem dúvida, o fizeram perceber uma

visão da Igreja pelos olhares das mulheres, e também a visão do Deus cristão em seu aspecto feminino.

Griffiths nota que “a tradição hebraica era patriarcal e o cristianismo preservou só o conceito masculino de Deus. O Pai e o Filho são masculinos em seus próprios nomes, e mesmo o Espírito, que é neutro em grego, recebeu um caráter masculino” (2000, p. 166). Mas também ressalta que na tradição hebraica há a palavra ruah, que é uma palavra feminina para o Espírito. Griffiths apresenta a tradição da Igreja Síria que conserva essa tradição do Espírito como feminino, em que seus fiéis chamam o Espírito Santo de Mãe. Ele relembra que no Antigo Testamento há a bela figura da Sabedoria (hocmah), que é uma palavra feminina. Griffiths diz: “Nesse sentido, podemos dizer que Deus é Pai e Mãe ao mesmo tempo, e mesmo o Filho, como a Palavra de Deus, pode ser chamado de Filha de Deus” (GRIFFITHS, 2000, p. 166). Entretanto, “é no Espírito Santo que se pode ver de modo evidente o aspecto feminino da divindade. O Espírito Santo é Shakti, o poder, imamente em toda criação, o poder receptivo da Divindade” (GRIFFITHS, 2000, p. 167).

Robert Hale aponta que deve ser notado a relação de Griffiths com as mulheres, até mesmo depois da morte, pois considera sintomático que as duas principais biografias de Bede Griffiths foram escritas por mulheres, Kathryn Spink e Shirley Du Boulay (2006, p. 7). Além de Griffiths criticar o patriarcalismo e paternalismo clerical e social do passado e do presente, assim como a misoginia, ele propõe uma nova forma de ser Igreja e de se pensar Deus.

Por três mil anos o mundo foi dominado pelas culturas patriarcais [...]. Chegamos agora ao limite dessa cultura masculina, com seu caráter analítico agressivo, competitivo e racional. Estamos nos movendo agora para uma era em que o princípio feminino será valorizado. . . A religião cristã desenvolveu um conceito inteiramente masculino de Deus. Nós sempre falamos de Deus como Pai e da encarnação do Filho [...] até mesmo o Espírito Santo [...] nós concebemos normalmente em termos masculinos. [...] Na tradição tântrica, que deriva da antiga cultura matriarcal, o aspecto materno de Deus é dominante. Nessa tradição, todo o universo é visto como derivado da Mãe e toda a adoração é oferecida à mãe. Isso é precisamente o oposto da tradição judaico-cristã. Podemos esperar, portanto, um desenvolvimento correspondente na teologia cristã reconhecendo o aspecto feminino de Deus e o lugar das mulheres no ministério da igreja. (GRIFFITHS, 1990, p. 294-295)¹²²

¹²² Texto original: “For three thousand years the world has been dominated by patriarchal cultures [...] We have now reached the limit of this masculine culture, with its aggressive, competitive, rational analytic

Essa última linha evidencia como livremente Griffiths se move do especulativo e teológico para implicações específicas para a prática católica. De fato, Bede Griffiths “acolheu o clero casado e os ministérios para mulheres” (DU BOULAY, 1998, p. 254).

Retomamos aqui a experiência do mal súbito que lhe ocorrera e da sua experiência profundamente mística, o seu despertar ao feminino, seu chamado a se render a mãe

Eu tomei café da manhã e, então, senti-me inquieto, perturbado, sem saber propriamente o que estava acontecendo. A inspiração veio novamente de repente para me render à Mãe. Foi bem inesperado: “Renda-se à Mãe”. E então, de alguma forma, eu me rendi à Mãe. Logo tive uma experiência de irresistível amor. Ondas de amor fluíam em mim. Foi uma experiência extraordinária. Eu acho que, psicologicamente, foi um marco para o feminino. Eu era muito masculino e patriarcal e estava desenvolvendo a animosidade, o lado esquerdo do cérebro, todo esse tempo. Agora, o lado direito do cérebro - o feminino, o poder fônico, o poder terreno - veio e me acertou. Quando pensei em me render à Mãe, [...] era mais a Virgem Negra que vinha à mente. A mãe que é mãe da terra e dos céus - Mãe Natureza, como um todo. Eu também pensei na minha própria mãe e na maternidade em geral [...] Eu posso enxergar como crescer em uma sociedade patriarcal e viver todo esse tempo do intelecto, esse [outro] lado havia sido suprimido. (GRIFFITHS, 1997, p. 89)¹²³

Griffiths descreve essa experiência como o "abismo", a "escuridão" em que ele foi mergulhado, como um processo profundo de sua experiência *advaitica*. É essa experiência que

character. We are moving now into an age where the feminine principle will be valued [...] The Christian religion has developed an entirely masculine concept of God. We always speak of God as Father, and of the incarnation of the Son [...] even the Holy Spirit. . . we have conceived normally in masculine terms. [...] In the Tantric tradition, which derives from the ancient matriarchal culture, the mother aspect of God is dominant. In that tradition the whole universe is seen to derive from the Mother and all worship is offered to the mother. That is precisely the opposite of the Judaeo-Christian tradition. We may expect therefore a corresponding development in Christian theology recognizing the feminine aspect of God and the place of women in the ministry of the church.” (GRIFFITHS, 1990, p. 294-295)

¹²³ Texto original: “I had some breakfast, and then I felt sort of restless, disturbed, nor knowing quite what was happening. The inspiration came suddenly again to surrender to the Mother. It was quite unexpected: “Surrender to the Mother”. And so somehow, I made a surrender to the Mother. Then I had a experience of overwhelming love. Waves of love sort of flowed into me [...] It was an extraordinary experience. Psychologically, I think, it was the breakthrough to the feminine. I was very masculine and patriarchal and had been developing the animus, the left brain, all this time. Now the right brain – the feminine, the phonic power, the earth power – came and hit me. When I thought of surrendering to the Mother [...] it was more the Black Madonna that came into my mind. The mother who is mother of the earth as well as the heavens – Mother Nature, as a whole. I also thought of my own mother, and motherhood in general [...] I can see how growing up in a patriarchal society, and living all this time so much from intellect, this [other] side had been suppressed (GRIFFITHS, 1997, p. 89)

evocou para ele a Madona Negra e a Deusa da Terra como o "ventre" de Deus, o "maravilhou e inundou de amor" (WALTER, 1993, p. 9). É possível comparar sua experiência com a Deusa Mãe, com a experiência de Sri Ramakrishna, que teve uma visão avassaladora de Grande Mãe Negra, que para o hinduísmo é a forma da deusa Kali, representada pela energia de Shakti. Hale destaca que a partir dessa nova perspectiva transcendente, toda misoginia, todo paternalismo clerical e social parecia ser a coisa mais ridícula e ilusória (2006, p. 7). Após essa experiência com o divino em seu aspecto feminino, o testemunho profético de Bede Griffiths em favor das mulheres e do feminino tornou-se mais enfático em suas palavras e escritos. Pensava um Deus que era o Senhor, mas que na visão de Griffiths se aproximava mais de uma Mãe.

3.5.2 Tantra e suas influências

O verbo raiz do *tantra*, em sânscrito, significa “expandir” e é simbolicamente entendido para se referir a uma expansão de conhecimento e sabedoria, sugere então, a visão tântrica de que o universo inteiro é *Shakti*. Associado à palavra *tantu*, fio ou cordão, entende-se que representa um “*continuum*” de todas as realidades e tudo o que é (VATSA, 2016, p. 45).

O Tantra fornece um fio conectando o todo sem costura, que compreende tanto a transcendência e a imanência, Realidade e realidade, Ser e devir, Consciência e consciência mental, Infinito e finitude, Espírito e matéria ... na terminologia sânscrita, *nirvana* e *samsara*, ou *brahman* e *jagat*. Aqui as palavras *samsara* e *jagat* representam o mundo familiar do fluxo que experimentamos através dos nossos sentidos. (FEURSTEIN, 1998, p. 1-2)¹²⁴

Bede Griffiths foi muito influenciado pelo tantrismo. Para compreender melhor o pensamento de Griffiths a respeito da temática é necessário determinar o que ele entendia pelo termo e filosofia. Griffiths via o *Tantra* como oposto do *Vedanta*, visto que o *Vedanta* busca o transcendente no mundo, e o *Tantra* busca a integração de todos os aspectos do ser

¹²⁴ Texto original: “Tantra provides a thread connecting the seamless whole that comprises both transcendence and immanence, Reality and reality, Being and becoming, Consciousness and mental consciousness, Infinity and finitude, Spirit and matter...in Sanskrit terminology, nirvana and samsara, or brahman and jagat. Here the words samsara and jagat stand for the familiar world of flux that we experience through our senses” (FEURSTEIN, 1998, p. 1-2)

humano em seu corpo, alma e espírito. Ele diz que o Tantra deriva da adoração a Mãe, o divino feminino, e é fundamentado na imagem feminina de Deus. Essa imagem e o próprio Tantra são de origem bastante arcaica, antecedendo tanto o hinduísmo quanto o budismo (TEASDALE, 1986, p. 236). São inúmeras as tradições que tem a Grande Mãe como princípio, sendo assim, as expressões são múltiplas: ela é a deusa, objeto de adoração, ela é *shakti*, o poder ou energia, ela é *kundalini*, a força, o natural e o divino, a realização do divino etc.

No Tantra, o corpo, a terra, natureza estão associados ao aspecto feminino do divino, com *Shakti*, e o objetivo é unir e harmonizar com o princípio masculino de *Shiva*. Há uma preocupação com o espaço do corpo no desenvolvimento espiritual, algo que foi desconsiderado em alguns pontos do Vedanta, e Griffiths considera de grande importância essa integração da espiritualidade com o corpo, e diz:

‘Aquilo pelo qual nós caímos é aquilo pelo qual nos elevamos’. Temos que usar o corpo, os sentidos, os apetites, os sentimentos, etc., como forma de retornar a Deus, o que é importante para nós (na tradição cristã), porque temos uma visão negativa ou desequilibrada do corpo e sexualidade (GRIFFITHS in TEASDALE, 1986, p. 237)¹²⁵.

O caminho do Tantra enfatiza a transformação da pessoa, da natureza humana através do uso adequado e criativo dos poderes da natureza e do corpo. *Shiva* e *Shakti*, as energias que habitam dentro de nós, devem ser elevados para uma união e potência criativa. O ponto do Tantra é despertar a *Shakti* para se unir a *Shiva*. Nesse sentido, *Shakti* é entendido como a *kundalini*, a serpente dormente na base da coluna. Essa energia é também o impulso sexual que deve ser transformado e canalizado para a experiência mística, e esse é um dos propósitos do Tantra. A transformação em si ocorre através de uma disciplina que se concentra em elevar essa energia, dormente na base da coluna, até os *chakras*, os centros de energia (literalmente "rodas"), localizados em diferentes pontos da coluna vertebral.

Pode-se dizer que o objetivo do Tantra é a unificação da consciência, uma unidade que supera a dualidade, ou seja, *advaita*. O centro do Tantra não é alcançado até que essa

¹²⁵ Texto original: “‘That by which we fall is that by which we rise.’ We have to use the body, senses, appetites, feelings etc., as a way to return to God. This is important for us (in the Christian tradition), because we have had a negative, or unbalanced view of the body and of sexuality.” (em Riches from the East (NCR Credence Cassettes in)

unidade seja realizada de tal maneira que as polaridades sejam transcendidas, especialmente a de "interior" e "exterior". Como a unidade não é apenas o objetivo, mas a natureza real da Realidade Última, todas as polaridades devem ser reconciliadas, e a dicotomia “masculino-feminino” simboliza para o tantrismo a dualidade da própria existência humana, que o iogue busca unificar (TEASDALE, 1986, p. 241). Teasdale destaca que Griffiths enfatizou o Tantra como um equilíbrio para a Vedanta, e em resposta a uma necessidade sentida na espiritualidade cristã, uma falta em sua teologia ascética, que nega, ou despreza o lugar do corpo. Pois o corpo não foi integrado ao processo de ascensão a Deus ou ao processo de crescimento espiritual (1986, p. 244).

O encontro com a filosofia tântrica permite que Griffiths faça uma autocrítica ao cristianismo, que pela negação do corpo, se tornou um cristianismo não entrelaçado com a vida. Ao retomar esses processos do corpo, dos sentidos, como meio de alcançar Deus, Griffiths, abre caminhos para outras formas de se fazer teologia, pensar Deus através do corpo, através da poesia. Quando Griffiths se encontra com essas tradições hindu, mergulha em si através da experiência do *advaita*, e reconhece o valor do feminino, do corpo e da sexualidade na teologia, ele permite que essas vivências o amadurecessem e isso transparecesse em sua teologia.

3.5.3 As diferentes formas de amar

No começo de sua vida, em sua casa, a temática da sexualidade era um tabu. Ele dizia que “sexo nunca foi mencionado [...] Esta reserva não era incomum naqueles dias. Os jovens foram criados para nunca discutir sexo, religião ou quaisquer assuntos que possam levar a controvérsias [...] (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 5).¹²⁶ Entretanto, posteriormente Griffiths se tornou muito mais acessível e aberto sobre o assunto, sendo influenciado pelos ensinamentos junguianos e tântricos, bem como dos escritos de D.H. Lawrence. Na biografia escrita por Shirley Du Boulay há um trecho que diz: “Ele disse

¹²⁶ Texto original: “sex was never mentioned [...] This reserve was not unusual in those days. Young people were brought up never to discuss sex, religion, or any matters that might lead to controversy [...]” (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 5)

pensativamente a um homem homossexual pedindo por seu conselho: 'Quando eu era jovem, eu poderia ter sido um homossexual'" (1998, p. 65). Robert Hale questiona:

Ele quis sugerir, com este enigmático comentário, que ele já tivera algumas inclinações gays, mas se tornara enfaticamente heterossexual? Ou ele quis dizer que houve uma época em que ele poderia ter se tornado ativamente gay, mas através de sua prática espiritual ele havia sublimado suas urgências sexuais para o espiritual? (2006, p. 8)¹²⁷

Em todo o caso, sabe-se que as inquietações acerca da sexualidade sempre o cercaram. "Seus sentimentos sexuais, que lhe causaram grande angústia e das quais ele acabaria falando livremente, nunca encontraram expressão física: toda a sua energia foi direcionada para a busca de Deus" (DU BOULAY, 1998, p. 65). Du Boulay retoma as relações complicadas que Griffiths tivera em seus momentos de escola e em Oxford, evitando os "atletas" e se juntando aos "estetas". Naquele período Oscar Wilde se tornou um santo patrono em sua vida. Em seu grupo de estudos e amizade as mulheres eram ausentes, mas houve uma forte presença masculina que parecia compensar. Mas nada disso foi fácil para Griffiths, pois as transformações de sentimentos apaixonados, especialmente aqueles de natureza sexual, já era algo com o qual Griffiths lutava, ainda em Oxford (1998, p. 35).

Dudley, seu irmão mais velho, um dia o levou para passar uma temporada em Paris, se esforçando para dar continuidade a sua "educação sexual". Visitaram juntos os cabarés e os salões musicais de Montmartre, na companhia de um amigo do seu irmão que vivia com uma prostituta. Du Boulay ressalta que nem essa situação provocou em Griffiths qualquer frisson particular, entretanto, satisfaz sua curiosidade (1998, p. 35-36). Posteriormente, Griffiths chega à conclusão de que estivera reprimindo seus desejos sexuais, concentrando-se intensamente nos estudos, ele diz: "Meu despertar para a beleza da natureza e meu sentimento pela poesia veio como liberação misericordiosa para essa repressão, mas ainda me deixou desequilibrado (GRIFFITHS, 1954, p. 45)¹²⁸. Em uma conversa com sua primeira biógrafa, Kathryn Spink, Griffiths ainda acrescenta que a amizade intensa era

¹²⁷ Texto original: "Did he wish to imply by this enigmatic comment that he had once had some gay inclinations but had become emphatically heterosexual? Or did he mean that there was a time he might have become actively gay, but through his spiritual practice he had sublimated his sexual urgings into the spiritual?" (HALE, 2006, p. 8)

¹²⁸ Texto original: "My awakening to the beauty of nature and my feeling for poetry had come as merciful release for this repression, but it had still left me unbalanced" (GRIFFITHS, 1954, p. 45)

uma relação na qual o sexual poderia estar implicitamente presente, mas controlado, ainda que com luta e sofrimento, em um contexto maior, intelectual e espiritual (1989, p. 74).

Spink e Du Boulay destacam a amizade e companheirismo dos primeiros anos pós-Oxford, em Eastington, com seus amigos Martyn e Hugh. Em suas autobiografias sempre é mencionado esse momento de vida, que Griffiths coloca como decisivo para todos eles (1954, p. 92). Du Boulay observa que essa experiência foi, ao longo dos anos subsequentes, como “amarrá-los juntos com aros de aço” (1998, p. 32). Griffiths reconheceu mais tarde e disse à Spink

Eu tinha uma amizade muito profunda com uma pessoa. Foi realmente um amor imensamente profundo. Sempre começava no espírito, depois tornava-se emocional e sempre o elemento sexual entrava, e como lidar com isso foi o problema por anos, anos e anos. (1989, P. 74)¹²⁹

Para Spink essa luta gerou uma tensão contínua, pois para Griffiths havia um abismo entre a teoria compreendida intelectualmente e a prática integrada em Eastington, nesse sentido é provável que Griffiths tenha sofrido por isso (1989, p. 74). Mas as amizades intensas floresceriam novamente nos últimos anos de vida de Bede Griffiths. No final de sua vida, ele escreveu a um jovem indiano por quem ele sentia um laço particularmente profundo (HALE, 2006, p. 8). Ele dizia: “Uma coisa eu percebo. Eu preciso muito da sua presença. Não é apenas o pensamento de você, mas a sua presença, que de alguma forma está sempre comigo, como parte da presença de Deus para mim.” (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 237)¹³⁰. Posteriormente ainda diz:

O Espírito Santo, Cristo em nós, atravessa todos os níveis do nosso ser e nos torna um neste último fundamento. Eu sinto isso com você como algo bastante definido, há um vínculo oculto além do nosso eu-consciente ao qual sempre temos que retornar, e isso é verdade na medida de nós todos. Isso é o que significa amar com a totalidade do seu ser. (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 237).¹³¹

¹²⁹ Texto original: “I would have a very deep friendship with somebody. It was really an immensely deep love. It always started in the spirit, then it became emotional and always the sex element came into it and how to deal with that was the problem for years and years and years.” (SPINK, 1989, p. 74)

¹³⁰ Texto original: “One thing I realize. I need your presence very much. It is not only the thought of you, but your presence, which is somehow always with me, as it is part of the presence of God to me” (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 236).

¹³¹ Texto original: “The Holy Spirit, Christ in us, pierces through every level of our being & makes us one in this ultimate ground. I feel it with you as something quite definite, there is a hidden bond beyond our conscious selves to which we have always to return, & this is true in measure of all of us. This is what it means to love with the totality of one’s being” (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 237).

Du Boulay comenta que Griffiths eventualmente percebeu que as horas que ele e Russill passaram juntos poderiam de fato levar a suspeitas de uma relação homossexual entre eles, então, ele escreveu sobre essa possibilidade com uma honestidade transparente (1998, p. 223), dizendo:

Não há dúvida de que é um amor humano envolvendo todo o nosso ser - corpo, alma e espírito - e não tenho dúvidas de que há nele um elemento sexual, pois certamente existe uma afeição humana profunda. Mas a fonte desse amor está no "espírito", o ponto em que ambos estamos abertos ao amor de Deus, e essa é a força controladora em nosso relacionamento (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 223)¹³²

Du Boulay comenta que por Griffiths amar uma pessoa totalmente e de maneira única, ele aprendera sobre o próprio amor de uma forma mais pessoal e nova, ainda observa que esse amor se estendeu para incluir outros (DU BOULAY, 1998, p. 237; HALE, 2006, p. 8).

Nesse contexto, não é nenhuma surpresa em dizer que Bede Griffiths não era homofóbico. Em seu tempo de Oxford, vivia rodeado de amigos gays, entre eles Richard Rumbold, também católico, que no tempo de Pluscarden, sugeriu a Griffiths que este escrevesse sua autobiografia, o que ele fez e se tornou o *The Golden String*. (HALE, 2006, p. 9). Foi após a integração da sua espiritualidade e sexualidade que homens homossexuais viessem até ele pedindo ajuda. Andrew Harvey, autor de diversos livros incluindo “Essential Gay Mystics”, foi um amigo muito chegado de Griffiths até o fim de sua vida. Du Boulay destaca que Andrew Harvey foi outra pessoa a qual sentia que as coisas mais profundas que ouvira sobre sexualidade vieram por parte de Griffiths, ela pontua que “em parte porque ele nunca se sentia na presença de alguém que tivesse feito um horrível ato de repressão sobre si mesmo (1998, p. 192). E o próprio Harvey afirmou a respeito de Griffiths: “Acho que ele tinha uma grande capacidade de amar, que absorveu grande parte dessa energia sexual” (DU BOULAY, 1998, p. 193).¹³³ E do período final da vida de

¹³² Texto original: “There is no doubt that it is a human love involving one’s whole being— body, soul and spirit—and I have no doubt that there is a sexual element in it, as there is certainly a deep human affection. But the source of this love is in the ‘spirit’, the point at which we are both open to the love of God, and this is the controlling force in our relationship.” (GRIFFITHS in DU BOULAY, 1998, p. 223)

¹³³ Texto original: “I think he had a very great capacity for love, which took up a great deal of that sexual energy.” (DU BOULAY, 1998, p. 193).

Griffiths, Harvey observou o “amor totalmente terno, que é o que ele estava dando a todos” (HARVEY in DU BOULAY, 1998, p. 262)¹³⁴.

Diante de tudo isso, não é de surpreender que Bede tenha assumido posições até hoje bastante avançadas em relação à homossexualidade. Seu artigo, “*On Homosexual Love*” (Sobre o amor homossexual), começa com a afirmação de que o amor homossexual é “tão normal e natural quanto o amor entre pessoas do sexo oposto¹³⁵” (GRIFFITHS, 1991). É a profundidade de comunhão no amor que as pessoas em última análise desejam. Ele cita a amizade cristã do monge cisterciense inglês do século XII, Elredo de Rievaulx, para quem o amor fraterno era realização de seu amor a Deus. (GREEN, 2011, p. 161) E nesse contexto, ele adverte contra “espiritualizar o evangelho”. Alguns podem se sentir desconfortáveis com o exemplo de Griffiths. No entanto, ele explica que, como o amor envolve todo o nosso ser, corpo, alma e espírito, “existe um elemento de sexo em todo amor humano” (1991)¹³⁶, algo que exige aceitação e respeito, em vez de vergonha. Destaca que pode ser bastante degradante se o instinto sexual dominar o relacionamento; por outro lado, “um amor espiritual sem qualquer base no sexo seria desumano” (1991)¹³⁷. Griffiths considera este último como “um dos maiores perigos da vida espiritual” (1991). A integração de toda a pessoa depende de as emoções serem “guiadas pelo espírito e abertas à presença do Espírito Santo (GREEN, 2011, p. 161). Du Boulay compreendia que Griffiths buscava uma igreja que tivesse uma atitude positiva ao corpo e sexo, e que sentisse que a homossexualidade fosse apenas uma forma de amor, nada além disso (1998, p. 254).

Em 1992 a Congregação para a Doutrina da Fé da Igreja Católica publicou o documento intitulado “Algumas reflexões acerca da resposta a propostas legislativas sobre a não-discriminação das pessoas homossexuais”. O documento argumentava que, embora seja bom e correto defender os direitos humanos básicos até mesmo dos homossexuais, a

¹³⁴ Texto original: “totally tender love, which is what he was giving to everyone.” (HARVEY in DU BOULAY, 1998, p. 262)

¹³⁵ Texto original: “just as normal and natural as love between people of the opposite sex.” (GRIFFITHS, 1991, manuscrito não publicado)

¹³⁶ Texto original: “there is an element of sex in all human love,” (GRIFFITHS, 1991, manuscrito não publicado)

¹³⁷ Texto original: “a spiritual love without any basis in sex would be inhuman.” (GRIFFITHS, 1991, manuscrito não publicado)

igualdade total não pode ser reivindicada para eles quando se trata de serviços públicos essenciais, um trecho por exemplo, diz

As pessoas homossexuais, como seres humanos, têm os mesmos direitos de todas as pessoas, inclusivamente o direito de não serem tratadas de maneira que ofenda a sua dignidade pessoal. Entre outros direitos, todas as pessoas têm o direito de trabalhar, de ter uma habitação, etc. Todavia, estes direitos não são absolutos. Podem ser legitimamente limitados por motivos de conduta externa desordenada. Isto, às vezes, é não só lícito, mas obrigatório. Além disso, não se trata apenas de casos de comportamento culpável, mas até mesmo de casos de acções de pessoas física ou mentalmente doentes. Assim, aceita-se que o Estado limite o exercício dos direitos, por exemplo, no caso de pessoas contagiadas ou mentalmente deficientes, para proteger o bem comum. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992)

A resposta desse documento quase imediata, enquanto a publicação da Igreja saiu no dia 9 de Agosto de 1992, a resposta de Griffiths saiu no dia 14 de Agosto de 1992. Bede Griffiths enviou uma resposta ao *National Catholic Reporter*, que alegremente publicou uma página inteira com uma grande foto de Bede Griffiths. Seu artigo intitulava-se, significativamente, “*For Those without Sin*” (Para os que não têm pecado), em sua resposta, ele começa concordando, aparentemente (e ironicamente), com a posição do Vaticano, dizendo

Tenho certeza de que todos aqueles que acreditam que a igreja deve manter uma moralidade cristã rígida se regozijarão com a publicação do novo documento sobre a homossexualidade, que exige a proibição de todos aqueles que fazem profissão desse vício e da acção contra eles no que diz respeito à admissão aos serviços públicos, especialmente escolas e exército. (1992, p. 20)¹³⁸

E então, ele vem com sua crítica ferrenha, ou como diria Robert Hale, com sua bola curva, e diz

Mas por que parar na homossexualidade? Não deveria a igreja ser igualmente severa contra todos aqueles que ofendem a moralidade pública, particularmente, por exemplo, contra aqueles que frequentam bordéis. Mas há também as inumeráveis pessoas que hoje são conhecidas por viverem em pecado, isto é, casais que vivem juntos sem o vínculo do matrimônio. Mas há aquelas pessoas casadas que são conhecidas por serem infiéis aos seus votos matrimoniais. Não deveriam todas essas pessoas ser banidas? A igreja deve ser vista contra todas as formas de fornicação e adultério, especialmente no que diz respeito à moradia e emprego. A

¹³⁸ Texto original: “I am sure that all those who believe that the church should uphold a strict Christian morality will rejoice at the publication of the new document on homosexuality, which calls for a ban on all those who make profession of this vice and for action against them in regard to admission to the public services, especially schools and the military.” (GRIFFITHS, 1992, p. 20)

proibição de todas essas atividades poderia ter um efeito profundo na sociedade. (1992, p. 20)¹³⁹

Pois então, continua pedindo a severidade da igreja em todos esses casos. Que exclua todas essas pessoas do serviço público!!! (HALE, 2006, p. 9). E então ele conclui, abruptamente, com o breve parágrafo decisivo, que leva tudo do nível de condenação e moralismo para um plano superior do Evangelho de Cristo. Bede está oferecendo uma crítica profética do que foi dado, mas também propondo um novo horizonte de graça e reconciliação

Existe o perigo, no entanto, de que essa [exclusão de tantos] afete seriamente o recrutamento para as forças armadas e também escolas e hospitais. Isso poderia levar a uma crise severa, que poderia forçar a igreja a cumprir ao dito do evangelho: "Deixe aquele que não tiver pecado, atirar a primeira pedra." Isso mudaria toda a situação. Em vez de sustentar uma moralidade legal como a dos escribas e fariseus, a igreja poderia, então, ser vista pregando o evangelho de Cristo. (1992, p. 20)¹⁴⁰

Robert Hale relata sua experiência com Griffiths

Em 1991, quando Bede tinha 85 anos, ele estava novamente visitando o Ocidente, e eu tive a grande honra de mostra-lo o campus da *Graduate Theological Union* em Berkeley. Ele confirmou o caráter aberto, ecumênico e inter-religioso do G.T.U. Ele explorou a livraria com especial prazer e propósito - estava comprando para a biblioteca do Shantivanam, na Índia. Ele me perguntou o que eu recomendaria como os melhores livros nas áreas de espiritualidade e teologia feminista, negra, latino, americana e gay. A livraria da G.T.U. tem prateleiras dedicadas a todas essas áreas específicas. E fiquei espantado com a sua abertura e entusiasmo - ele parecia um jovem seminarista iniciando seus estudos! Alguns de nossos visitantes do exterior (mesmo alguns poucos de Berkeley!) permanecem perplexos, até mesmo ameaçados pela G.T.U. e sua livraria. Mas aqui estava um monge idoso de outro continente encantado com os desafios dessas novas áreas de espiritualidade e teologia. Que exemplo para os

¹³⁹ Texto original: But why stop at homosexuality? Should not the church be equally severe against all those who offend against public morality, particularly, for instance, against those who frequent brothels. But then there are the innumerable people today who are known to be living in sin, that is, couples living together without the bond of marriage. But then there are those married people who are known to be unfaithful to their marriage vows. Should not all those people come under a similar ban? The church should be seen to stand against every form of fornication and adultery, especially in regard to housing and employment. A ban on all such activities could have a profound effect on society (GRIFFITHS, 1992, p. 20)

¹⁴⁰ Texto original: "There is a danger, however, that this [exclusion of so many] would seriously affect recruitment for the armed services and also schools and hospitals. This could lead to a severe crisis, which might force the church to attend to the saying of the gospel: 'Let one who is without sin among you cast the first stone.' This would change the whole situation. Instead of upholding a legal morality like that of the scribes and Pharisees, the church might then be seen to be preaching the gospel of Christ" (GRIFFITHS, 1992, p. 20)

católicos, refleti para mim mesmo, para a igreja, para o envelhecimento, para todos! (2006, p. 6)¹⁴¹

Traçamos nestas páginas como a vida de Bede Griffiths e sua teologia foi vivida à margem, e de lá ele falou, escreveu e agiu profeticamente, desafiando a igreja institucional, procurando ajudar os pobres, promover o diálogo inter-religioso, afirmar mulheres e o feminino, proteger e promover os direitos das pessoas homossexuais e reconhecendo o significado do privilégio nos últimos anos. Sua teologia foi forjada nas fronteiras e produziu frutos de justiça, paz e comunhão. Acredito que se Griffiths tivesse vivido um pouco mais, ele teria abordado as temáticas que serão apontadas no último capítulo e trabalhado seus pontos mais frágeis. Pois sua abertura e entusiasmo de pensar uma teologia contextual e inclusiva – em todos os sentidos – mostra que os pontos que devemos ir “além do guru” é o legado que ele próprio deixa de ser um eterno aprendiz da vida e dos nossos próximos e próximas.

¹⁴¹Texto original: “In 1991, when Bede was 85, he was again visiting the West, and I had the great honor of showing him about the Graduate Theological Union campus at Berkeley. He very much affirmed the open, ecumenical and interreligious character of the G.T.U. He explored the bookstore with particular relish and purpose—he was purchasing for the Shantivanam library back in India. He asked me what I would recommend as the best books in the areas of feminist, black, latino, native American and gay spirituality and theology. The G.T.U. bookstore has shelves devoted to all these specific areas. And I was amazed by his openness and enthusiasm—he seemed like a young seminarian beginning his studies! Some of our visitors from abroad (even from just beyond Berkeley!) remain perplexed, even threatened by the G.T.U. and its bookstore. But here was an elderly monk from another continent delighted by the challenges of these new areas of spirituality and theology. What an example for Catholics, I reflected to myself, for the church, for the aging, for everyone!” (2006b, p.6)

CAPÍTULO IV

ALÉM DO GURU: POR UM DIÁLOGO HINDU-CRISTÃO PÓS-COLONIAL

O encontro entre as tradições do Ocidente com as tradições do Oriente sempre foi complexo e ambíguo. Por isso, se faz necessário uma crítica pós-colonial ao diálogo inter-religioso construído entre as margens do Hinduísmo e Cristianismo. Bede Griffiths realizou um ótimo trabalho nessa construção, entretanto, como homem de seu tempo, tem seus limites epistemológicos e construções advindas de um pensamento europeu colonial das instituições por onde passou. Nesse capítulo será analisado as nuances do encontro entre Oriente e Ocidente, compreendendo sobre os diferenciais de poder nessa relação colonial. Outro ponto a ser abordado é o chamado Orientalismo, sua história e conceito de acordo com alguns pensadores e pensadoras da temática. Trabalharemos a crítica do Oriente como místico, conceito também utilizado por Bede Griffiths em sua obra: “O casamento entre Oriente e Ocidente: Hinduísmo e Cristianismo”. E por fim, novos ares para o diálogo inter-religioso, rompendo barreiras institucionais e se construindo na vida e nas relações do cotidiano. Esse capítulo questiona se é possível um diálogo hindu-cristão pós-colonial, e se sim, quais as condições para tal encontro?

4.1 Ocidente e Oriente: Orientalismos e o misticismo oriental

As relações entre Ocidente e Oriente foram estabelecidas pelo poder colonial ocidental que subjugou o Oriente. Portanto, se faz uma tarefa importante entender as diferenças e desigualdades envolvidas nesse encontro, para tal nos recorreremos aos pensamentos e contribuições de Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said, Stuart Hall, Richard King. A relação entre Ocidente e Oriente é marcada pela exploração e expropriação colonial, juntamente com o enriquecimento cultural que influenciou e subverteu o conhecimento ocidental. Entretanto, o lado Oriental do mundo é “percebido como o complemento inferior do Ocidente, seu “outro” oposto, o portador de qualidades negativas pelo qual a superioridade do Ocidente é, em contraste, ressaltada e suas regras legitimadas” (CLARKE, 2003, p.6).¹⁴²

Stuart Hall pergunta em seu livro *‘Formations of Modernity’* (1992): Onde está “o Ocidente” e o que é “o Ocidente”? Para Hall o entendimento de Ocidente é:

“Ocidente” é um conceito histórico e não geográfico. Tomamos por “ocidental” o tipo de sociedade discutida nesse livro: desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna. Tais sociedades surgiram em um período histórico em particular - aproximadamente durante o século XVI, após a Idade Média e o rompimento com o feudalismo. Elas foram o resultado de um conjunto de processos históricos específicos - econômico, político, social e cultural. Atualmente, qualquer sociedade que compartilha essas características, independentemente de sua posição geográfica, pode ser categorizada como pertencente ao “Ocidente”. O significado desse termo é, portanto, idêntico ao da palavra “moderno” (2013, p. 56)

Ainda vai além, dizendo que “o Ocidente” é um conceito que funciona nos seguintes pontos: i) é uma ferramenta que nos permite classificar e caracterizar sociedades. É uma estrutura de pensamento e saber que trabalha em oposições binárias, com a negação do ‘outro’: “ocidental”, “não-ocidental”; ii) é um sistema que estabelece uma imagem – verbal e visual – de como esse ‘outro’ (como cultura, sociedade, pessoas e lugares) se parece. Hall deu como exemplo: “ocidental” é urbano, desenvolvido, tecnológico enquanto o “não-ocidental” é não industrializado, rural, agricultura, subdesenvolvido. É um sistema

¹⁴² Texto original: “perceived as the inferior complement to the West, its opposite ‘other’, the bearer of negative qualities whereby the West’s own superiority is by contrast underscored and its rule legitimized” (CLARKE, 2003, p.6)

de representação; iii) serve como modelo de comparação para diferenciar em que as diversas sociedades são iguais ou diferentes; iv) oferece critérios de avaliação, ranking entre o que é bom ou ruim, por exemplo: “o Ocidente” é desenvolvido, então, é bom e desejável; o “não-Ocidente” é subdesenvolvido, então, é mal e indesejável. Hall fala que essa estratégia funciona como ideologia (HALL, 1992, p. 277).

É por essa razão que é importante a abordagem pós-colonial para identificar os diferenciais de poder presentes na sociedade em geral e nas relações inter-religiosas. Pós-colonialismo é uma perspectiva conceitual que busca analisar como certos lugares e pessoas são construídas como subalternas em relações a outras que são consideradas superiores e desenvolvidas. Robert Young diz que “o pós-colonialismo oferece a linguagem de e para aqueles que não tem lugar, que parecem não pertencer, daqueles que os saberes e histórias não são permitidas de serem contadas” (2009, p. 12) ¹⁴³. Essa relação dominante entre Oriente e Ocidente afeta em como as pessoas “não-ocidentais” e seus mundos são vistos e entendidos (YOUNG, 2003, p. 2)

Muthuraj Swamy destaca dois importantes aspectos da abordagem pós-colonial: saber e poder. Essas duas ferramentas foram usadas como um fundamento da autoridade colonial sob as colônias. Essa relação entre poder e saber é explorada por Michel Foucault que conclui que os exercícios de poder constroem o saber e a realidade. Segundo Foucault, o poder produz a realidade, produz o domínio dos objetos e rituais da verdade (1991, p. 194). A produção do saber através da linguagem é feita pelo discurso, e qualquer discurso produz uma prática: “a prática discursiva – a prática de produzir significados. Desde de que todas as práticas implicam sentidos, todas as práticas têm um aspecto discursivo. Sendo assim, o discurso entra e influencia todas as práticas sociais” (HALL, 1992, p. 291).

Discurso, saber e poder estão extremamente conectados com a colonialidade. “O conceito de colonialidade não se restringe ao poder, mas está presente nos âmbitos do saber e do ser também. A matriz colonial do poder é uma estrutura complexa com níveis entrelaçados potencializando o lado obscuro da modernidade” (CUNHA, 2017, p. 69). Conhecer o ‘outro’ foi um meio de dominação, um meio que fez os povos colonizados conhecerem a si mesmo como subordinados à Europa. “Esse conhecimento o qual foi produzido

¹⁴³ Texto original: “postcolonialism offers a language of and for those who have no place, who seem not to belong, of those whose knowledges and histories are not allowed to count” (YOUNG, 2009, p. 12)

pelos ocidentais sobre os territórios colonizados é o primeiro fator para ser avaliado e criticado no pós-colonialismo, por causa da sua associação com o poder e o imperialismo” (SWAMY, 2017, p. 80). Para Hall, Foucault diria que o discurso ou saber do “Ocidente sobre o resto” é profundamente implicado com a prática de como o Ocidente lida e se comporta frente ao resto (HALL, 1992, p. 291).

4.1.1 Orientalismo e suas histórias...

Antes de começar nossa discussão sobre diálogo inter-religioso e o encontro entre Ocidente e Oriente é importante entender a história sobre os estudos do Oriente, o que é chamado de Orientalismo. Entretanto, o que é Orientalismo? Primeiro ponto para ser destacado é que o Orientalismo não tem apenas um único significado.

Para ter certeza, o orientalismo não se constitui como um assunto fixo, simples ou unificado, e não manifesta o autoconsciente [...] não é um fenômeno isolado, um monólito fechado, mas se mostrará ligado e interligado com diversos processos intelectuais e históricos mais amplos (CLARKE, 2003, p. 9-11).¹⁴⁴

Diferentes pesquisadores têm diversas visões sobre a origem do Orientalismo. Alguns acadêmicos pensam talvez tenha tido o início na Antiga Grécia, outros nos decretos do Concílio de Viena (1311-12), outros na invasão de Bonaparte ao Egito (1798) e mais recentemente, outros pensam que o surgimento do Orientalismo começou com o Imperialismo Europeu (IRWIN, 2007, p. 9). O foco desse capítulo é a visão moderna do conceito de Orientalismo e sua relação com a religião. “O papel do colonialismo (e geralmente dos interesses econômicos e políticos) no nascimento do Orientalismo diminui para a insignificância comparado ao papel da religião”(APP, 2010, p. xii).¹⁴⁵

O orientalismo acadêmico pré-moderno se originou nos estudos Bíblicos. Edward Said escreveu em seu livro “Orientalism” (1979) que no século dezoito o que impulsionou os estudos do Oriente foi a revolução dos estudos bíblicos. O estudo das linguagens

¹⁴⁴ Texto original: “To be sure orientalism does not constitute a fixed, simple, or unified subject, and it does not manifest the self-conscious [...] is not an isolated phenomenon, a closed monolith, but will be shown to be bound up with and to intertwine with a number of other, wider intellectual and historical processes.” (CLARKE, 2003, p. 9-11)

¹⁴⁵ Texto original: “The role of colonialism (and generally of economic and political interests) in the birth of Orientalism dwindles to insignificance compared to the role of religion” (APP, 2010, p. xii).

bíblicas como hebreu e outras línguas relacionadas à Bíblia (aramaico, siríaco, árabe, persa). Então, a moderna forma de Orientalismo é sucessora desse pré-moderno orientalismo que é engajado com o estudo das línguas e textos

Esse Orientalismo acadêmico pré-moderno era geralmente uma serva de estudos bíblicos e teologia - o que explica seu foco quase exclusivo em regiões, línguas e religiões que desempenham um papel no Antigo e no Novo Testamento. Estudos de textos orientais e línguas além da região "bíblica" geralmente - embora não exclusivamente - ocorreram no contexto de missões cristãs (APP, 2010, p. xii)¹⁴⁶

A obra mais famosa sobre Orientalismo foi escrita por Edward Said: “Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente” (1990). Um dos principais temas abordados nessa obra é o estudo do Oriente como um outro ontológico (SAID, 1990, p. 14), construído a partir de conceitos europeus que se perpetuaram e criaram uma imagem fixa do que seria esse “Oriente”. Compreender a construção do Oriente para os estudos do diálogo inter-religioso se torna uma tarefa delicada e importante.

Nicholson (2016) diz que as qualidades ditas do Ocidente foram invertidas no Oriente. “Por exemplo, enquanto os ocidentais eram vistos como práticos, viris, materialistas, e agressivos, os orientais foram descritos como pouco práticos, femininos, espirituais e passivos.” (NICHOLSON, 2016, p. 125). O Oriente passa a ser representado a partir de categorias ocidentais. Por tanto, Said diz:

O orientalismo pode ser discutido e analisado com a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAID, 1990, p. 15)

Essa relação acaba se dando na forma de dominação e poder, dada a hegemonia do Ocidente sobre o que é considerado conhecimento. As imagens construídas do Oriente prevalecem até hoje no Ocidente, sendo perpetuados por filmes, livros, estudos acadêmicos, mídias que estereotiparam de inúmeras maneiras o Oriente. “O Oriente não é um fato

¹⁴⁶ Texto original: “Such premodern academic Orientalism was generally a handmaiden of Bible studies and theology—which explains its almost exclusive focus on regions, languages, and religions that play a role in the Old and New Testaments. Studies of Oriental texts and languages beyond the “biblical” region usually—though not exclusively—occurred in the context of Christian missions” (APP, 2010, p. xii)

inerte da natureza” (SAID, 1990, p. 16). Essencializar o Oriente foi uma estratégia para subjugar a cultura oriental frente a cultura ocidental, tida como a racional, pragmática.

É necessário destacar três pontos sobre a teoria do Orientalismo de Said: i) para Said, Orientalista é “qualquer um que dê aulas, escreva, pesquise sobre o Oriente – e isso é válido seja a pessoa antropóloga, socióloga, historiadora ou filóloga” (1990, p. 14); ii) “O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre “o Oriente” e (a maior parte do tempo) “o Ocidente.” (1990, p. 14); iii) “Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (1990, p. 15)

Para Richard King, esses três elementos estão inter-relacionados, embora Said nunca os tenha realmente clarificado a natureza dessa relação. Dessa maneira, sua obra aponta para uma cumplicidade entre o academicismo ocidental sobre a natureza do “Oriente” e a agenda política hegemônica do imperialismo ocidental. King destaca que é influência do trabalho de Said que o termo “Orientalismo” tem uma conotação pejorativa, denotando a manipulação colonial do Oriente em geral (KING, 2001, p. 83).

O trabalho de Said abriu a discussão sobre a relação entre Ocidente e Oriente (focando no Oriente-Médio). Sua obra foi traduzida para mais de trinta línguas, embora há muitos críticos argumentam que Said reduziu a complexidade do Orientalismo para uma agenda monolítica. J.J. Clarke diz que o Orientalismo tem os dois lados, positivo e negativo:

O orientalismo, argumentarei, não pode simplesmente ser identificado com a ideologia imperialista dominante, pois no contexto ocidental representa um contra-movimento, uma enteléquia subversiva, embora não seja uma organização ou uma consciência unificada, de várias maneiras tendeu a subverter em vez de confirmar as estruturas discursivas do poder imperial (CLARKE, 2003, p. 9)¹⁴⁷

Urs App, em seu livro “The Birth of Orientalism” (2010), diz que “esse novo ou “moderno” orientalismo foi preparado por um interesse crescente na Índia como o berço da civilização, um interesse que foi promovido por Voltaire em sua tentativa de denegrir a

¹⁴⁷ Texto original: “Orientalism, I shall argue, cannot simply be identified with the ruling imperialist ideology, for in the Western context it represents a counter-movement, a subversive entelechy, albeit not a unified or consciously organized one, which in various ways has often tended to subvert rather than to confirm the discursive structures of imperial power” (CLARKE, 2003, p. 9)

Bíblia e desestabilizar o cristianismo "(APP, 2010, p. Xii) ¹⁴⁸. Com o descobrimento de novos lugar e de novos textos sagrados após o encontro com as Américas e a abertura da rota para Índia, a autoridade da Bíblia enfrentou novos desafios, como destaca App (2010, p. 3) quando diz que era difícil estabelecer uma conexão entre, até então, pessoas e animais desconhecidos e a Arca de Noé. Igualmente difícil de conceber foi eram os anais chineses de bambu, que levou o século dezessete a uma consternação pois havia sido publicado que era tão antigo, ou até mesmo mais antigo, que a dilúvio de Noé.

Então, há ambivalências na obra de Said que devem ser revistas. King aponta que Said evitou os problemas da sua própria posição frente ao Oriente, recusando-se a delinear uma concepção alternativa do Oriente, mas ele deixa claro, a partir de sua visão e valores, que ele tem uma posição, embora não sistematizada (KING, 2001, p. 85). Inspirado em Aijaz Ahmed, King diz que "a vaga análise foucaultiana de Said é destrutiva de antigos regimes, em vez de construtiva de novos regimes "(KING, 2001, p. 85; AHMAD, 2000, p. 146).¹⁴⁹

Alguns acadêmicos têm sugerido que a obra de Said enfatizou muito a passividade do colonizado e não discutiu as estratégias que as pessoas do Oriente usaram para criar suas próprias respostas e imagens positivas usando conceitos Orientalistas. King nos dá alguns exemplos dessa resistência: i) o conceito de "hibridismo" proposto por Homi Bhabha, que mostra que os discursos coloniais são ambivalentes e não suscetíveis a uma agenda monolítica. "Para Bhabha, o discurso principal é apropriado pelo nativo, cuja agência reflete a resistência cultural na forma de mimetismo e paródia da autoridade colonial "(KING, 2001, p. 86)¹⁵⁰; ii) "Os reformadores sikhs na década de 1920 aceitaram os estereótipos orientalistas do sikh, e ainda os usaram para criar um movimento de massa em oposição ao colonialismo britânico "(KING, 2001, p. 86). ¹⁵¹; iii) os reformadores hindus utilizaram pressupostos da "espiritualidade" hindu e desenvolveram um nacionalismo

¹⁴⁸ Texto original: "This new or "modern" Orientalism was prepared by a growing interest in India as the cradle of civilization, an interest that was promoted by Voltaire in his quest to denigrate the Bible and destabilize Christianity" (APP, 2010, p. xii)

¹⁴⁹ Texto original: "Said's half-hearted Foucauldian analysis is destructive of old regimes rather than constructive of new ones" (KING, 2001, p. 85; AHMAD, 2000, P. 146)."

¹⁵⁰ Texto original: "For Bhabha the master discourse is appropriated by the native whose agency reflects cultural resistance in the form of the mimicry and parody of colonial authority" (KING, 2001, p. 86)

¹⁵¹ Texto original: "Sikh reformers in the 1920s accepted Orientalist stereotypes of the Sikh, and yet used them to create a mass movement in opposition to British colonialism" (KING, 2001, p. 86)

hindu anti-colonial, nomes como Rammohun Roy, Dayananda Saraswati, Swami Vivekananda and Mohandas K. Gandhi (KING, 2001, p. 86).

Da mesma forma, Said não trabalhou na “tradição Orientalista simpática e não-reducionista” (CLIFFORD, 1988, p. 201). “Richard Fox refere-se a essa vertente como 'orientalismo afirmativo' e tem em mente que os apologistas ocidentais da cultura indiana, como a teosofista Annie Besant; a convertida ao hinduísmo, irmã Nivedita; Leon Tolstoy, o apóstolo da não-violência Leo Tolstoy” (KING, 2001, p. 86)¹⁵².

Orientalismo é um campo de estudo complexo e ambivalente. Orientalismo pode ser usado para dominar tanto quanto para subverter.

É essa ambivalência que faz com que as fronteiras da "posicionalidade" colonial - a divisão do eu / outro - e a questão do poder colonial - a diferenciação do colonizador / colonizado - sejam diferentes da dialética senhor / escravo hegeliana ou da projeção fenomenológica da alteridade. (BHABHA, 1985, p. 149)¹⁵³

4.1.2 Religião como uma construção do Ocidente: O místico Oriente

O pós-colonialismo desafia as formas de saber e poder Ocidentais propondo novas alternativas que podem desestabilizar o centro. O Ocidente reduziu e interpretou o Oriente com suas próprias lentes colonizadoras. Uma dessas lentes foi a noção de religião desenvolvida pela sociedade Ocidental cristã, que foi moldada pelo Iluminismo Europeu (SWAMY, 2017, p. 81).

Muthuraj Swamy pesquisou no contexto indiano os processos de religião e colonialismo, tentando entender as nuances envolvidas nas noções de religião(ões) e identidades religiosas fixas, e desconstruindo essas noções. Existem duas dimensões nesse campo que são importantes: i) a ideia de “religião” é enraizada no cristianismo ocidental o qual foi desenvolvido no contexto helênico. Então, quando alguém diz Hinduísmo, Budismo,

¹⁵² Texto original: “Richard Fox refers to this strand as ‘affirmative Orientalism’ and has in mind such Western apologists for Indian culture as the Theosophist Annie Besant, Hindu convert Sister Nivedita, an apostle of non-violence Leo Tolstoy” (KING, 2001, p. 86).

¹⁵³ Texto original: It is this ambivalence that makes the boundaries of colonial "positionality" - the division of self/other-and the question of colonial power the differentiation of colonizer/colonized-different from both the Hegelian master/slave dialectic or the phenomenological projection of Otherness (BHABHA, 1985, p. 149)

Taoísmo, é basicamente a ideia de religião advinda do contexto ocidental cristão; ii) a construção da religião como um sistema separado ou unido na sociedade (SWAMY, 2017, p. 81). Essa noção veio com o Iluminismo Europeu, quando a religião se tornou separada dos assuntos políticos. Para Swamy, essa noção de religião é “um moderno mito criado durante o Iluminismo Europeu¹⁵⁴” (2017, p. 81).

Richard King, S.N. Balagangadhara, Muthuraj Swamy e outros mostram que o conceito de religião mudou após o cristianismo. Para Cícero, filósofo Romano de dois milênios atrás, o entendimento de religião era seguir rituais dos seus antepassados e ser considerado supersticioso. King diz que se *religio* é primeiramente sobre a continuidade da tradição de seus ancestrais, então, claramente, o termo denota claramente um contexto inerentemente pluralista. “Nunca pode haver uma religião, pois há uma variedade de diferentes grupos sociais e étnicos com tradições e histórias próprias” (KING, 2001, p. 36).¹⁵⁵ Balagangadhara acreditava que: “Tolerância de diferentes tradições, 'respeito' pela tradição demonstrada na prática pela tradição do outro onde e quando necessário, parece caracterizar a *religio* romana” (1994, p. 36).¹⁵⁶

O conceito de religião começou a mudar no início do cristianismo com Lactantius, teólogo que viveu no século terceiro, que discordava com Cícero e disse que “*religio* é a adoração do verdadeiro; superstição do falso [...] religião é tirada do vínculo da piedade [...] eles são supersticiosos que adoram a muitos e falsos deuses; mas nós, que suplicamos o único Deus verdadeiro, somos religiosos”¹⁵⁷. Para King, essa transformação cristã da *religio*

funcionava não apenas para capturar autoridade para os cristãos na sociedade romana, mas também para excluir certos grupos da mesma consideração. Aqueles que não se curvaram diante da Deidade Toda-Poderosa e Suprema, adorando outros deuses, foram agora "alterados" como pagãos (pagãos: "idiotas da aldeia") e supersticiosos. A redefinição da religião também serviu para estabelecer o exclusivismo monoteísta do

¹⁵⁴ Texto original: ““a modern myth created during the European Enlightenment” (SWAMY, 2017, p. 81)

¹⁵⁵ Texto original: “There can never be one religio since there are a variety of different social and ethnic groups with traditions and histories of their own” (KING, 2001, p. 36).

¹⁵⁶ Texto original: “Tolerance of different traditions, ‘respect’ for tradition demonstrated actually by practicing the tradition of the other where and when necessary, appear to characterize the Roman religio” (1994, p. 36).

¹⁵⁷ Texto original: “religio is a worship of the true; superstition of the false [...] religion is taken from the bond of piety [...] they are superstitious who worship many and false gods; but we, who supplicated the one true God, are religious” (LACTANTIUS in BALAGANGADHARA, 1994, p. 242).

cristianismo como o paradigma normativo para entender o que é uma religião. (KING, 2001, p. 36)¹⁵⁸

Essa mudança de paradigma se tornou forte quando o cristianismo recebeu o reconhecimento e suporte do Estado nos tempos do Império Constantino. E “serviu para estabelecer o exclusivismo monoteísta do cristianismo como o paradigma normativo para a compreensão do que é religião.”¹⁵⁹ Esse entendimento da religião nas linhas de falso-verdadeiro “tem sido em grande parte resultado da influência do cristianismo ocidental através do colonialismo ”(SWAMY, 2017, p. 83)¹⁶⁰.

Outro importante ponto nessa construção ocidental da noção de religião foi durante o Iluminismo Europeu, quando o moderno mito de separação do religioso-secular foi criado. Alguns aspectos da cultura ocidental é orientada por essa noção moderna de religião do campo acadêmico: i) viés literário - a importância do texto e da abordagem individual que a Reforma trouxe até aquela época ; ii) o desenvolvimento da ciência e do pensamento racional; iii) o surgimento do humanismo e do secularismo - quebrado com a tradição - “dos estudos religiosos como uma disciplina secular separada, distinguível da teologia” (KING, 2001, p. 43); iv) eurocentrismo.

O conceito ocidental de religião se tornou uma poderosa categoria entre o mundo não-europeu através do colonialismo e das formas dos saberes ocidentais. Os orientalistas aplicavam suas categorias (as quais consideravam superiores) para compreender e categorizar os colonizados. A categoria ocidental de religião ajudou os colonizadores a aplicarem suas noções de religião nas culturas e tradições nas colônias (SWAMY, 2017, p. 86).

Swamy observou que os maiores aspectos do discurso orientalismo é que o conhecimento, os saberes, do Ocidente são superiores, mais racionais, científicos e objetivos, enquanto os saberes Orientais são considerados irracionais, supersticiosos, não-científicos, subjetivos, místicos. “A negação da racionalidade ao Outro tem sido uma estratégia comum

¹⁵⁸ Texto original: “functioned not only to capture authority for Christians in Roman society but also to exclude certain groups from equal consideration. Those who did not bow down to the Almighty and Supreme Deity, worshipping other gods, were now ‘alterized’ as pagan (paganus: ‘village idiot’) and superstitious. The redefining of religio also served to establish the monotheistic exclusivism of Christianity as the normative paradigm for understanding what a religion is.” (KING, 2001, p. 36)

¹⁵⁹ Texto original: “served to establish the monotheistic exclusivism of Christianity as the normative paradigm for understanding what religion is” (KING, 2001, p. 37).

¹⁶⁰ Texto original: has largely been a result of the influence of Western Christianity through colonialism” (SWAMY, 2017, p. 83)

para subordinar o Outro ao longo da história da humanidade e não é, por extensão da imaginação, apenas um fenômeno ocidental ” (KING, 2001, p. 26)¹⁶¹. O Oriente é visto como o “complemento negativo do Ocidente, a consorte inferior e passiva ao controle masculino do Ocidente, uma cultura caracterizada pela emoção, feminino, fraqueza, contrastando com o racional, com a força masculina do seu outro Ocidental (CLARKE, 2003, p. 4)¹⁶². Se o Oriente é visto como místico, então, ele é visto como irracional. “O místico se tornou uma construção a qual é diretamente oposta ao pensamento racional. De fato, como foi visto, para Kant “o místico” é a morte da filosofia” (KING, 2001, p. 32) ¹⁶³. Para Homi Bhabha esse tipo de estereótipo é uma ferramenta no processo de colonização:

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhante – o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura [...] O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2013, P. 131)

Esse essencialismo sobre o Oriente como feminino, intuitivo, e do Ocidente como masculino, racional, cria a mensagem romântica do “casamento entre Oriente e Ocidente”, utilizado por Griffiths, incluindo o título de um dos seus livros e considerado a sua segunda biografia. Esse arquétipo da mutualidade e opostos complementares é tido como uma vida em equilíbrio, como um casamento místico (CLARKE, 2003, p. 4). Grace Jantzen faz uma observação a respeito da história do Misticismo:

quando filósofos e teólogos fazem referência ao misticismo como monismo, eles também frequentemente se referem às imagens sexuais usadas pelos místicos para descrever a união de Deus e da alma; e levar este imaginário sexual a implicar na perda completa do eu, a submersão da alma em Deus ... Quando esta interpretação ... é acoplada com o fato de que a alma é sempre considerada de feminina e Deus como masculino, é difícil resistir à ideia de que teólogos e filósofos, predominantemente

¹⁶¹ Texto original: “The denial of rationality to the Other has been a common strategy in subordinating the Other throughout human history and is by no stretch of the imagination simply a Western phenomenon” (KING, 2001, p. 26)

¹⁶² Texto original: “as the negative complement of the West, a passive inferior consort to the controlling masculine West, a culture characterized by emotional, feminine weakness, contrasted with the rational, male strength of its Western other” (CLARKE, 2003, p. 4).

¹⁶³ Texto original: “The mystical’ becomes constructed as that which is directly opposed to rational thought. In fact, as we have seen, for Kant ‘the mystical’ is the death of philosophy” KING, 2001, p. 32)

masculinos, tenham visto a sexualidade precisamente em termos da submersão da mulher, sua perda de nome e de si e qualquer poder próprio como consequência de sua união com o homem. (1990, p. 166)¹⁶⁴

Esse estereótipo que os colonizadores ocidentais, teólogos, missionários, acadêmicos atribuíram ao Oriente deixa a relação de poder clara. O Oriente como místico, feminino, é embebedado no pensamento patriarcal ocidental e no domínio masculino sobre o feminino: Homem-Occidente: racional, dominador, conquistador, colonizador, forte. Mulher-Oriente: irracional, submissa, dominada, conquistada, colonizada, fraca, mística. É impossível negar a influência da teologia cristã patriarcal nessa perspectiva, que já coloca a mulher no espaço do Outro, do Segundo Sexo. O Ocidente – em todas as esferas da sociedade – sempre foi patriarcal. Portanto, é importante rever e subverter essa relação estereotipada e colonial do Oriente e Ocidente. Por essa razão é importante a crítica pós-colonial sobre a temática de identidade, gênero e feminismo. Para Gayatri Spivak

É bem conhecido que a noção do feminino (mais do que a do subalterno do imperialismo) foi usada de maneira semelhante na crítica desconstrucionista e em certas variedades da crítica feminista. No caso anterior, uma imagem da “mulher” está em questão – uma imagem cuja predicação mínima como algo interdeminado já está disponível para a tradição falocêntrica [...] No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado [...] É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (2010, p. 65-67)

4.1.3 O romantismo e a Índia: a poesia inglesa

Como já descrito brevemente sobre os tipos de orientalismo, aqui ressaltaremos o aspecto romântico do orientalismo, no qual, poetas e filósofos desfrutaram de estudos orientais para compor poemas e pensamentos. J.J. Clarke faz um estudo em sua obra

¹⁶⁴ Texto original: “when philosophers and theologians make reference to mysticism as monism they also frequently refer to the sexual imagery used by mystics to describe the union of God and the soul; and take this sexual imagery to imply the complete loss of self, the submergence of the soul in God ... When this interpretation ... is coupled with the fact that the soul is always spoken of as feminine and God as masculine, it is hard to resist the idea that theologians and philosophers, predominantly male, have seen sexuality precisely in terms of the submergence of the female, her loss of name and self and any power of her own as a consequence of her union with the male.” (1990, p. 166)

“*Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*” (2003) sobre a Índia e a era do Romantismo.

Com as traduções dos grandes clássicos indianos, como a primeira tradução do sânscrito para inglês do poema épico *Bhagavad-Gita*, feita por Charles Wilkins (1749-1836) e a obra de Thomas Colebrooke (1765-1837), cujos Ensaios sobre a Religião e a Filosofia dos Hindus (*Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*) introduziram o público em muitas facetas até então desconhecidas da cultura indiana e foram amplamente lidos no século XIX (CLARKE, 2003, p. 59).

As explorações aos grandes clássicos indianos e as novas traduções de textos em sânscrito influenciaram, evidentemente, a literatura inglesa daquele tempo, provendo importantes fontes alternativas das imagens na tentativa do romantismo minar o classicismo do século dezoito (CLARKE, 2003, p. 59). William Jones, que era tão famoso na Inglaterra por sua poesia quanto por sua erudição indiana, era muito admirado pelos poetas do Lago (Lake poets)¹⁶⁵, e os trabalhos de Shelley, Wordsworth, Southey, Byron e De Quincey mostram evidências da influência oriental. Os escritos de Coleridge, cujo pensamento era muito devoto aos filósofos idealistas alemães, contêm um número considerável de referências a figuras e temas míticos indianos (CLARKE, 2003, p. 59).

Para Clarke, nessa visão romântica da Índia havia idealização e distorção, e uma construção de um paraíso idílico (2003, p. 60), onde, como um historiador coloca: “a natureza se entrelaça com o amor; a emoção e o objeto são inseparáveis, cada um inclui um ao outro. A Índia era apenas uma dourada inocência, a inocência da infância”¹⁶⁶ (WILLSON, 1964, p. 89). Dentro desse contexto romântico as polaridades entre Oriente e Ocidente se manifestaram em arquétipos míticos como opostos complementares, uma visão que elevava o Oriente em certos aspectos, mas também menosprezada em outros. Para alguns pensadores, essa dualidade traria a mensagem romântica do “casamento do Oriente com o Ocidente”, e a busca da unidade última do espírito humano, que pela era moderna

¹⁶⁵ Lake poets era o nome que davam aos poetas ingleses William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, e Robert Southey, que viviam no inglês Lake District de Cumberland e Westmorland no início do século dezenove.

¹⁶⁶ Texto original: “nature is entwined with love; the emotion and the object are inseparable, each includes the other. In India there was a pure golden innocence, the innocence of childhood” (Willson 1964:89).

“racional e ocidental” (mente ética, positivista e prática) se distanciou da mente oriental (vida interior, pensamento intuitivo, subjetividade).

Essa tendência “romântica” do Oriente, levou a uma falsa representação simplista e sistemática do Oriente, não apenas em relação às suas ideias e filosofias, mas também no quesito das realidades sociais e políticas. Para Clarke a tendência romântica está claramente presente no discurso orientalista ao longo de toda sua história, e não nos fornece uma explicação plenamente satisfatória. Esse processo de “romantização” do Oriente no início do Orientalismo, ainda influencia os dias atuais, como por exemplo, a relutância no mundo acadêmico de levar o pensamento asiático tradicional a sério (CLARKE, 2003, p. 5). Para alguns, ao que parece, o Oriente ainda consiste em uma entidade associada a temas ocultistas e obscuros, espaço da inconsciência e dos impulsos irracionais de uma cultura que reprime a fé em nome do racionalismo. Outros ainda pensam que o Oriente como uma extravagância exótica advinda do movimento da Nova Era. (CLARKE, 2003, p. 5-6). O pensamento oriental ainda é silenciado e ignorado pelos historiadores do pensamento e filosofia.

Mesmo em tempos caracterizados pela globalização da cultura, ainda existe um eurocentrismo endêmico, uma relutância persistente em aceitar que o Ocidente poderia ter emprestado qualquer coisa de significância do Oriente, ou ver o lugar do pensamento oriental dentro da tradição ocidental como muito mais do que uma manifestação recente, evanescente e intelectualmente leve, na melhor das hipóteses apenas uma parte trivial de uma reação contra o mundo moderno. (CLARKE, 2003, p. 5)¹⁶⁷

4.1.4 Griffiths e o “Casamento do Oriente com o Ocidente”

Bede Griffiths é influenciado por esse movimento, pois a leitura dos poetas românticos perpassa toda sua experiência mística com a natureza e posteriormente com a religião. No momento de seu conflito entre razão e não-razão, e sua integração da poesia com o pensamento filosófico (conforme descrito no capítulo 2), desejou continuar a

¹⁶⁷ Texto original: “Even in times characterised by the globalisation of culture there still remains an endemic Eurocentrism, a persistent reluctance to accept that the West could ever have borrowed anything of significance from the East, or to see the place of Eastern thought within the Western tradition as much more than a recent manifestation, evanescent and intellectually lightweight, at best only a trivial part of a wider reaction against the modern world.” (CLARKE, 2003, p. 5)

experiência de Deus na natureza, sendo assim volta-se ainda mais aos poetas românticos, especialmente Wordsworth, Keats e Coleridge. Com isso, articula uma estrutura racional para apoiar sua busca espiritual e sua crítica à cultura ocidental. Desenvolve assim, suas próprias ideias quanto ao papel da razão e imaginação (TRAPNELL, 1993, p. 92), ele escreve:

Eu considerei que o "pensar" era a doença da qual todos nós estávamos sofrendo, de modo que éramos incapazes de qualquer ação espontânea ou criativa. A mente se movia continuamente sobre si mesma, de modo que era incapaz de fazer contato com a realidade. Eu estava preparado para dizer com Keats: "O por uma vida de sensações e não de pensamentos". Eu senti que foi através da sensação, e não através do pensamento, que fiz contato com a realidade, e que era a imaginação e não a razão, que era a única potência capaz de interpretar a sensação e revelar seu significado. , assim como Wordsworth e Coleridge fizeram, como a aptidão da verdade; foi o meio pelo qual a realidade foi feita presente à mente (1980, p. 35)

Um dos filósofos, também poeta, importantes para a trajetória de Griffiths, e que este o cita na sua primeira autobiografia foi Samuel Taylor Coleridge, devido à sua influência duradoura sobre o entendimento de Griffiths a respeito dos meios para se conhecer a verdade e especialmente no ponto da imaginação. Nos escritos filosóficos de Coleridge, Griffiths encontrou um modelo para lidar com os dualismos presentes no pensamento ocidental: imaginação e razão (TRAPNELL, 1993, p. 95). Em Coleridge é possível notar a influência dos filósofos idealistas alemães, e seus escritos contêm um número considerável de referência a figuras míticas e temas indianos (CLARKE, 2003, p. 66).

Griffiths é criticado por ter uma visão excessivamente "romântica" do Oriente, mas o "retorno ao Oriente" de Griffiths deve ser entendido em termos de seu profundo senso do sagrado que ele discerniu em seu meio indiano. Esse sagrado, acreditava Griffiths, havia sido perdido no Ocidente industrializado, devido ao fato de que as "religiões semíticas" veem Deus como separado e "acima" da natureza, enquanto que nas "religiões orientais" o Absoluto ou o Último é considerado intimamente presente 'em' toda a criação. Além disso, ele acreditava que os estilos de vida ocidentais estavam repletos de consumismo materialista, ao lado do autoritarismo e do legalismo das instituições eclesiais, e do crescente "frenesi tecnológico". Essa forma de Orientalismo romântico o influenciou, o que ficou evidente em suas obras, especialmente o livro intitulado: "*Casamento do Oriente com o Ocidente: Hinduísmo e Cristianismo*" (2000)

O equilíbrio só poderá restabelecer-se quando houver um encontro entre Oriente e Ocidente. Esse encontro precisa realizar-se no nível mais

profundo da consciência humana, sendo essencialmente um encontro entre as duas dimensões fundamentais da natureza humana: masculina e feminina – o poder mental masculino, racional, ativo, dominador e o poder feminino, intuitivo, passivo, receptivo. Naturalmente, essas duas dimensões existem em todo ser humano e em todos os povos e raças. Mas nos últimos dois mil anos, chegando ao auge no século XX, a mente masculina e racional passou gradativamente a dominar a Europa Ocidental e agora espalhou sua influência em todo o mundo (GRIFFITHS, 2000, p. 131).

A crítica a Griffiths é ambígua, pois ao mesmo tempo em que ele critica o Ocidente e seu modo de ser, estereotipa o Oriente baseados na negação do Ocidente. E, claro, parte desse estereótipo do Oriente como místico, passivo e feminino tem sua parcela de um patriarcalismo estrutural da cultura ocidental e religião cristã, como já mencionado em Grace Jantzen. E enquanto isso ocorre, Griffiths critica também o patriarcalismo que silenciou e excluiu as mulheres e a visão das mulheres na Igreja. Portanto, entendemos que Griffiths era um homem de seu tempo – com suas limitações - e a frente dele – criticando o cristianismo tradicional em diversos aspectos - , ambíguo e complexo, como todos nós.

O cristianismo não terá condições de crescer como religião em nossos dias, se ele não abandonar sua cultura ocidental com sua predisposição masculina racional e se não reaprender a enxergar com a visão feminina intuitiva do Oriente. A supressão das mulheres na Igreja é apenas um dos muitos sinais dessa dominação masculina (GRIFFITHS, 2000, p. 173)

Quando o homem se recusa a aceitar o aspecto feminino em si mesmo, ele despreza e explora a mulher e exalta a razão sobre a intuição, a ciência sobre a arte, o homem sobre a natureza, as raças brancas[...]sobre os povos de cor [...]. Esse foi o curso da civilização ocidental seguiu no decorrer dos últimos anos. Agora estamos despertando para o lugar da mulher na sociedade, [...] para o valor da arte e da intuição e para o lugar dos povos de cor da civilização do mundo (GRIFFITHS, 2000, p. 143)

Todo esse pensamento romântico também é influência da psicanálise junguiana, que veremos a seguir, entretanto, a crítica que Griffiths faz a adoração à razão ocidental é muito crucial para sua teologia. Griffiths acreditava que o domínio da ciência e da razão e a supressão da arte e da imaginação provocou um desequilíbrio na cultura ocidental (2000, p. 143). Griffiths, como ele mesmo diz, encontrou o “outro lado de sua alma” na Índia. E suas crises entre razão e intuição, que o acompanharam desde cedo, refletiram em sua teologia, principalmente nesse conceito de Ocidente como racional e Oriente como intuitivo. Ele não rejeitava totalmente a cultura, conhecimento e herança ocidental, mas acreditava que era necessário um outro modo de ser no mundo, o qual ele encontrou no Oriente. Outro ponto que é necessário ser destacado é que por mais que Griffiths tenha sido um intelectual e conhecedor das tradições orientais, sua compreensão é limitada. Há

riquíssimas tradições escolásticas da filosofia e teologia do Vedanta e do budismo, mas durante os anos 1950 e 1960, apenas alguns escritos eram traduzidos.

É necessário reconhecer as limitações no diálogo hindu-cristão de Griffiths, para que o futuro do diálogo interfé entre as duas tradições isso não se repita mais. Não podemos mais trabalhar o diálogo hindu-cristão desconsiderando o pensamento racional indiano, e reduzindo as tradições hinduístas ao místico, mítico, irracional e considerar o cristianismo o contrário. Posteriormente, discutiremos o aspecto de um diálogo hindu-cristão pós-colonial. Griffiths construiu a ponte entre as duas tradições, mas alguns tijolos já estão gastos e já não servem mais, por isso, é importante um processo de uma crítica construtiva para que a ponte seja mantida, mas renovada pelas novas formas de pensamento da atualidade.

4.2 Bede Griffiths: um homem de seu tempo...

Compreender a construção da relação entre Ocidente e Oriente é abrir a mente para entender o ritmo da teologia de Griffiths. Bede Griffiths foi um homem de seu tempo: i) bebeu das águas doces e amargas do orientalismo, e então, através da influência do roman-tismo europeu, obteve essa visão romântica e estereotipada do Oriente; ii) teve a influência do pensamento de Carl Jung na compreensão de mundo em relação ao anima e animus, que vai refletir nas noções de Griffiths de feminino e masculino.

É necessária uma crítica construtiva de sua obra, entendendo os caminhos que pisou. Em diálogo com Catherine Cornille a questioneei como lidar com os orientalismos de Griffiths e o diálogo hindu-cristão. Sua resposta foi “Griffiths é muito influenciado pela psicologia junguiana em sua abordagem do hinduísmo. Mas podemos reconhecer isso e ainda reconhecer suas importantes contribuições para o diálogo” .

Portanto, esse tópico é para trazer novas reflexões sobre trabalho de Griffiths, afinal, como Kwok Pui-Lan afirmou: “Padre Bede tem a limitação de seu tempo e ninguém é perfeito” . Mas para compreender essas limitações e ir além delas, construindo um diálogo inter-religioso hindu-cristão relevante para o século XXI.

4.2.1 Influência junguiana na teologia de Griffiths

Ainda com a temática do livro “O casamento do Oriente com o Ocidente” (2000), tentaremos mapear algumas influências junguianas de seu pensamento. Sabe-se, conforme visto no capítulo 2, que Carl G. Jung foi um pensador que marcou o pensamento de Griffiths e sua influência é citada nas suas autobiografias e de muitos estudiosos de Griffiths. Aqui faremos apenas uma amostra breve dessa influência que se costura nas obras de Griffiths, por vezes mais nítidas, outras mais sutis e que quase passam despercebidas.

J.J. Clarke produziu uma obra intitulada “*Jung and Eastern thought: A dialogue with the Orient*” (1994) que propõe investigar a influência do pensamento oriental na teoria psicanalítica de Jung. Há uma afinidade óbvia entre o pensamento de Jung e os filósofos orientais, mesmo que Jung nunca tenha dito uma palavra sobre esse assunto, é possível traçar paralelos entre eles. Clarke ressalta alguns exemplos onde essa relação entre a filosofia oriental e Jung se entrelaçam: i) a ênfase nos escritos de Jung sobre a primazia da experiência interior e sobre a realidade do mundo psíquico; ii) sua insistência em que um certo tipo de experiência *numinosa*, em vez de credos ou fé, é a essência da religião; iii) uma busca por uma noção ampliada de individualidade que vá além dos estreitos limites do ego consciente; iv) a crença na possibilidade de auto-transformação pelos próprios esforços; v) seu esforço para superar a oposição intransigente da matéria e da mente, em particular com o conceito do arquétipo psicóide; vi) acima de tudo, a busca da inteireza baseada na interação criativa entre os opostos complementares dentro da psique. Todas essas ideias e preocupações de Jung podem estar ligadas, até certo ponto, a ideias e preocupações filosóficas e religiosas originadas na China ou na Índia (CLARKE, 1994, p. 5)

i) anima e animus

No capítulo 2 foi mostrado que após Griffiths ser introduzido ao pensamento de Carl Jung muitas coisas começaram a mudar em seu pensamento. Isso é evidente no início do livro “O casamento do Oriente com o Ocidente”, em que ele diz

As pessoas vivem do inconsciente, mas do inconsciente humano, que Jung chamou de anima, em oposição ao animus. Todo ser humano é masculino e feminino. No homem, o aspecto dominante é o masculino, o animus. Na mulher, é o aspecto feminino ou a anima. Em toda pessoa, esses dois aspectos precisam encontrar certo equilíbrio, certa harmonia. No Ocidente, hoje, porém domina o aspecto masculino, o poder da mente racional, ativa agressiva, enquanto no Oriente predomina o aspecto

feminino, o poder da mente intuitiva, passiva, simpática. O futuro do mundo depende do “casamento” dessas duas mentes, a consciente e a inconsciente, a racional e a intuitiva, a ativa e a passiva (GRIFFITHS, 2000, p. 7).

Jung assim define as características de anima e animus

a anima é volúvel, desmedida, caprichosa, descontrolada, emocional, às vezes demoniacamente intuitiva, indelicada, perversa, mentirosa, bruxa e mística. O animus, pelo contrário, é rígido, cheio de princípios, legalista, dogmático, reformador do mundo, teórico, emaranhando-se em argumentos, polêmico, despótico (JUNG, 2002, p. 128).

Examinando seus conteúdos, isto é, o material de fantasia que constitui sua fenomenologia, encontramos inúmeras conexões arcaicas e históricas, isto é, imagens de natureza arquetípica. Este fato curioso permite que tiremos conclusões referentes à "localização" de animus e anima dentro da estrutura psíquica: ambos vivem e funcionam evidentemente nas camadas mais profundas do inconsciente, em especial naquele substrato filogenético que designei por inconsciente coletivo. Essa localização explica suficientemente a sua estranheza: animus e anima trazem à consciência efêmera uma vida psíquica desconhecida, pertencente a um passado longínquo. É o espírito de nossos ancestrais desconhecidos, seu modo de pensar e sentir, seu modo de vivenciar vida e mundo, deuses e homens. A realidade destas camadas arcaicas é presumivelmente a raiz da crença em reencarnações e em lembranças de "vidas passadas" (JUNG, 2002, p. 279)

Esse conceito de anima e animus permeia a obra de Griffiths no que diz respeito ao equilíbrio entre a intuição (anima) e a razão (animus), colocando, obviamente, a questão do arquétipo do gênero também. Para Griffiths, “todo homem, como toda mulher, é a um só tempo masculino e feminino, e em cada pessoa precisa consumir-se o casamento entre masculino e feminino” (GRIFFITHS, 2000, p. 143). Para Jung é preciso “jamais deveria esquecer que o mundo existe porque os seus opostos são mantidos em equilíbrio. O racional é contrabalançado pelo irracional e aquilo que se planeja, pelo que é dado.” (JUNG, 2002, p. 103).

ii) a intuição

Outro ponto que é possível notar a influência junguiana em sua teologia é no que diz respeito a intuição (que é intrinsicamente conectada com a ideia de anima). Para Griffiths “a intuição é um conhecimento que deriva da reflexão da mente sobre si mesma, e não da observação e do experimentado” (2000, p. 133). Semelhantemente, Jung entende que a intuição se “baseia em processos inconscientes de natureza muito complexa. Por essa peculiaridade, defini a intuição como a ‘percepção via inconsciente’” (JUNG, 2002, p. 275). Entretanto, Griffiths não considera o termo “inconsciente” satisfatório, e diz

Jung nos habituou a esse conceito de um conhecimento do inconsciente que subjaz a todo conhecimento consciente. Mas esse termo é insatisfatório, pois o estado da inconsciência comporta uma espécie de consciência. Poderíamos chama-lo de “subconsciente”, mas novamente, essa palavra sugere que não se trata realmente de um estado de consciência. Poderíamos chama-lo de “subliminal”, isto é, abaixo do limiar (*limen*) de consciência. Em seu *Intuição Criativa na Arte e na Poesia*, Maritain se refere a esse conhecimento dizendo que ele está “debaixo da superfície iluminada”. A intuição não pertence à superfície iluminada da mente, mas à noite e à escuridão, ao mundo de sonhos e imagens iluminado pela luz da lua, antes de eles emergirem à consciência real (2000, p. 133)

Trapnell considera que existem semelhanças óbvias entre essa teoria da mente e aquelas oferecidas pela psicologia Ocidental, especialmente a teoria freudiana do inconsciente. Griffiths procura distinguir sua própria visão da de Freud dizendo que o inconsciente não é apenas a vasta coleção de impressões de experiências, desejos e medos reprimidos, mas é um estado ou nível real (ou “campo”) de consciência que não se abre somente sobre a gama total de impressões passadas, mas também sobre o “mistério do ser”, a realidade transcendente (2001, p. 241).

A função intuitiva é representada, na consciência, por certa atitude de expectativa, uma contemplação e penetração, mas apenas o resultado subsequente pode estabelecer o quanto foi incutido no objeto e quanto já estava nele [...]. A intuição fornece, em primeiro lugar, apenas imagens ou impressões de relações e condições que não podem ser conseguidas através de outras funções, ou só o podem após muitos rodeios. Estas imagens têm o valor de conhecimentos específicos, com grande influência sobre o agir, enquanto couber à intuição o peso maior. Neste caso, a adaptação psíquica se funda quase exclusivamente na intuição. O pensamento, o sentimento e a sensação são relativamente reprimidos, sendo a sensação a mais atingida porque, como função sensorial consciente, mais estorva a intuição. (JUNG, 1991, p. 347-378)

Griffiths resume então a intuição a um conhecimento do intelecto passivo, a uma autopercepção que envolve tanto a ação quando a reflexão, consciente e deliberada. O entendimento de ser passiva é que esta provém do mundo ao redor, das sensações corporais, dos sentimentos e das reações espontâneas. Então, dessa maneira, Griffiths acredita que a intuição não pode ser produzida, mas deve acontecer. “Mas é isso que a mente racional não consegue suportar. Ela quer controlar tudo. Ela não está preparada para ficar em silêncio, quieta, para deixar que as coisas aconteçam” (GRIFFITHS, 2000, p. 135-136). Entretanto, a passividade mencionada não é uma passividade de inércia, mas sim, uma passividade ativa, é a ação da não-ação.

Ao compreender as influências junguianas de Griffiths, embora haja outros aspectos aqui não esgotados, é possível entender os caminhos trilhados em seus escritos sobre o

Oriente e diálogo inter-religioso. É interessante notar que Griffiths bebia, refletia e absorvia o pensamento emergente de seu tempo, mostrando que para ser um intelectual e cristão é necessário estar conectado com a cultura e saberes na qual se vive. As visões do orientalismo de dos estereótipos aqui discutidos merecem as devidas críticas, entretanto, esse capítulo se chama “Além do guru: por um diálogo hindu-cristão pós-colonial”, pois então, iremos propor algumas críticas ao diálogo hindu-cristão feito até hoje e pensar novos rumos para tal diálogo.

4.3 Horizontes para um diálogo hindu-cristão pós-colonial

Gladson Jathanna abriu uma palestra em março de 2018, no Henry Martyn Institute (Hyderabad, Índia), sobre “Margens, marginalidade e diálogo inter-religioso” com a seguinte frase: “O diálogo inter-religioso é um discurso do centro”. Questionando teólogos e teólogas indianos e dalits, na minha estadia na Índia, sobre o trabalho de diálogo inter-religioso feito por Bede Griffiths, o Joseph Prabhakar Dayam ressalta um aspecto interessante: Griffiths fez o que fez porque ele podia, pelo privilégio católico. É impossível ignorar o privilégio cristão nas temáticas de diálogo inter-religioso. Inspirado pela teoria de Peggy McIntosh, Jason E. Nelson define privilégio como:

O privilégio pode ser uma mentalidade ativa de desvalorização intencional de outras visões de mundo, mas existe mais perniciosamente como uma espécie de inércia de percepções, mais comumente analogizada como a água dentro da qual um peixe nada, o peixe não sabendo que a água está lá por causa da sua própria onipresença. Consiste em suposições inquestionáveis e perguntas não formuladas, de coisas que "todos sabem" e sobre as quais "todos" concordam (2010, p. 38)¹⁶⁸

A história do diálogo inter-religioso, como um diálogo institucional, é parte da História da Teologia Cristã. Alguns acadêmicos dizem que o nascimento formal do diálogo inter-religioso no mundo foi o Parlamento Mundial de Religiões na cidade de Chicago em 1893. Após essa experiência, o desenvolvimento do diálogo inter-religioso passou pelo

¹⁶⁸ Texto original: “The privilege may be an active mindset of intentional devaluation of other worldviews, but it exists most perniciously as a sort of inertia of perceptions, most often analogized as the water within which a fish swims, the fish being unaware that the water is even there because of its very omnipresence. It consists of unquestioned assumptions and unasked questions, of things that ‘everyone knows’ and upon which ‘everyone’ is presumed to agree” (2010, p. 38)

Movimento Ecumênico Cristão, Conselho Mundial de Igrejas, Concílio do Vaticano II (SWIDLER, 2013, p. 4).¹⁶⁹.

Como Swamy escreveu: “discutir a história do diálogo é uma tarefa hercúlea, dado a extensão da literatura e o envolvimento em diversos tópicos, perspectivas e pessoas.” (2017, p. 35)¹⁷⁰. Não é o objetivo desse capítulo aprofundar todos os aspectos da história do diálogo inter-religioso, mas é importante pontuar a influência da Teologia Cristã nas categorias do diálogo inter-religioso, como os três modelos propostos na Teologia das Religiões por diversos teólogos: Exclusivismo, Inclusivismo ou Pluralismo. Conceitos que pensam a salvação no paradigma cristão. Podemos pensar também no foco nos textos, como já vimos no início do Orientalismo – essa teologização da experiência sagrada em categorias racionais.

Conforme foi trabalhado, o conceito de religião foi estabelecido pelo conhecimento Ocidental e esse significado moderno de religião(ões) influencia as relações inter-religiosas. Há dois pontos que pretendemos pensar sobre diálogo inter-religioso no contexto do Império: i) diálogo inter-religioso como uma mesa de elite; ii) identidades fixas e negociações. Esses dois pontos estão interconectados e aspiramos abrir a discussão e perguntar novas questões sobre a temática.

4.3.1 A quem se destina a mesa inter-religiosa? A identidade fixa e as elites

O primeiro ponto é: quem merece se sentar na mesa inter-religiosa? Quem melhor representa a religião em questão? A liderança? Os teólogos e teólogas? As pessoas de colarinho clerical? Catherine Cornille escreveu em seu livro “The Im-Possibility of Interreligious Dialogue” (2008) sobre as cinco condições para o diálogo inter-religioso: i) humildade: os diálogos inter-religiosos só alcançarão seus objetivos quando os participantes tiverem humildade sobre o que já sabem através da sua própria tradição religiosa e

¹⁶⁹ Para compreender melhor a história do diálogo inter-religioso, indicamos o seguinte texto: SWIDLER, Leonard. The history of inter-religious dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, p. 1-19, 2013.

¹⁷⁰ Texto original: “discussing the history of dialogue is a herculean task, given a large amount of literature on in involving many trends, perspectives and people” (2017, p. 35)

reconheçam que há sempre mais para aprender. Cornille chama isso de “humildade doutrinária”: por mais que uma doutrina ou crença verdadeira, ela nunca pode contemplar todas as facetas da verdade. A religião lida com essa verdade transcendente, que nenhuma mente ou sistema humano consegue captar em sua plenitude. (CORNILLE, 2008, p. 9-58) ; ii) comprometimento: Cornille fala sobre o comprometimento com a própria tradição é um ponto crucial para um diálogo inter-religioso, pois muitas religiões não tem essa abertura do diálogo inter-religioso (CORNILLE, 2008, p. 59–94). Para Faustino Teixeira é a dimensão que o diálogo inter-religioso deve “marcado pela autenticidade e pelo respeito à identidade de cada tradição” (TEIXEIRA, 2010); iii) interconexão: Cornille aponta que é necessário que os participantes no diálogo inter-religioso tenham a clareza que suas tradições se interconectam com outras tradições, que é preciso encontrar esse ponto de interconexão entre elas para compreender e desafiar um a outro. As religiões não podem ser comparadas, mas elas são interconectadas por essa Realidade Última (CORNILLE, 2008, p. 95–136); iv) empatia: o diálogo inter-religioso deve ser uma experiência pessoal, internalizada. Cornille compreende que ao entrar no diálogo inter-religioso é preciso muito mais que a racionalidade, mas requer uma sensibilidade dos corações para realmente aprender de outras tradições. Para Cornille o aprendizado inter-religioso é uma combinação entre afetividade e conhecimento intelectual (CORNILLE, 2008, p. 137–176); v) hospitalidade: o último ponto que Cornille destaca é a hospitalidade, ela aponta que essa virtude é o fundamento entre todos os outros, ela diz que é “a única condição suficiente para o diálogo” (2008, p. 177). Pode parecer uma condição simples, porém é desafiadora, pois é necessário estar aberto para receber os dons da verdade e discernimentos novos e diferentes, e reconhecer que a verdade é uma verdade mesmo sendo diferente da tradição pertencente e aprender, corrigir ou aperfeiçoar a própria verdade. A hospitalidade torna o diálogo empolgante, mas também ameaçador. A menos que estejamos realmente abertos a ser ameaçados, não poderemos dialogar (CORNILLE, 2008, p. 177-210).

O ponto a ser destacado nessas condições colocadas por Catherine Cornille é o comprometimento com a tradição de pertença, ela diz:

A segunda condição para o diálogo inter-religioso é o comprometimento a uma particular tradição religiosa. É esse comprometimento o qual distingue o diálogo entre religiões a partir da pura exploração pessoal dos diferentes ensinamentos para um enriquecimento espiritual. Enquanto a última é uma forma de engajamento guiada puramente pelo gosto e julgamento pessoal, a primeira envolve um sentimento de representar a tradição particular, sendo responsável por essa tradição e submetendo o

juízo de alguém a um todo maior. Falar de e para uma determinada religião desempenha um papel importante, tanto para o parceiro no diálogo como para a própria religião. Para o parceiro, ele oferece uma sensação de confiança de que não se trata apenas de opinião pessoal, mas de toda uma tradição de reflexão sobre questões religiosas importantes (CORNILLE, 2013, p.23)¹⁷¹

Aqui questionamos: qual tradição? Dentro do próprio cristianismo é possível encontrar muitas tradições debaixo desse guarda-chuva “cristão”. Em um evento formal, que tipo de cristão deve ser convidado para a mesa do diálogo inter-religioso? Como podemos definir o significado de “toda uma tradição”, pois se em uma religião é possível encontrar várias tradições? “Geralmente há diferenças internas nas crenças, doutrinas e atitudes dentro de cada religião mundial, pois cada uma tem suas culturas, seitas e denominações, com tradições e crenças únicas que nem sempre se ajustam à ortodoxia genérica ou de elite” (SWAMY, 2017, p 104).¹⁷²

Para Homi Bhabha, como vimos, as identidades não são mais construídas a partir da diferença e negação, mas sim nas negociações e articulações dessas diferenças culturais, sociais, religiosas, de gênero, sexualidade etc. E é nessas fronteiras que a identidade é formada, é nessas margens, que o espaço de troca e negociação ocorre. E é a partir da relação entre as diferenças culturais que é possível a interação cultural.

Todos os seres humanos estão em constante negociação, então, há também negociações dentro da mesma tradição, como Swamy pontuou as diferentes crenças e doutrinas na mesma religião. Na tradição cristã podemos destacar: teologias da libertação (teologia da libertação latino-americana, teologia dalit, teologia minjung, etc.), teologias negra, teologias feminista e de gênero (teologia feminista negra, teologia queer, teologia mulherista), e assim por diante. Então, é necessário questionar e re-pensar o diálogo inter-religioso formal, pois as nossas identidades são múltiplas, e as vezes até mesmo contraditórias.

¹⁷¹ Texto original: The second condition for inter-religious dialogue is commitment to a particular religious tradition. It is such commitment which distinguishes dialogue between religions from a purely personal exploration of the teachings of different religious traditions for spiritual enrichment. Whereas the latter form of engagement is guided purely by personal taste and judgment, the former involves a sense of representing a particular tradition, being accountable to that tradition and submitting one’s judgment to that of a larger whole. Speaking from and for a particular religion plays an important role, both for the partner in dialogue and for the religion itself. For the partner, it offers a sense of confidence that one is not only engaging personal opinion, but rather a whole tradition of reflection on important religious question (CORNILLE, 2013, p.23)

¹⁷² Texto original: “There are usually internal differences in beliefs, doctrines, and attitudes within each world religion, for each has its cultures, sects, and denominations, with unique traditions and beliefs which do not always conform to generic or elite orthodoxy” (SWAMY, 2017, p. 104).

Portanto, ao pensar no diálogo hindu-cristão atual é necessário considerar essas variantes identitárias que tem sido discutida nas teorias pós-coloniais.

O sujeito assume identidades diferentes em momentos diferentes, identidades que não são unificadas em torno de um "eu" coerente. Dentro de nós são identidades contraditórias. puxando em direções diferentes, de forma que nossas identificações estão continuamente sendo mudadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte, é apenas porque construímos uma história reconfortante ou uma "narrativa do eu" sobre nós mesmos (HALL; DU GAY, 1996, p. 596).¹⁷³

Kwok Pui-Lan diz em seu livro “Globalização, gênero e construção da paz” (2015) que diálogo interfé é um conceito mais assertivo do que diálogo inter-religioso. Para ela, o diálogo inter-religioso é um diálogo entre cristianismo e outras religiões, mas o diálogo interfé de um encontro de pessoas com uma fé viva dialogando. A expressão “interfé” se dá de maneira mais ampla, pois indica “que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas” (2015, p. 21). Quando saímos do ethos institucional e passamos para a complexidade da vida e as interações humanas a dinâmica do diálogo interfé se dá de uma maneira orgânica e entrelaçada. Alguns pontos são importantes para ressaltar nesse processo, como por exemplo as vozes marginais que não são ouvidas no diálogo inter-religioso institucional. “O futuro do diálogo interfé deve incluir aquelas vozes marginalizadas que não têm sido convidadas à mesa” (PUI-LAN, 2015, p. 8). Por essa razão, Kwok Pui-Lan acredita que: “O diálogo interfé se beneficiaria das intuições de estudos pós-coloniais, que questionam como o eu e o outro, o centro e a periferia, o dominador cultural e o marginalizado foram construídos” (PUI-LAN, 2015, p. 32-33).

Outro ponto destacado por Kwok Pui-Lan é a noção de hibridismo, muito influenciada pelos escritos de Jeannine H. Fletcher. “Para Fletcher, a discussão do eu e do desenvolvimento humano na teoria feminista oferece recursos úteis para a reconstrução de uma identidade mais dinâmica, fluida, que está constantemente em relação com os outros” (PUI-LAN, 2015, p. 62). Com o processo da globalização é introduzido e as noções de desterritorialização as identidades religiosas passam por adaptações e reformas.

¹⁷³ Texto original: The subject assumes different identities at different times, identities which are not unified around a coherent "self." Within us are contradictory identities. pulling in different directions, so that our identifications are continuously being shifted about. If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or "narrative of the self" about ourselves (HALL; DU GAY, 1996, p. 596)

Nesta encruzilhada (entre o local e global) onde diferentes elementos culturais se encontram, se transformam e se renovam as diferentes identidades religiosas interagem e redefinem o ethos e as cosmovisões de suas diferentes comunidades em circunstâncias e contextos nos quais as migrações locais criam identidades hifenizadas e/ou diaspóricas ancoradas em comunidades, lugares, regiões, nações, continentes e culturas outras (RIBEIRO, 2014, p.40)

Cada um de nós está em uma encruzilhada identitária. As múltiplas identidades são entrelaçadas, interseccionais, somos muitas e “por vezes, nossas múltiplas identidades podem até mesmo estar em desacordo entre si” (PUI-LAN, 2015, p. 63). Somos muitos e tecemos nossa vida entrelaçada com os nossos vários “*eus*”. Costuramos em nós as nossas experiências com as diversas linhas que encontramos durante a vida.. “Tal compreensão da identidade híbrida, que desafia o dualismo e binarismo, ajudará a sobrepujar o impasse da uniformidade e da diferença do diálogo interfé e nas teologias da religião” (PUI-LAN, 2015, p. 63). Para Pui-Lan o hibridismo favorece o diálogo interfé em três pontos

i) A identidade híbrida pode estimular conexões com membros de fora do nosso grupo; ii) A identidade híbrida leva em conta a identificação parcial de identidades sobrepostas, o que possibilita acontecer a colaboração para além das fronteiras religiosas; iii) A identidade híbrida desafia a pureza que leva em conta a dupla ou múltipla pertença religiosa (PUI-LAN, 2015, p. 62-63).

Entretanto, Pui-Lan nos alerta para o discurso de que “somos todos híbridos” pode esconder um discurso colonial, tornando invisível tal diferença hegemônica de poder. Tal visão pode gerar uma imposição de uma cultura sobre outra. Fletcher utiliza da obra de Homi Bhabha (O Local da Cultura) para pensar as dinâmicas de colonização e ambivalência do hibridismo, que pode ser utilizado para a manutenção do poder.

O diálogo inter-religioso não é um diálogo entre o cristianismo e outras religiões, mas é um encontro entre indivíduos que possuem fé viva (PUI-LAN, 2015, p. 25). Quando pensamos em diálogo inter-religioso (ou interfé) para quem estamos falando? De quem estamos falando? Muthuraj Swamy nos ajuda a compreender esse problema no diálogo inter-religioso na Índia. Por exemplo, no diálogo hindu-cristão as “tradições e religiões populares entre as pessoas marginalizadas, como os Dalit ou os povos tribais, cruzam artificialmente as categorias de diálogo e são geralmente ignoradas” (2017, p. 104)¹⁷⁴. Inclusive na teologia de Bede Griffiths essas religiosidades e os problemas sociais da questão

¹⁷⁴ Texto original: ““‘popular religions’ or traditions among marginalized people such as Dalit or Tribal which criss-cross the artificial categories of dialogue are usually ignored” (2017, p. 104).

Dalit ou das violências contra os povos tribais são silenciadas. O diálogo hindu-cristão é conduzido pela alta-casta ou tradições brahmanicas, pois a grande parte dos envolvidos nesse diálogo (mesmo vendo esses problemas) ainda acreditam que essas tradições da alta-casta são “clássicas e autorizada, na verdade é o sinônimo de “Hinduismo””: as massas são ignoradas” (SWAMY, 2017, p. 105)¹⁷⁵. E novamente o problema do Orientalismo surge na construção ocidental do Outro (colonizado), “não apenas inventando e criando o Hinduísmo, mas construindo em termos dos seus próprios preconceitos europeus e com o foco nos “altos textos” disponíveis”¹⁷⁶.

Há ambiguidades nesse ponto do “comprometimento” proposto por Cornille e outros teólogos e teólogas da religião, ou engajados na temática do diálogo inter-religioso. O propósito dessa sessão não é criticar por si só o ponto do “comprometimento com a tradição”, mas antes abrir a discussão das identidades e representações no diálogo formal a institucional, que por muitos é visto como a única forma de diálogo inter-religioso. E queremos pontuar o aspecto das elites do diálogo inter-religioso, pois, infelizmente até no diálogo inter-religioso o pensamento colonial aparece, porque toda a concepção de religião é Ocidental, com o foco em textos, com os ideais de representação-estereótipo. “A mera inclusão de algumas vozes simbólicas, sem reconsiderar fundamentalmente as pressuposições e os esquemas epistemológicos atuantes não é verdadeira diversidade” (PUI-LAN, 2015, p. 52-53).

4.3.2 Múltipla pertença religiosa: onde eu me sento à mesa?

O segundo ponto do desafio do diálogo hindu-cristão é a múltipla pertença nas bases. Múltipla pertença religiosa é um conceito Ocidental para um fenômeno que tem acontecido em toda história e cultura do mundo. A construção da religião no Ocidente está interconectada com a noção de identidade, então, a “religião ocidental” é oposta a “religião oriental”, sempre com a negação do Outro para a formação da identidade. Como já vimos,

¹⁷⁵ Texto original: “‘classical’ and authoritative, indeed synonymous with ‘Hinduism’: the masses are ignored” (SWAMY, 2017, p. 105).

¹⁷⁶ Texto original: “not only inventing and creating Hinduism, but constructing in both in terms of their own European biases and with a focus on the available ‘high texts’ (SWAMY, 2017, p. 105).

o processo de múltiplas identidades é também encontrado no diálogo intra-religioso, no qual uma mesma tradição possui inúmeras facetas, com suas próprias denominações, ritos, credos.

A ideia da múltipla pertença religiosa e conceitos relacionados a temática tem sido trabalhado por inúmeros pensadores. Uma das obras de mais destaque é “*Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity?*” de Catherine Cornille. Nessa obra, Cornille organiza textos de outros autores sobre a temática e também sintetiza a visão ocidental no primeiro capítulo, definindo como:

Indivíduos que não se sentem mais forçados a aceitar todos os aspectos da tradição sem questionar, passam a adotar uma abordagem mais fragmentada da doutrina, dos símbolos e das práticas, regidos pelo julgamento e pelo gosto pessoal. A partir daqui, é apenas um pequeno passo para a exploração e apropriação seletiva de elementos de crenças e práticas de outras religiões (CORNILLE, 2010, p. 5)¹⁷⁷

Cornille interpreta a múltipla pertença religiosa em três dimensões: i) focando na experiência da Última Realidade, onde repousam todas as tradições; ii) permanecer fiel a uma tradição embora adote elementos hermenêuticos de outra; iii) conhecimento complementar das religiões (2010, p. 3). Muthuraj Swamy trabalhou com diversas comunidades na Índia pesquisando a relação da base com o diálogo inter-religioso e as diferentes categorias. Para ele, essas três dimensões podem ser encontradas nas populações de base, mas não no nível da teologia e conceitos, e diz que é questionável o aspecto que Cornille coloca de permanecer fiel a uma tradição, pensa que é mais uma pia esperança do que o vasto contexto (2017, p. 190).

O problema das identidades fixas é que leva a consequências sérias nas relações inter-religiosas: i) falar e usar identidades religiosas fixas das pessoas em diálogo frequentemente minimiza as identidades intra-religiosas das pessoas ; ii) as identidades que cruzam fronteiras religiosas entre pessoas comuns são ignoradas; iii) a capacidade dos indivíduos de construir identidades múltiplas para si mesmos e de usá-las em suas relações com outros indivíduos é subestimada” (SWAMY, 2017, p. 107). Esse fenômeno desafia a dominação das identidades religiosas: i) as identidades intra-religiosas construídas e

¹⁷⁷ Texto original: Individuals who no longer feel compelled to accept every single aspect of the tradition without question come to adopt a more piecemeal approach to doctrine, symbols, and practices governed by personal judgement and taste. From here, it is only a small step to the exploration and selective appropriation of elements of beliefs and practice of other religions (CORNILLE, 2010, p. 5)

mantidas entre as pessoas que nem sempre aceitaram as identidades baseadas nas categorias de religiões mundiais, mas antes formulam suas identidades nos termos de um local particular e tradições pessoais com um sistema religioso (SWAMY, 2017, p. 109); ii) a manutenção das múltiplas identidades religiosas, quando a identidade religiosa é uma das muitas identidades, acontece em termos de casta, linguagem, religião, ocupação, gênero e assim por diante (SWAMY, 2017, p. 109)

Usando o conceito de Homi Bhabha, a múltipla pertença religiosa é o “entre-lugar”. O conceito de entre-lugar é relacionado com a visão e a maneira da qual grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como eles criam estratégias de empoderamento. “Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidades e postos inovadores de elaboração e contestação” (BHABHA, 2013, p. 20). Nos entre-lugares que as negociações acontecem, negociações essas que ultrapassam a lógica na negação do/a Outro/a. Nos lugares fronteira é onde as mudanças ocorrem. Para Daniel Souza “Nesta relação na fronteira, os dialogantes encontram estratégias de interação/negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistas, reconstruídas e criticadas desde a margem” (2014, p. 111).

Para Swamy, o povo da comunidade de Gramam (Índia) constroem sua própria hermenêutica da múltipla pertença religiosa, da qual não está confinada a uma única tradição religiosa, nos termos de símbolos, ritos etc (2017, p. 190). Ele diz: “Por exemplo, quando eu visitava lares Hindus, eu podia ver deidades de diferentes religiões nos seus cômodos de adoração” (2017, p. 190)¹⁷⁸

Um expoente do diálogo inter-religioso Hindu-Cristão que vivenciou de fato a múltipla pertença religiosa foi o antecessor de Bede Griffiths no Shantivanam, o padre francês Henri Le Saux, já conhecido entre nós como Swami Abhishiktananda. Abhishiktananda viveu intensamente a experiência cristã e hindu, sua experiência é além das palavras e teorias, assim como daqueles que vivem a múltipla pertença religiosa.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Texto original: For example, when I visited Hindu homes, I could see deities of different religions in their worship rooms (SWAMY, 2017, p. 190)

¹⁷⁹ Para conhecer mais sobre a experiência de dupla-pertença religiosa vivida por Swami Abhishiktananda, recomendamos a leitura da dissertação de mestrado de Lucio Valera, intitulada: Valera, L. (2007). A ponte entre as duas margens: a experiência inter-religiosa de Henri Le Saux (Abhishiktānanda), UFJF.

No diálogo inter-religioso no Ocidente esse fenômeno é relativamente novo e ainda não há espaços nas mesas de diálogos institucionais para essas vozes híbridas. Pois, quem ainda mantém a idealização da identidade religiosa fixa categoriza os que vivem a múltipla pertença como, no sentido pejorativo, sincretismo. É preciso decolonizar o diálogo inter-religioso, abrindo para vozes marginais das bases e das experiências religiosas múltiplas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REFLEXÕES PARA UM DIÁLOGO HINDU-CRISTÃO ALÉM DAS FRONTEIRAS

Nessa pesquisa tentamos trazer um histórico da relação cristianismo e hinduísmo, buscando compreender essa relação desde os tempos coloniais com os missionários católicos, entendendo assim, o contexto que essa relação é estabelecida. A missão cristã foi usada por muito tempo pelos poderes coloniais para colonizar a mente e a fé das pessoas em colonização, o que trouxe inúmeros prejuízos sociais, culturais e religiosos. Entretanto, entre os padres europeus que se encontraram em um lugar tão diverso quanto a Índia, alguns se abriram ao Mistério para além das categorias religiosas e experimentaram um novo sentido da religião, entre eles Bede Griffiths.

Apresentar a biografia de Bede Griffiths em língua portuguesa, como nos propusimos nesta pesquisa, abre maiores horizontes do diálogo hindu-cristão no Brasil. Há, no país, diversos movimentos de linha hinduístas, que, embora não muito expressivos, podem ser geradores de uma conexão dialógica entre os cristianismos e os hinduísmos.

Bede Griffiths, em sua vida, traz um fôlego novo do ir além de conceitos e símbolos, para que assim, experimentemos o Divino na vida, na poesia, em si mesmo. A teologia dele permite compreendermos o cristianismo como um movimento de diálogo, um movimento em construção, não estático, que precisa de transformações para se comunicar com seu tempo. Aí então, a necessidade das “negociações culturais”, para usar a concepção de Homi Bhabha! É preciso negociar, dialogar e se abrir a novas formas de ver e compreender a espiritualidade. Bede Griffiths esteve muito à frente de seu tempo. Para ele os

cristãos não detêm o monopólio do Sagrado; a sexualidade é vista de maneira natural; a sociedade ocidental é criticada para além do binômio capitalismo socialismo, mas como um desenvolvimento voltado para si mesmo e interesses de poderosos. Bede Griffiths criticou o desenvolvimento tecnológico, quando separado das noções do todo, não visando os prejuízos da Mãe Terra como um todo, os prejuízos da poluição, e o desenvolvimento bélico que causa destruição dos seres vivos. Ele questionou o distanciamento entre os humanos, trazendo a poesia de volta para a teologia e apontando a importância do diálogo inter-religioso para a construção de uma cultura de paz. Estas e outras contribuições do autor aqui trabalhadas, cumprem, em certo sentido, uma parte dos objetivos da pesquisa.

Entretanto, mesmo à frente de seu tempo, Griffiths era um homem situado nele, com suas limitações, assim como todos os seres humanos. Em função disso, então, tentamos mapear aspectos do pensamento colonial presentes no diálogo inter-religioso entre Ocidente e Oriente, com o foco no diálogo Hindu-Cristão, que é nosso objeto nessa dissertação. Des-tacamos a relação do Oriente com o Ocidente historicamente, buscando compreensões para além da noção de “orientalismo” de Edward Said. Investigamos a construção do conceito ocidental de religião e suas consequências para a compreensão da religiosidade oriental. Abordamos os estereótipos do Oriente, presente também na obra de Bede Griffiths: oriente como místico. E também buscamos trabalhar os desafios para o diálogo inter-religioso com a abordagem pós-colonial, pegando como ponto de partida as questões sobre identidade religiosa fixa (intra-religiosa e inter-religiosa): i) quem e como é possível definir minha identidade religiosa em um mundo plural?; ii) quem merece “sentar-se à mesa” nos diálogos?

Nesse sentido, procuramos atender uma segunda demanda. Ou seja, essa dissertação não pretende dar respostas no tocante aos temas inter-religiosos no diálogo hindu-cristão, mas sim, levantar perguntas das práticas e conceitos coloniais que giram em torno deste diálogo e pensar em como é possível subverter e transgredir essa maneira, em certo sentido elitista de fazer diálogo inter-religioso. Minha suspeita, como acadêmica e militante na área de relações inter-religiosas, é que o futuro do diálogo hindu-cristão será – e já está - estabelecido entre as pessoas comuns, pessoas da base, que praticam na vida cotidiana as negociações e interações como uma estratégia de sobrevivência e de desafiar o centro. É necessário aprender como a base faz e vive o diálogo inter-religioso na prática. Como a comunidade Dalit, tão excluída nos diálogos hindu-cristãos, vive essa dinâmica

de fé? Como os povos tribais da Índia se relacionam com a temática? Como a população LGBTQ vive a espiritualidade na Índia? Como as mulheres indianas, cristãs, hindus, mulçumanas, jainistas, etc. lidam com as questões de gênero e religião? Como a espiritualidade hindu é vivida e cultivada no Brasil? Quais são as negociações culturais e religiosas presente na relação Brasil-Índia?

Dessa maneira, acredito que é preciso ir além do Guru. Considerar seu trabalho como valio-so para o diálogo hindu-cristão, mas entender que essa não é mais a forma de se fazer diá-logo hindu-cristão. O que se espera é fazer dos entre-lugares espaços de potência de trans-formação da sociedade. Em outras palavras, a aprendizagem inter-religiosa não pode ser limitada a textos, apesar da importância deles. Pelo contrário, a aprendizagem inter-religiosa deve incluir as comunidades nas quais essas tradições são praticadas. O diálogo hindu-cristão não pode ser mais um instrumento de invisibilizar lutas as lutas sociais que se encontram e se entrelaçam nas comunidades de base.

O diálogo hindu-cristão não pode ser mais um instruemnto de invisibilizar lutas as lutas sociais que se encontram e se entrelaçam nas comunidades de base, Peniel Judason Rajkumar, diretor do programa de diálogo inter-religioso e cooperação do Conselho Mundial de Igrejas disse

Se continuarmos a tratar a questão da casta [...] como 'intocável' no contexto do diálogo hindu-cristão, precisamos questionar se o diálogo não se tornou parte de uma 'conspiração de invisibilidade' que 'se recusa a ver' e 'deliberadamente ignora' a questão da opressão de *dalits* e *adivasis* sob o sistema de castas (RAJKUMAR 2013, 166).¹⁸⁰

Quando pensamos em diálogo inter-religioso (ou interfé) para quem estamos falando? De quem estamos falando? Pelas as aparências, o diálogo inter-religioso é conduzido por homens e pelos homens. As grandes imagens dos encontros são homens, líderes religiosos, com suas vestes litúrgicas, propagando solidariedade e respeito das diferentes crenças. Isso também acontece no mundo acadêmico e teológico: as grandes publicações, volumes, artigos, são predominantemente masculinos. Isso sem contar com a hegemonia cristã e branca dos encontros institucionais de diálogo (CORNILLE, 2013, p. 1). O futuro

¹⁸⁰ Texto original: “[I]f we continue to treat the issue of caste [...] as ‘untouchable’ in the context of Hindu–Christian dialogue, we need to question whether dialogue has not become part of a ‘conspiracy of invisibility’ which ‘refuses to see’ and ‘deliberately ignores’ the issue of the oppression of Dalits and Adivasis under the caste system” (RAJKUMAR 2013, 166).

do diálogo hindu-cristão se passa pelo corpo da mulher, não podemos mais fazer um diálogo desconectado com o corpo, com o sangue, com o suor.

Dessa forma, entendemos essa pesquisa como apenas um início. Um início para pensar um diálogo inter-religioso a partir das margens. É necessário questionar o diálogo feito por Griffiths e outros, como Monchanin, Abhisiktananda, Panikkar, que muitas vezes apenas valorizaram a religião da alta casta, e ignoraram as comunidades tribais (adivasis) e os dalits (intocáveis). Ao lado disso, ressaltar a experiência das mulheres no diálogo hindu-cristão, pois o que tudo indica estão silenciadas, e começar a aprender com tradições de fé marginalizadas, envolver-se na aprendizagem inter-religiosa envolvendo-se com as comunidades que praticam essas tradições e tornar-se uma teologia empoderadora sendo ousada o suficiente para criticar a opressão e a injustiça (SAMUEL, 2017, p. 58).

Há um conceito em Homi Bhabha, que se aplica a essas breves reflexões finais, que é o “residir no além”. Para o pensador indiano residir ‘no além é “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá. Nesse sentido, então, o espaço intermédio ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora” (BHABHA, 2001, p. 27). Ainda escreve:

além" significa distância espacial, marca um progresso, promete o futuro; no entanto, nossas sugestões para ultrapassar a barreira ou limite -- o próprio ato de ir além -- são incognoscíveis, irrepresentáveis, sem um retorno ao "presente" que, no processo de repetição, torna-se desconexo e deslocado. O imaginário da distância espacial -- viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos - - dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas discontinuidades, suas desigualdades, suas minorias (BHABHA, 2001, p. 27)

É nesse sentido que consideramos ser necessário ir além do que foi feito até hoje no diálogo hindu-cristão: “rever, redescrever e reinscrever”! E para isso é preciso compreender os caminhos já percorridos até então. Por isso, que reforçamos a categoria do “ir além” para buscar as religiosidades nas fronteiras das diversas religiões e sociedade. Espiritualidades que não são incorporadas em doutrinas, textos, credos ou discussões teológicas, mas antes são baseadas na experiência da vida cotidiana e seus atravessamentos.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Bede Griffiths

GRIFFITHS, Bede. O Rio de Compaixão: Um comentário cristão ao Bhagavad-Gita. São Paulo: É realizações, 2011.

_____. Casamento do Oriente com o Ocidente: Hinduísmo E Cristianismo. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. Retorno ao Centro: O Conhecimento da verdade - o ponto de reconciliação de todas as religiões. São Paulo: Editora Ibrasa, 1992.

_____. The Golden String: The Autobiography of Bede Griffiths, Benedictine of Prinknash. Whitefish: Literary Licensing, LLC, 1954

_____. Bede Griffiths: Essential Writings. Modern Spiritual Masters, 2004.

_____. The cosmic revelation: The Hindu way to God. Templegate Publishers, 1983.

_____. Christ in India: essays towards a Hindu-Christian dialogue. Scribner, 1984.

_____. Vedanta & Christian Faith. Dawn Horse Pr, 1991.

_____. A new vision of reality: Western science, Eastern mysticism and Christian faith. 1990.

_____. The New Creation in Christ. Darton, Longman and Todd, 1992.

_____. The Universal Christ: Daily Readings with Bede Griffiths. 1990

_____. *Universal Wisdom: In the Scriptures of Hinduism, Buddhism, Taoism, Sikhism, Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by Roland Ropers. San Francisco: HarperCollins, 1993.

Arquivo Bede Griffiths disponibilizado pela Union College Berkeley:

GRIFFITHS, Bede, 'The Ashram and Monastic Life,' in I. Viyagappa (ed.): *In Spirit and in Truth*. Madras: Aikya Alayam, pp. 46-51

_____. *Benedictine Ashram – An experiente in Hindu-Christian Community*. Interview with Bede Griffiths. *The Laughing Man*, Vol. 5, n. 3, 1984

_____. *Mission is Dialogue – An Interview with Fr. Bede Griffiths*. *Indian Missiological Review*, January, 1981. P. 43-53.

_____. *For those without sin*. *National Catholic Reporter*, p. 20, August 14, 1992,

_____. "Transcending Dualism," *Palestra* dada originalmente no Ecumenical Institute in Jerusalem em 1984b.

_____. "A Meditation on the Mystery of the Trinity," *Monastic Studies* 17 (Christmas 1986): 69-79.

_____. "Plenary Discussions", 1991

_____. "This World and the Absolute Reality", in *Riches from the East* (NCR Credence Cassettes), tape 4, side 1.

HALE, Robert. *Bede Griffiths Centenary Conference in California*. *Bulletin of the Bede Griffiths Trust - The Golden String*. Vol. 13 No. 1, 2006

Sandhya Vandana, *Saccidananda Ashram*, 2011.

WALTER, Judy in Pascaline Coff, OSB, "Bede Griffiths O.S.B.: The Man, the Monk, the Mystic" (Obituary) (Sand Springs, OK: Osage Monastery, 1993).

Estudos sobre Bede Griffiths

DU BOULAY, Shirley. *Beyond the darkness: a biography of Bede Griffiths*. Doubleday Books, 1998.

GREEN, Beatrice Alice. A christological interpretation of " The Golden String" of Bede Griffiths' spiritual journey. 2011.

KOLLAR, R. Bede Griffiths. A Life in Dialogue. The Catholic Historical Review, Washington, v. 88, n. 2, p. 381-382, 04 2002.

PARACHIN, V.M.. Bede Griffiths: Christian Guru. Spiritual Life, Washington, v. 56, n. 4, p. 221-230, 2010

PANDIKATTU, Kuruvila. Religious Dialogue as Hermeneutics: Bede Griffith's Advaitic Approach to Religions. CRVP, 2001.

SPINK, Kathryn. A Sense of the Sacred: A Biography of Bede Griffiths. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989

TEASDALE, W. Bede Griffiths as mystic and icon of reversal. America, New York, v. 173, n. 9, p. 22, Sep 30 1995.

_____. Towards A Christian Vedanta: The Encounter Of Hinduism And Christianity According To Bede Griffiths. Fordham University, ProQuest Dissertations Publishing, 1986

TRAPNELL, J.B. Bede Griffiths' theory of religious symbol and practice of dialogue: Towards interreligious understanding. 1993. 642. (Order No. 9315423) - The Catholic University of America, Ann Arbor, 1993.

_____ Bede Griffiths: a life in dialogue. SUNY series in religious studies. 2001.

Outros textos relacionados à pesquisa

ABHISHIKTANANDA. 1974. Guru and Disciple. SPCK, London.

AGUILAR, Mario I. Christian Ashrams, Hindu Caves and Sacred Rivers: Christian-Hindu Monastic Dialogue in India 1950-1993. Jessica Kingsley Publishers, 2016.

AHMAD, Aijaz. Between orientalism and historicism: Anthropological knowledge of India. Studies in History, v. 7, n. 1, p. 135-163, 2000.

ANTHONY SAMY, S. J. 2004(2009) A Saga of Faith: St. Thomas, The Apostle of India, Chennai: National Shrine of St. Thomas Basilica

APP, Urs. The birth of orientalism. University of Pennsylvania Press, 2011.

- BALAGANGADHARA, S. N. "The Heathen in His Blindness"--: Asia, the West, and the Dynamic of Religion. Brill, 1994.
- BAUMER-DESPEIGNE, The Spiritual Journey of Henri Le Saux Abhishiktananda, *Cistercian Studies*, 310-329. 1983
- BELTRAMINI, Enrico. Modernity and its Discontents: Western Catholic Pioneers of the Hindu-Christian Dialogue. *International Journal for History, Culture and Modernity*, v. 1, n. 1, p. 21-52, 2013.
- BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P.; SCHROEDER, Roger. Constants in context: A theology of mission for today. Orbis Books, 2004.
- BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos. Editora Rocco, 2012. G, 2013
- _____. Signs taken for wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817. *Critical inquiry*, v. 12, n. 1, p. 144-165, 1985.
- BUDEN, Boris and Stefan NOWOTNY. 2009. "Cultural Translation: An Introduction to the Problem." *Translation Studies* 2 (2): 196–208.
- BODHIPALA, Bhikku. Mysticism in Buddhism. In: MANIMALA, Varghese (org). *Mysticism, Spirituality and Secularism: An indepth search for meaning and authenticity in a pluralistic world*. Hyderabad: HMI, 2015.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- CATENACI, Giovani F. Globalização, gênero e construção da paz (Kwok Pui-Lan). *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2 • 317-321 • maio-ago. 2017
- CATENACI, Giovani. RIBEIRO, Claudio. *Pluralismo Religioso em Debate*. São Paulo. Ed. Reflexão, 2017.
- CLIFFORD, James. *The predicament of culture*. Harvard University Press, 1988.
- CLIFF, Nigel. *Guerra Santa*. Globo Livros, 2013.
- CLARKE, John James. *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. Routledge, 2003.

_____. Jung and Eastern thought: A dialogue with the Orient. London: Routledge, 1994.

COLES, Laura. Hindu-Christian dialogue and the blurred boundaries of religious identity. 2013. Tese de Doutorado. Canterbury Christ Church University.

CORNILLE, Catherine. The Guru in Indian Catholicism: Ambiguity or Opportunity for Inculturation? Louvain: Peeters Press, 1991.

_____. The im-possibility of interreligious dialogue. New York: Crossroad Publishing Company, 2008.

_____. (Ed.). Many mansions? : multiple religious belonging and Christian identity. Wipf and Stock Publishers, 2010.

CORNILLE, Catherine; MAXEY, Jillian. Women and Interreligious Dialogue. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2013.

COWARD, Harold. Book Review:" Jules Monchanin, Pioneer in Hindu-Christian Dialogue". Journal of Hindu-Christian Studies, v. 7, n. 1, p. 15, 1994.

CUNHA, Carlos. Provocações decoloniais à teologia cristã. São Paulo: Ed. Terceira Via, 2017

DU BOULAY, Cave of the Heart, p. 106, citação de 25 de Setembro de 1953 e 24 de novembro de 1956. Em Abhishiktananda, Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948-1973), ed. Raimundo Pannikar (Delhi: ISPCK, 1998), p.73, 171

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 2001.

DUNDAS, Paul. Beyond Anekantavada: A Jain Approach to Religious Tolerance. Ahimsa, Anekanta, and Jainism, p. 123-136, 2004.

FEUERSTEIN, Georg. Tantra: The path of ecstasy. Shambhala Publications, 1998.

FIGERIO, Tea. Leitura bíblica na Amazônia. 2007. Disponível em <http://www.biblioteca.org/ver.php?id=1218>> Acesso em <14 de jul de 2016

FOUCAULT, Michel. (1991). Discipline and Punish: the birth of a prison. London, Penguin.

GULMINI, Lilian Cristina. Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-Vedānta. 2007. 203 f. 2007. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Lingüística)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GRIMES, John A.; GRIMES, John. Problems and Perspectives in Religious Discourse: Advaita Vedanta Implications. SUNY Press, 1994.

GOTTSCHALK, Peter. Beyond Hindu and Muslim: multiple identity in narratives from village India. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

_____. O ocidente e o resto: discurso e poder. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 56, 2013.

_____. Formations of modernity. Cambridge,: Polity Press; 1992.

HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). Questions of Cultural Identity: New York: SAGE Publications. Sage, 1996.

IRWIN, Robert. For lust of knowing: The Orientalists and their enemies. Londres: Penguin UK, 2007.

JANTZEN, Grace M. Could there be a Mystical Core of Religion?. Cambridge: Religious Studies, v. 26, n. 1, p. 59-71, 1990

JOSGRILBERG, Rui S. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto S. (org.). Linguagens da religião. São Paulo: Paulinas/ Anpocre, 2012, p. 31-68

JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo Vol. 9/1. Editora Vozes Limitada, 2002

KING, Richard. Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and" The Mystic East". Routledge, 2013.

LACTANTIUS, Institutiones Divinae IV.28, translated by Sister McDonald, 1964, pp. 318–20, quoted in Balagangadhara, ‘The Heathen in His Blindness’, p. 242.

MADAN, T.N. 2011 “Religions of India: Christianity”, in Das, Veena (ed.), Hand Book of Indian Sociology, New Delhi: Oxford University Press, pp. 203-220

MONCHANIN, J. *Mystique de l'Inde, Mystère Chrétien: Ecrits et Inédits*, ed. Suzanne Siauve. Tradução. Enrico Beltramini.

(Paris: Fayard, 1974) 170

MONCHANIN, J.; LE SAUX, H. *Eremitas do Saccidânanda*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1959

NELSON, Jason Eric. *Deconstructing Academic Writing: Continuing a Conversation on Christian Privilege*. *Multicultural Education*, v. 17, n. 4, p. 38-43, 2010.

NICHOLSON, Andrew J. *Orientalismo, Interpretação, eo Estudo da Filosofia Indiana no Ocidente*. Palestra no Conjunto Didático de Filosofia e Ciências Sociais no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Irene Dias. *Religião e as Teias Do Multiculturalismo*. Dissertação de Mestrado: PUC-SP: 2014.

OLDMEADOW, Harry. *Jules Monchanin, Henri Le Saux/Abhishiktananda and the Hindu-Christian Encounter*. *Australian Religion Studies Review*, v. 17, n. 2, 2004.

PAUL, Russill. *Jesus in the Lotus: The Mystical Doorway Between Christianity and Yogic Spirituality*. São Francisco: New World Library, 2009.

PANIKKAR, "Religion (Dialogo intrarreligioso)", in C.FLORISTAN & J.J.TAMAYO (Eds), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1993, p. 1148.

_____. *La nuova innocenza 3. Sotto il Monte: Servitium*, 1996, p, 156.

PUI-LAN, Kwok. *Introducing Asian Feminist Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000)

_____. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

RAJKUMAR; Peniel Peniel Jesudason Rufus; DAYAM, Joseph Prabhakar. *Many Yet One. Multiple Religious Belonging*. Geneva: World Council of Churches Publications, 2015.

RAJKUMAR, Peniel Jesudason Rufus. 2013. “Re-Cast(e)ing Conversion, Re-visiting Dialogue: Indian Attempts at an Interfaith Theology of Wholeness.” *Journal for the Academic Study of Religion* 26(2): 157–171

RIBEIRO, C. “Fronteiras”, “entrelugares” e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico. *Estudos de Religião*, vol. 26, junho – dezembro 2012, pp. 12-24

_____. As noções de Polidoxia e de diferenciais de poder no contexto da relação entre imaginários e diálogos inter-religiosos. *Horizonte*, v. 15, n. 45, p. 40, 2017.

_____. *Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos / Claudio de Oliveira Ribeiro (org.) – São Paulo: Edições Terceira Via, 2018.*

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SAGAYARAJ, Antonysamy. *Christianity in India: A focus on inculturation*. *Research Papers of the Anthropological Institute*, v. 1, n. 2, p. 114-142, 2013.

SAMUEL, Joshua. *Toward a Comparative Theology of Liberation Exploring the Relevance of Comparative Theology for doing Indian Liberation Theology*. *Interreligious Studies and Intercultural Theology*, p. 47-67, 2017.

SPIVAK, Gayatri. ‘Can the Subaltern Speak?’ in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan, 1988.

SOUZA, Daniel. *Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso*. In: SOUZA, Daniel; CARDOSO, Nancy. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

_____. *Por uma cristologia pluralista da libertação: reflexões teológicas a partir de Jacques Dupuis e Jon Sobrino*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). São Bernardo do Campo, 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010.

STTĪPHAN, Em. *A Christian Theology in the Indian Context*. Ispck, 2001

STUART, J.M.D. 1980. Sri Ramana Maharshi and Abhishiktananda. Vidjajyoti (April): 167-176.

SWAMY, Muthuraj. The Problem with Interreligious Dialogue: Plurality, Conflict and Elitism in Hindu-Christian-Muslim Relations. Londres: Bloomsbury Publishing, 2017.

SWIDLER, Leonard. The history of inter-religious dialogue. The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, p. 1-19, 2013.

RAHNER, Karl. The theology of the symbol. Theological investigations, v. 4, p. 221-252, 1966.

RODHE, S. , Jules Monchanin, Pioneer in Hindu-Christian Dialogue. New Delhi: ISPCK, 1993,

TEIXEIRA, Faustino. Teologia das Religiões – uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. Peregrinos Do Diálogo. Disponível em < <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/peregrinos-do-dialogo.html> > Acesso em < 04 de mar. De 2016 >

TURNER, Victor. 1974. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes LTDA

VATSA, Shefali Pandya. The Goddesses' Call to Dance: Experiences of Garba Dancers During Navaratri. 2016. Tese de Doutorado. Pacifica Graduate Institute.

VALERA, Lúcio. A ponte entre duas margens: a experiência inter-religiosa de Henry Le Saux – Abhishiktananda. Universidade de Juiz de Fora: Mestrado. 2007.

VATTIMO, Gianni. Depois da cristandade. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WALTER, Roland. Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. Interfaces Brasil / Canadá , Rio Grande , n . 8 , 2008.

WALPOLE, Beth 1993 Venture of Faith: A Brief Historical Background of the Church of South India, Chennai: The C.L.S Press

YOUNG, Robert JC. What is the Postcolonial?. ARIEL: A Review of International English Literature, v. 40, n. 1, 2009.

_____. Postcolonialism—A very short Introduction. Young.— Oxford: Oxford University Press, v. 180, 2003

Referência das Imagens

Figura 1. Bede Griffiths Disponível em < <https://solzemli.wordpress.com/2012/01/09/fr-bede-griffiths-on-the-virgin-birth-of-jesus-christ/> > Acesso em < 08 de jan de 2019 >

Figura 2. Jules Monchanin. Disponível em < <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com/photos-of-fr-jules-monchanin.php> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 3. Swami Abhishiktananda. Disponível em < <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com/photos-of-swami-abhishiktananda.php> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 4. Entrada do Shantivanam. Disponível em < <http://www.bede.griffiths.com/shantivanam-images/> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 5. Pequeno Gopuram do Shantivanam. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 6. Cruz Cósmica. Disponível em < <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 7. Igreja e a Cruz Cósmica. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 8. Vimana - parte superior da cúpula. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 9. Jesus em posição de Lótus - espaço de meditação. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 10. Jesus meditando sobre a Naga. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 11. Espaço para as refeições. Disponível em < <http://atworldedge.blogspot.com/p/shantivanam.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 12. Mãe Maria com Sari em Lótus com Menino Jesus. Disponível em < <http://rci.nanzan-u.ac.jp/jinruiken/publication/item/ronshu1-06%20Sagayaraj.pdf> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 13. Jesus como um guru hindu. Disponível em < <http://rci.nanzan-u.ac.jp/jinruiken/publication/item/ronshu1-06%20Sagayaraj.pdf> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 14. Jesus em lótus com flores. Arquivo Bede Griffiths.

Figura 15. Dentro da Igreja ou Garbagriha. Disponível em < <http://rci.nanzan-u.ac.jp/jinruiken/publication/item/ronshu1-06%20Sagayaraj.pdf> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 16. Bede Griffiths oferecendo o Arati com incenso. Disponível em < <https://www.ramdass.org/father-bede-griffiths-swami-dayananda/> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 17. Bede Griffiths no ano de 1926. Disponível em < <http://www.saieditor.com/stars/bede.html> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 18 Bede Griffiths andando pelo Shantivanam. Disponível em < <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com/photos-of-fr-bede.php> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 19. Homenagem a Bede Griffiths do Parlamento Mundial das Religiões, 1993 Disponível em < <https://oblatesofshantivanam.yolasite.com/photos-of-fr-bede.php> > Acesso em < 12 de jan de 2019 >

Figura 20. Bede Griffiths contemplando. Arquivo Bede Griffiths.

Figura 21. Bede Griffiths no Shantivanam. Arquivo Bede Griffiths.

Lista de Ilustrações

Figura 1. Bede Griffiths	27
Figura 2 Jules Monchanin	45
Figura 3 Swam Abhishiktananda	50
Figura 4 Entrada do Shantivanam	54
Figura 5 Pequeno Gopuram do Shantivanam	62
Figura 6 Cruz Cósmica	63
Figura 7 Igreja e a Cruz Cósmica	63
Figura 8 Vimana - parte superior da cúpula	64
Figura 9 Jesus em posição de Lótus - espaço de meditação	66
Figura 10 Jesus meditando sobre a Naga	66
Figura 11 Espaço para as refeições	67
Figura 12 Mãe Maria com Sari em Lótus com Menino Jesus	67
Figura 13 Jesus como um guru hindu	68
Figura 14 Jesus em Lótus com flores	68
Figura 15 Dentro da Igreja ou Garbagriha	70
Figura 16 Bede Griffiths oferecendo o Arati com incenso	71
Figura 17 Bede Griffiths no ano de 1926	77
Figura 18 Bede Griffiths andando pelo Shantivanam	94
Figura 19 Homenagem a Bede Griffiths do Parlamento Mundial das Religiões, 1993	97
Figura 20 Bede Griffiths contemplando	98
Figura 21 Bede Griffiths no Shantivanam	98

Apêndice I

GLOSSÁRIO DE TERMOS EM SÂNSCRITO

Abhishiktânanda – precursor de Bede Griffiths no Ashram Shantivanam em Tannirpalli, Tiruchirapalli

Advaita – não-dualismo, monismo, não-dois

Advaitavedanta – escola de vedanta no Hinduísmo que acredita na unidade de Deus, alma e universo. O mais expoente filósofo é Shankara

Advaitin – seguidor ou crente no Advaita vedanta.

Akasa – espaço infinito

Ahamkara – ego, inconsciência

Ananta sesha – a serpente primordial a qual Vishnu descança

Ahimsa – não-violência

Ananda – beatitude ou até mesmo absoluta beatitude, bem-aventurança

Arunachala – nome de uma montanha, morada de Ramakrishna

Archana – adoração, forma de adoração com os diversos nomes da divindade (sendo usualmente 108 nomes, por ser um número auspicioso para o hinduísmo)

Arati – cerimônia de oferecimento de fogo no altar

Ashram – eremitério, mosteiro

Atman – o eu mesmo. Pode ser entendido como Eu Universal, Supremo Eu, alma, eu ou respiração. A essência mais profunda de cada indivíduo.

Atmanbrahman – síntese que significa que a alma é Brahman e Brahman a alma

Bhagavad Gita – parte do poema épico Mahabharata, famoso diálogo entre Krishna e o guerreiro Arjuna.

Bhakti – devoção

Brahma – Brahma, Vishnu e Shiva são a tríade clássica do Hinduísmo. Brahma é o deus criador e o chefe da tríade. Vishnu é o preservador e Shiva é o deus destruidor. Brahma é para ser distinguido de Brahman.

Brahman – É o termo metafísico para o Supremo Ser. É a realidade e princípio da Vida. O termo também significa o absoluto, a qual somente é a realidade, no Advaita Vedanta clássico.

Buddhi – intelecto, discernimento

Brahmanes – casta dos sacerdotes

Chakra – energia, roda. No hinduísmo tântrico é representado por seis círculos ou centros de energia no corpo humano.

Cit – sabedoria, consciência, despertar

Dharma – verdadeiro caminho, lei moral, dever

Dhamapada – livro principal do Budismo

Dvaita – dualidade, dois

Dwarpalakas – guardiões das portas, deidades de proteção

Garbagriha - o santuário mais íntimo de um templo hindu onde reside a divindade principal do templo.

Guru – homem sagrado, sábio o qual é cercado por discípulos, guia espiritual

Ghee – manteiga feita a base de vaca ou búfala usada em rituais como Arati

Gopuram - é uma torre monumental, geralmente ornamentada, à entrada de cada templo, encontrada principalmente no Sul da Índia

Jīvātmān – como o oposto de *paramatman*, a alma da pessoa individual

Jñāna – conhecimento, sabedoria

Kalsa - representação dos quatro elementos: terra, água, fogo, ar.

Karma – reação. Lei de causa e efeito

Kavi – vestes dos renunciantes, normalmente em laranja, cor da purificação

Kundalini – serpente adormecida na base da coluna, a qual deve ser despertada e ativar os pontos de energia no corpo, conhecido como chakras.

Kurisumala – montanha da cruz

Lila – jogo

Maya – ilusão

Manas – mente, intelecto

Mahasamadhi – o grande descanso, morte, abandono do corpo

Mantra – canto, palavras sagradas, repetidas para alcançar a liberação da alma

Naga – serpentes sagradas

Prasāda – alimento vegetariano considerado a graça de Deus oferecido após consagrado a divindade

Parangi – fora das castas, adjetivo pejorativo a pessoas que não viviam conforme os costumes indianos

Paramātmā – o atman absoluto, o Supremo Eu, a alma conectada ao Divino

Padmasana – posição de meditação conhecida como posição de lótus

Ramanuja – um vedantin que advogava por um vedanta qualificado, do contrário de Shankara

Ramana Ramarish – sábio espiritual do começo do século vinte

Rishis – videntes, sábios, santos

Saree – vestes femininas indianas

Samsara – ciclo de nascimento e morte, oposição ao nirvana

Saccidananda – ser-consciência-beatitude, a última realidade, meta suprema

Sadhana – disciplinas espirituais

Sadhus – ascetas, místicos, andarilhos, monges

Sandhya Vandana – rituais obrigatórios, orações prescritas pela tradição

Satguru – o verdadeiro guru, verdadeiro mestre

Shakti – energia, força, energia feminina

Samadhi – morte, partida. Estágio onde o sábio atinge o nirvana

Shankara – autor de Vivekachudamani, viveu no século oito. Fundador da escola Advaita Vedanta

Sannyasi – monge renunciante

Shantivanam – floresta da paz. Nome do monastério de Bede Griffiths

Shanti – paz

Shiva – deus destruidor

Swami – monge, pessoa santa, eremita

Sri – título que indica um ser auspicioso

Tantra – tradição hindu que coloca a ênfase na adoração da essência feminina do universo, a divina Mãe ou Shakti

Tao (dao) – caminho, absoluto, último princípio

Tao de Ching – livro sagrado do Tao

Trimurti – três deuses – Brahma, Vishnu e Shiva. Não realmente uma Trindade, mas pode ser comparada com tal

Upanishads – ensinamentos para a salvação dados de um guru para seu discípulo. Parte dos Vedas, discutem questões de meditação, filosofia e libertação. Contém ideias essenciais para as diversas tradições do hinduísmo

Vedanta – o fim, a meta, dos Vedas

Vedas – os livros mais sagrados das tradições Hindus

Vimana - cúpula dos templo hindu

Viśiṣṭādvaita – não-dualidade qualificada ensinada por Ramanuja

Yoga – união através de diversos caminhos como Bhakti (devoção), karmayoga (serviço) e jñānayoga (conhecimento). Disciplina mental através de exercícios corporais

Yogi – aquele que segue a yoga

Yajnas – devoção, adoração, oferenda