



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**A PONTE ENTRE AS DUAS MARGENS:
A EXPERIÊNCIA INTER-RELIGIOSA DE HENRI LE SAUX
(ABHISHIKTĀNANDA)**

Lúcio Valera

Juiz de Fora
2007

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**A PONTE ENTRE AS DUAS MARGENS:
A EXPERIÊNCIA INTER-RELIGIOSA DE HENRI LE SAUX
(ABHISHIKTĀNANDA)**

Lúcio Valera

Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito para a obtenção do grau de mestre em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Juiz de Fora
2007

A PONTE ENTRE AS DUAS MARGENS:
A experiência inter-religiosa de Henri Le Saux (Abhishiktānanda)

Lúcio Valera

Dissertação defendida e aprovada, em 29 de agosto de 2007, pela banca constituída por:

Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira

Presidente: Prof. Dr. Volney Berkenbrock

Titular: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Dedico aos meus querido pais:

Benilda dos Santos Valera

José Valera

AGRADECIMENTOS

*om ajñāna-timirāndhasya jñānāñjana-salākaya
cakṣur unmilitam yena tasmai śrī-gurave namaḥ*

“Ofereço minhas respeitadas reverências ao meu mestre espiritual que, com o archote do conhecimento, abriu meus olhos que estavam cegos por causa da escuridão da ignorância”
(*Gautamiya Tantra*).

Ao meu venerado mestre espiritual Sri Srimad A.C.Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, cuja graça possibilitou-me a vivência e interioridade do diálogo inter-religioso.

Ao meu orientador, o Professor Doutor Faustino Teixeira, pelo interesse, confiança, paciência e carinho com que acompanhou a realização deste trabalho.

A CAPES pelo seu apoio financeiro.

À Mandakini Dasi e aos Professores Dr. Zwinglio Mota Dias e Dr. Luciano Caldas Camerino, pelo estímulo inicial à minha vida acadêmica.

À Rasavilasini pela ajuda, na fase inicial dessa empreitada.

À Ana Bustamante, Vanavihari, Bhagavati e Śrī Damodara pelas correções iniciais.

À Andréa Lua, pela sua amizade, presteza, e gentileza em revisar o texto final.

Às amigas *shaktis* do Yoga, Patrícia, Camila e Robyn, pela inestimável ajuda e apoio logístico.

Às minhas filhas Lalita, Gaura Purnima, Revati e sua mãe Mahayoguisvari, pela ajuda, estímulo e tolerância em conviver com o *stress* de meu trabalho.

À minha amada companheira Kamala Dasi, por tolerar minha ausência constante, bem como pelo estímulo, carinho e amor intenso, que me deram fortaleza.

RESUMO

Esse trabalho tem o objetivo de descrever a experiência inter-religiosa e o fenômeno da dupla-pertença religiosa vivido pelo monge beneditino francês Henri Le Saux (Swami Abhishiktānanda). Ele procurou estabelecer um monasticismo hindu cristão no contexto da tradição hindu da não-dualidade (*advaita*). Sua experiência abre um caminho importante para uma Teologia das Religiões baseada no encontro existencial para o diálogo inter-religioso. Ele tentou obter algo mais que uma formulação conceitual, e o modelo que ofereceu foi o de uma ‘ponte’ que une as duas ‘margens’ da busca religiosa da humanidade. É o paradigma experimental do auto-despertar, a descoberta do verbo na ‘caverna’ do coração.

ABSTRACT

This work has the objective of describing about the interreligious experience and phenomenon of double religious belonging showed by the life of the French Benedictine monk Henri Le Saux (Swami Abhishiktānanda). He sought to establish an Hindu Christian monasticism in the context of the Hindu tradition of non-duality (*advaita*). His experience opens an important avenue toward a Theology of Religion that would be based on an existential encounter in the interreligious dialogue. He tried to achieve much more than a conceptual formulation, and the model which he offered is that of a 'bridge' that unifies the two 'shores' of religious pursuits of mankind. An experimental paradigm of self-awakening which is the discovery of the Word in the heart's 'cave'.

*asato mā sad gamaya
tamaso mā jyotir gamaya
mṛtyor mā 'mṛtaṁ gamaya*



Do irreal conduz-me ao real.
Das trevas conduz-me à luz.
Da morte conduz-me à imortalidade.

(Upaniṣad)



CONTEÚDO

Introdução	1
Capítulo 1 – A grande jornada para a outra margem	5
1. 1 – De Henri Le Saux a Abhishiktānanda	7
1. 1. 1 – Sua vida e obra	8
1. 1. 2 – O contexto hindu-cristão.	13
1. 2 – Pluralismo e dupla pertença religiosa	23
1. 2. 1 – A natureza simbólica e plural da experiência religiosa	25
1. 2. 2 – Dupla-pertença e personalidades liminares	27
1. 3 – O apelo da Índia	31
1. 3. 1 – Índia: os primeiros contatos	32
1. 3. 2 – Shantivanam: um ashram cristão-hindu	35
1. 3. 2 – O embate de duas visões: Abhishiktānanda e Monchanin	40
Capítulo 2 – Subindo ao fundo do coração	43
2. 1 – O peregrino na caverna do coração	43
2. 1. 1 – O chamado e abrigo de Arunāchala	44
2. 1. 2 – Peregrinação e abrigo no Himalaia	47
2. 1. 3 – Sannyāsa: o chamado do monastismo absoluto	49
2. 2 – O mestre espiritual	51
2. 2. 1 – Ramana Maharshi, o sábio de Arunāchala	53
2. 2. 2 – Sri Gñānānanda, o guru iogue	56
2. 2. 3 – Cristo, o Guru.	64
2. 3 – A crise da não-dualidade	69
2. 3. 1 – Não-dualidade e monismo hindu	70
2. 3. 2 – O advaita não-dois, não-um	75
2. 3. 4 – Desatando o nó do coração e além dos <i>nāma-rūpas</i>	76

Capítulo 3 – A descoberta do Graal	78
3. 1 – A inspiração do Encontro hindu-cristão	79
3. 1. 1 – A intuição dos Upanixades	80
3. 1. 2 – Os Upanixades cristãs	83
3. 1. 3 – Saccidānanada e trinitarismo	84
3. 2 – Mantendo-se entre as duas margens	87
3. 2. 1 – Superando os opostos	87
3. 2. 2 – O acosmismo	89
3. 2. 3 – Samādhi: kevala e sahaja	90
3. 3 – A aventura espiritual	91
3. 3. 1 – O discípulo esperado	92
3. 3. 2 – As realização do advaita	94
3. 3. 3 – O Graal: o despertar final	98
Conclusão	102
Bibliografia	105

INTRODUÇÃO

*uttisṭhata jāgrata prāpya varān nidodhata
kṣurasya dhāra nīṣitā duratyayā durgam pathas
tat kavayo vadanti.*

“Levante! Acorde! Tente compreender a benção da vida humana.
É difícil andar no caminho espiritual, afiado como o fio da navalha.
Essa é a opinião dos sábios.” (*Kaṭha Upaniṣad*, 2.2.6.).

Esta dissertação aborda a experiência inter-religiosa e o fenômeno da dupla-pertença que caracterizou a vida do monge beneditino Henri Le Saux (1910-1973), conhecido pelo nome indiano de Swami Abhishiktānanda. Bem além de uma mera busca de síntese teológica, ele propunha, mantendo-se fiel a sua fé cristã, repensar o mistério cristão no contexto da tradição religiosa da Índia. Seu propósito era “viver em si mesmo o encontro da experiência religiosa das duas tradições e deixar que reagissem entre si, permanecendo totalmente aberto ao que poderia surgir do choque do encontro que, sem dúvida alguma, nunca antes havia tido lugar com a profundidade necessária”¹.

Bem antes dos ventos de abertura religiosa que soprariam no concílio Vaticano II, Henri Le Saux já havia se envolvido no Hinduísmo e passado por uma visível transformação interior expressa nas crises vividas ao longo de sua vida espiritual. Ele tornar-se-ia, portanto, um dos mais autênticos pioneiros no campo do diálogo espiritual e teológico entre o Cristianismo e as religiões orientais. Com seu pensamento e obra, construiu uma ponte entre o Hinduísmo e o Cristianismo, buscando uma renovação espiritual bem além dos limites das igrejas e religiões institucionais. Renovação essencial para a sobrevivência do homem na atualidade que se torna cada vez mais plural.

O problema central da pesquisa é compreender os questionamentos e crises que se apresentam com a questão da dupla-pertença em uma situação de liminaridade. Entenda-se por dupla-pertença não o sincretismo religioso superficial, nem a religiosidade popular de cura ou esotérica e muito menos a convivência e o diálogo mútuos, louváveis para o conhecimento e a compreensão do ponto de vista um do outro. Dupla-pertença seria, nesse caso, a lealdade a duas tradições religiosas e a busca de uma experiência interior, caracterizada por um conflito não resolvido teologicamente, mas transcendido pela experiência mística².

¹ Jacques DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las Religiones*. Madrid: Ediciones Paulinas, p. 95.

² Michael AMALADOSS. *Double Religious Belonging and Liminality: An Anthropological Reflection*. *Sedos*. Disponível em: <http://www.sedos.org/english/amaladoss_8.htm>. Acesso em 15 out. 2004..

Estudos sobre o diálogo inter-religioso dentro da perspectiva da experiência religiosa³ ainda são poucos. Em Henri Le Saux, ela foi pioneira e singular, salvo a exceção do brâmane bengalês Brahmabandhab Upādhyāya (1861-1907) que, já no século XIX, tornou-se cristão e tentou integrar a filosofia indiana com a teologia católica⁴. Daí a importância de examinar como, a partir de uma vivência monástica que inicialmente buscava um tipo de aculturação do cristianismo na Índia, Le Saux decidiu responder ao forte apelo de viver uma experiência profundamente cristã em comunhão com a tradição religiosa do Hinduísmo. Tentamos mostrar como ele foi seduzido pela outra margem e, como uma ponte (*setu*), ele se manteve entre as duas margens, visto que jamais conseguira tirar os pés da margem cristã.

É também nossa proposta traçar um paralelo entre as meditações ou experiências inspiradas pelas Upanixades e a experiência trinitária cristã em sua mútua não-dualidade, distinta, entretanto, do monismo panteísta. Utilizaremos na pesquisa o conceito de *sac-cid-ānanda* – ‘existência, consciência e bem-aventurança’ – e os diferentes aspectos do Absoluto, presentes no Hinduísmo, como apontado por Henri Le Saux.

Na abordagem das questões antropológica e teológica da liminaridade religiosa do autor, a dupla-pertença será delimitada a partir da experiência de sua vida monástica. No desafio de uma vocação religiosa conflitante, surgiram os problemas e os questionamentos que acompanharam sua peregrinação dialogal entre o Cristianismo e o Hinduísmo. As questões que se apresentaram, decorrentes das angústias e dilemas existenciais de Henri Le Saux, serão abordadas em busca de um sentido espiritual e teológico que possa servir para o enriquecimento do diálogo inter-religioso na atualidade.

Um das razões de esperança na crise da pós-modernidade é o interesse crescente dos ocidentais pelo Oriente. O homem ocidental pode aprender muito com o mundo espiritual e cultural do Oriente, que evoluiu de uma forma bem diferente do seu. Ambos são complementares e podem ser enriquecidos com o contato em várias esferas da existência. Segundo Henri Le Saux, esta troca só será inteiramente benéfica se acontecer no “contexto do encontro de corações no nível mais profundo de nosso ser”⁵.

³ “Trata-se aqui particularmente do diálogo silencioso da oração e da contemplação, da busca do Absoluto, ‘onde pessoas radicadas nas próprias tradições religiosas compartilham as suas riquezas espirituais (Documento *Diálogo e Anúncio*, 42d)”. Faustino TEIXEIRA. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 198.

⁴ Raimundo CINTRA. *O lótus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 70-73.

⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple: An Encounter with Sri Gnanananda a Contemporary Spiritual Master*. Delhi: ISPCK, 1990, p. vii.

O século XX presenciou níveis de interação entre tradições religiosas sem paralelo na história. Duas dessas tradições, que por muito tempo estiveram separadas pela geografia e ideologia, são o Cristianismo e o Hinduísmo. Em poucos casos, a interação dinâmica entre as duas pode ser vista tão claramente como na vida do monge. Ele travou uma luta interior tentando integrar a fé cristã com seu mergulho na tradição hindu. O conflito entre a pertença a duas tradições religiosas durou toda a sua vida e foi finalmente transcendido em sua experiência final da não-dualidade.

Nos vinte e cinco anos em que viveu na Índia, Henri Le Saux passou por uma transformação espiritual e teológica profunda. Inicialmente, era um beneditino zeloso da prática e intenção de cristianizar a Índia. Em suas experiências iniciais e intensas de meditação nas cavernas de Arunāchala, ele mergulhou nas profundezas místicas hindus e cristãs. Em meados da década de 1960, com base nessas experiências, ele articulou uma síntese teológica aberta às fontes hindus, ainda emolduradas por uma teologia das religiões inclusivistas ou de “acabamento”. Finalmente, segundo suas cartas e diário espiritual, ele mergulhou mais fundo no espírito do *advaita* (não-dualismo) hinduísta, que encontrou nas Upanixades e em Śrī Ramana Maharshi. Ao mesmo tempo, conseguiu ser fiel à fé cristã, e, após superar as tensões entre as duas tradições, sem sacrificar uma pela outra, encontrou uma integração interna.

Esta dissertação examina a compreensão de Henri Le Saux da experiência do *advaita*: como ele a descreve; o que pretende dizer ao expressar que o *advaita* não é monista; como isso se compara com outras descrições da experiência não-dual; quem o influenciou a buscar a experiência e que expectativas ele tinha dela; estava a experiência conforme estas expectativas; e, finalmente, como ele avaliava sua experiência do *advaita*?

A relação de Henri Le Saux com o Hinduísmo estava principalmente confinada ao *advaita* monástico. O Hinduísmo é uma tradição religiosa bem abrangente, na qual diferentes denominações e escolas de pensamento coexistem harmoniosamente. Deve-se também considerar que, apesar do Hinduísmo ser a religião predominante, a Índia é uma terra de muitas religiões pulsantes: Islamismo, Siquismo, Jainismo, Budismo, Zoroastrismo e Cristianismo e religiões tribais. Nessa questão, o contato dele com o Hinduísmo não pressupunha que seu entendimento da Índia fosse abrangente. Não obstante, quando falamos da visão e da índole indiana, é o *advaita* que se apresenta⁶.

Apesar dos estágios cronológicos correspondentes não poderem ser estritamente delimitados, as seguintes fases teológicas podem ser observadas no autodespertar e na auto-

⁶ Antony KALLIATH. *The Word in the cave: the Experimental Journey of Swami Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*. New Delhi: Intercultural Publications, 1996, p. 39-40.

compreensão cristã de Henri Le Saux. A etapa inicial, entre 1948 e 1952, foi quando encontrou o Hinduísmo e procurou compreender e interpretar o *advaita* de acordo com a consciência cristã. A partir de 1952, ele passou pela intensa experiência do *advaita*, ao viver um período de crise, entre os anos 1952 e 1957. Foi durante esse período que o verdadeiro *encontro* entre a autocompreensão cristã e o *advaita* se deu experimentalmente com uma profundidade e intensidade excepcionais nas cavernas de Arunāchala⁷. Nesse momento, há uma mudança de premissa, ele começa a interpretar a auto-realização cristã em termos do despertar *adváitico*, no nível do *ātman*, o Si-mesmo. Henri Le Saux consegue, de alguma forma, reconciliar, em nível de experiência, o *advaita* e o Cristianismo, mas não em nível conceitual. Nos anos seguintes, apesar de tentar expressar a experiência do *advaita* cristão no nível conceitual ou simbólico, é convencido de que a articulação conceitual de sua experiência é impossível.

Após a mudança para o Himalaia, Henri Le Saux passa a interpretar o Real de seu autodespertar, segundo os Upanixades. A partir de então o *mythos* cristão, em especial Jesus Cristo, só começava a ter sentido para ele em nível dos nomes e forma (*nāmarūpas*). Entretanto, perto do fim de sua vida, ele reconsidera e redescobre o sentido do *mythos* cristão, sem dúvida alguma ainda na luz do *advaita*. Na redescoberta ele mantém um equilíbrio sutil entre a relatividade e a inviolabilidade do *mythos* cristão em sua experiência de Deus. O equilíbrio sutil, que se situa na experiência, e não nos *nāmarūpas*, é o testemunho profundo desse peregrino do diálogo para o *encontro* hindu-cristão⁸.

⁷ Mais tarde (poucos antes de sua morte), Henri Le Saux afirmaria que nada de novo aconteceu em sua vida depois de “Arunāchala”.

⁸ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 267-268.

CAPÍTULO 1 – A GRANDE JORNADA PARA A OUTRA MARGEM

svasti vah pārāya tamasah parastāt
 “Boa sorte em sua jornada para a outra margem além da
 escuridão.” (*Mundakopanishad*, 2.2.6.)

No mundo globalizado de hoje, as fronteiras culturais tornaram-se mais tênues. Segundo o sociólogo das religiões Peter Berger, “o pluralismo – acelerado, expandido e intensificado pela globalização – tornou-se um fato difuso da vida social e da consciência das pessoas”⁹. Cada vez mais presente, o pluralismo religioso está desbravando novos horizontes. Agora, a preocupação existencial e espiritual é viver em um mundo de muitas opções religiosas.

Para tratar dessa questão, teólogos cristãos recentemente têm formulado uma teologia das religiões¹⁰ cuja “tarefa própria e nova é interrogar-se sobre o *significado do pluralismo religioso no plano de Deus*”¹¹. Para o teólogo belga Jacques Dupuis, a teologia das religiões deve ser, em última análise, uma teologia do pluralismo religioso¹², na qual, segundo Faustino Teixeira, procura-se:

[...] avançar além da perspectiva tradicional que restringia seu campo de ação à questão da ‘salvação’ dos membros das outras tradições religiosas ou do papel destas tradições na salvação de seus membros. [...] Nessa nova perspectiva, o pluralismo religioso não se reduz a um fato da história, uma questão *de facto*, mas ganha uma específica razão de ser no projeto de Deus para a humanidade. Trata-se de um pluralismo de princípio, um pluralismo *de iure* (de direito). Neste sentido abre-se uma nova perspectiva de convergência das várias tradições e, no respeito de suas diferenças, seu mútuo enriquecimento e fecundação recíproca¹³.

Entretanto, encontramos pessoas como Henri Le Saux (Swami Abhishiktānanda) que, ao incorporar em si uma consciência transcultural ou transreligiosa, parece ter cruzado as fronteiras de sua própria tradição, como que se lançando em uma aventura espiritual. Sem abandonar suas próprias religiões, essas pessoas aproximam-se de outras tradições com uma compreensão solidária e atuam como pontes entre as religiões.

⁹ Peter BERGER. A era do pluralismo religioso. *Valor Econômico*. São Paulo, 3 mai. 2005, p. A-11.

¹⁰ A teologia das religiões é um campo de estudo relativamente recente cujo estatuto epistemológico está ainda em definição. É um fenômeno típico da modernidade plural. Cf. Faustino TEIXEIRA. Para uma teologia cristã do pluralismo religioso: A propósito de um livro (II). *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 81, 1998, p. 211.

¹¹ Claude GEFFRÉ. O lugar das religiões no plano da salvação, In: Faustino TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p.116.

¹² Jaques DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. Claude GEFFRÉ. A fé na era do pluralismo religioso. In: Faustino Luiz Couto TEIXEIRA (org.), *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 61-74.

¹³ Faustino TEIXEIRA. Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões: A propósito de um livro (I). *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 80, 1998, p. 58.

Em certos textos das escrituras hindus, conhecidos como Upanixades, pode-se encontrar a imagem da ponte – *setu* em sânscrito¹⁴. A palavra também teria o sentido de barreira, dique ou margem, pois uma ponte sempre necessita de outra margem para se apoiar. A palavra *setu* deriva da raiz *si*, que significa “atar” e dá a idéia de manter junto, ser apoiado ou conectado por algo que vai mais além (a outra margem). As passagens que fazem referência à ponte, nos Upanixades, na verdade, indicam o Ser último, o Brahman¹⁵, que inter-relaciona toda a realidade.

Mas *setu*, no sentido de ponte, poderia também ser utilizado para indicar aqueles que, por ter consciência e estar situados na interioridade do Ser último, atuariam como pontes entre essa e nossa dimensão. Segundo James Stuart, “o abismo profundo entre o Hinduísmo e o Cristianismo, que tanto preocupava o Padre Monchanin, era para Abhishiktānanda um desafio a ser encarado. Ele teria de ‘estender uma ponte’, e de alguma forma achar apoio em ambos os lados do abismo”¹⁶. Ser uma ponte entre religiões implica, porém, certo desconforto, pois, “[...] é justamente o fato de ser uma ponte que torna esta situação desconfortável valer a pena. O mundo, em todos os níveis, necessita de tais pontes. [...] O perigo dessa vida como uma ‘ponte’ é que corremos o risco de não pertencer a nenhum dos lados”¹⁷.

Será, portanto, no contexto do pluralismo religioso, que a experimentação de Henri Le Saux com o Hinduísmo será tratada. O teólogo Antony Kalliath considera sua experiência inter-religiosa com o Hinduísmo um modelo autêntico de tratar a questão do pluralismo religioso¹⁸.

Neste capítulo, primeiramente será traçado um breve esboço da vida e da obra desse notável peregrino do diálogo¹⁹. A seguir, será apresentado o contexto de sua experimentação inter-religiosa no Hinduísmo e no Cristianismo indiano, além da questão do fenômeno sociológico e teológico da dupla-pertença na liminaridade. Por fim, será abordado o descortinar de sua grande aventura para “além da outra margem”, em sua experimentação com o Hinduísmo.

¹⁴ *Katha Upaniṣad*, 3. 2; *Mundaka Upaniṣad*, 2. 2. 5; *Maitri Upaniṣad*. 7. 7; *Chândogya Upaniṣad*, 8, 4; *Bṛhad Aranyaka Upaniṣad*, 4. 4. 22 etc.

¹⁵ *Eṣa setuḥ vidharaṇa eṣaṁ lokānām asambhedaya*, “Brahman é uma ponte (*setu*) que mantém juntos todos os mundos” (*Bṛhad Aranyaka Upaniṣad*, 4.4.22).

¹⁶ James STUART (Ed.). *Swami Abhishiktānanda: His life told through his letters*. Delhi: ISPCK, 1989, 2.^a edição 1995, p. 52. Esse livro será indicado como *Letters*. Nas referências a esse livro, quando for citação de uma carta de Abhishiktānanda, a data e o destinatário da mesma estarão entre parênteses.

¹⁷ *Ibidem*, p. 190.

¹⁸ KALLIATH. *The Word in the cave*, p.2. Antony Kalliath ensina Teologia das Religiões, Missiologia e Espiritualidade Indiana no Dharmaram Vidya Kshetram em Bangalore, Índia.

¹⁹ Ver a respeito: Faustino TEIXEIRA. Peregrinos do Diálogo. In: MORAES, Alfredo de Oliveira (Org.). *Razão nos trópicos*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2005, p. 331-365.

1. 1. De Henri Le Saux a Abhishiktānanda

Henri Le Saux foi um dos pioneiros no campo do diálogo espiritual e teológico entre o Cristianismo e o Hinduísmo. Através de sua obra, mas acima de tudo de sua profunda experiência espiritual e simplicidade de vida, construiu uma ponte (*setu*) entre o Hinduísmo e o Cristianismo, buscando assim uma renovação espiritual, bem além dos limites das igrejas e religiões institucionais. Aspirava a um monasticismo no qual a vida monástica cristã pudesse assimilar o *insight* do *sannyāsā*²⁰ da tradição milenar indiana.

Como *sannyāsī*, recebeu o nome de Swami Abhishiktānanda²¹. O nome indiano Abhishiktānanda quer dizer “bem-aventurança do Ungido, que é Cristo”²², mas há uma ambigüidade no nome. Essa ambigüidade reflete a tensão sentida por Abhishiktānanda na reconciliação de sua experiência do *advaita*²³ hindu com sua experiência religiosa cristã. Panikkar afirma que o nome significa “Aquele cuja alegria é o unguento do Senhor, Cristo”²⁴. O nome indicaria, portanto, a alegria da devoção a Cristo. Também poderia significar, no entanto, “Aquele que é a bem-aventurança do unguento do Senhor”, sentido que vai bem além da devoção a Cristo para atingir uma participação real na experiência de Cristo. Este segundo significado estaria mais de acordo com a ênfase dada por Abhishiktānanda à importância da experiência do si próprio.²⁵ A unção de Cristo era sua experiência de Filiação ao Pai. Abhishiktānanda igualava a experiência da Filiação com a experiência *advaita* hindu. Em sua opinião, essa experiência é a meta mais importante da vida humana e acessível para quem queira realizá-la.

²⁰ *Sannyāsā*, no Hinduísmo, é o voto de renúncia, e *sannyāsī* é quem aceitou este voto, renunciando a todo apego material.

²¹ O título Swami ou *svāmī* é dado aos *sannyāsīs* e significa literalmente “senhor” ou “mestre”. Indica aquele que se tornou senhor de seus desejos ou sentidos.

²² O seu nome original era Abhishikteshvarānanda. O nome sânscrito *abhisikta* significa ‘ungido,’ i.e. Cristo (cf. o grego *khristós, é, ón* ‘ungido’); *īśvara* significa ‘Senhor’; e *ānanda* significa ‘bem-aventurança’. Os *sannyāsīs* geralmente têm os nomes terminados com ‘*ānanda*’. Ele foi abreviado simplesmente para Abhishiktānanda.

²³ *Advaita* (*a* – “não”, *dvaita* “dualidade”).

²⁴ Raimon PANIKKAR (ed.), *Ascent to the Depth of the Heart: the Spiritual Diary (1948-1973) of Swami Abhishiktānanda (Dom Henri Le Saux)*, Paris: OEIL, 1998, p. 19. Esse livro será indicado nesta dissertação como *Diary*.

²⁵ O próprio Abhishiktānanda explicou seu nome como “*Celui-qui-est-dans-la-Béatitude-de-l’Oint-du-Seigneur*.” Ele parece enfatizar uma participação na experiência de Cristo. V. Alain CHAPPELLIER; Marc de SMEDT (ed.), “Christ et Vedānta: L’expérience d’Henri Le Saux en Inde”, na série “Question de”, n. 85, Albin Michel, 1991.

1. 1. 1 – Sua vida e obra

Henri Le Saux nasceu na localidade de Saint-Briex, na Bretanha (França), a 30 de agosto de 1910. Seus pais eram católicos muito devotos e, desde bem cedo, encorajaram-no a seguir a carreira religiosa. Assim, aos onze anos de idade foi enviado para o Seminário Menor em Châteaugiron.

Em 1924, sua mãe quase morreu dando à luz uma criança. No ano seguinte, ela novamente engravidou. Temeroso de perdê-la, Henri Le Saux fez um voto secreto: “iria como missionário para onde fosse enviado, ‘mesmo à missão mais distante’”²⁶. Segundo James Stuart, “ele estava pensando indubitavelmente em seu tio Henri Sannefrüd, que foi enviado como missionário para a China em 1923”²⁷.

Le Saux foi admitido no Seminário Maior de Rennes no ano de 1926. Para James Stuart, a semente de sua vocação monástica foi plantada por um colega do seminário, um amigo íntimo, que aspirava a ser beneditino, mas veio a falecer. Sentiu ter herdado do amigo a vocação monástica²⁸.

Com dezenove anos de idade, Henri Le Saux entrou para a abadia beneditina de Kergonan, no ano de 1929. Em 1935, prestou os votos solenes e foi ordenado padre. No mosteiro, tornou-se bibliotecário, o que lhe facilitou ler as obras dos Padres Gregos da Igreja e dos Padres do Deserto²⁹. Ouviu então falar do caminho místico apofático. Entre 1946 e 1948, foi encarregado de ensinar Direito Canônico e História da Igreja aos noviços. Permaneceu nesse mosteiro até 1948, quando foi para a Índia.

Já no ano de 1934, ele havia percebido que ir para a Índia significava encontrar a vocação de sua vida. Kergonan não estava mais satisfazendo sua ambição na busca de Deus. Quando de sua admissão em Kergonan, em sua carta para o mestre de noviços (nos idos de 1928), já havia expressado o desejo de experiência religiosa imediata, algo que seria crucial em sua caminhada existencial: “O que me atraiu desde o começo, e ainda me conduz, é a esperança de encontrar lá a presença de Deus de forma mais imediata que em qualquer outro lugar. Eu tenho uma grande ambição espiritual – e quando a questão é buscar Deus, isso é permitido, não é? – e eu espero não me desapontar”³⁰.

²⁶ *Letters*, p.2.

²⁷ *Ibidem*. p. 2.

²⁸ *Ibidem*, p. 2. Veja também: Shirley du BOULAY. *The cave of the Heart: The Life of Swami Abhishiktananda*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005, p. 9; e *Letters*, p. 2

²⁹ *Letters*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 2 (4/12/1928).

Henri Le Saux aspirava a um monasticismo profundamente contemplativo e foi de sua “mais profunda insatisfação que nasceu o desejo de ir à Índia”³¹. Começou, então, a estudar textos hindus, preparando-se para sua jornada. Mas a satisfação desse desejo não pôde ser considerada praticamente até o final da guerra, em 1945.

No ano de 1947, requisitou ao bispo de Tiruchirapalli (Índia) autorização para ir à Índia. Expressou então que buscava “levar uma vida contemplativa, na simplicidade absoluta do antigo monasticismo cristão e ao mesmo tempo na conformidade mais próxima possível com a tradição do *sannyāsa* indiano”³².

O padre Jules Monchanin³³, que tinha a visão de um Cristianismo indiano, respondeu em nome do Bispo. O monge beneditino, então, emocionado, expressou sua satisfação: “Você pode imaginar o que significa descobrir alguém para quem o pensamento do *Ātman* conduz à contemplação do Paraclete divino, e que por detrás do panteísmo superficial discerne a intuição extraordinária do espírito alcançada pelos grandes videntes dos Upanixades”³⁴.

Monchanin viu nisso uma resposta de Deus para seus próprios anseios e encorajou Henri Le Saux a se juntar a ele. Para isso, o monge obteve um indulto de excomunhão (permissão formal para residir fora do mosteiro).

Em agosto de 1948, Henri Le Saux desembarcou em Colombo (a capital de Sri Lanka), dirigindo-se dali para o Sul da Índia, onde se juntou a Jules Monchanin. Eles então fundaram um pequeno *ashram*³⁵ em Shantivanam, às margens do rio Kaveri, em Tannirpalli, batizado de “Saccidānanda Āshram”³⁶ ou “Eremus Sanctissimae trinitatis” (Eremitério da Santíssima Trindade). O *ashram*, no entanto, ficou mais conhecido como Shantivanam, nome do bosque que havia ali que significa “bosque da paz”.

A proposta de ambos era desenvolver um cristianismo verdadeiramente indiano. Para isso levariam agora uma vida contemplativa segundo o ascetismo indiano (*sannyāsa*), inclusive usando as vestes açafroadas (*kāvi*) de um *sannyāsī* hindu. Henri Le Saux mudou seu no-

³¹ *Ibidem*, p. 12 (Carta para J. Lemarié, 13/3/67).

³² *Letters*, p. 12 (15/5/1947).

³³ Jules Monchanin (1895-1957) da Sociedade de Auxiliares das Missões (fundada por Vincent Lebbe), havia deixado a França e ido para a Índia em 1939 com a idade de 44 anos. Vide *Letters*, p. 12-15.

³⁴ *Letters*, p. 16-20 (18/8/1947).

³⁵ *Ashram*, nesse contexto, significa morada de ascetas ou monges; eremitério, mosteiro hindu.

³⁶ *Saccidānanda* de *sat* (ser), *cit* (percepção) e *ānanda* (bem-aventurança).

me para Swami Abhishiktānanda³⁷, e Jules Monchanin escolheu o nome Swami Parama Arūbi Ānanda³⁸.

Decisivo para a vida de Henri Le Saux, agora Abhishiktānanda, foi o encontro com seus mestres espirituais (*gurus*) Śrī Ramana Maharshi (1879-1950) e Śrī Gñānānanda Giri. Considera-se igualmente decisiva sua constante estada nas cavernas da montanha sagrada de Arunāchala.

Após o retorno do padre Monchanin à França, onde faleceria em 1957, Abhishiktānanda tornou-se, cada vez mais, atraído pelo norte da Índia e pelo Himalaia. Isso o levou a empreender várias viagens e peregrinações na região. Visitou também Varanasi (cidade sagrada antigamente conhecida como Benares), onde se encontrava regularmente com Raimundo Panikkar e alguns jovens discípulos. Por fim decidiu deixar Shantivanam e se fixar como eremita no Himalaia. Portanto, em 1968, entregou Shantivanam para o padre Bede ths³⁹, e se mudou para um eremitério perto de Uttarkashi.

Significativa foi sua participação no All-India Seminar on the Church in India Today, realizado, no ano de 1969, em Bangalore, para adaptar as conclusões do Vaticano II no contexto da Índia. Abhishiktānanda foi então reconhecido como pioneiro nos esforços da Igreja de inculturação nas áreas da espiritualidade, liturgia e diálogo inter-religioso. Ele também inspirou a criação de várias comunidades religiosas na forma de *ashrams*. Sua vida como eremita deu origem a uma série de livros dirigidos principalmente aos cristãos, para fazê-los descobrir as riquezas espirituais da Índia.

No ano de 1971 Abhishiktānanda encontrou seu discípulo perfeito, Marc Chaduc um seminarista francês. No ano seguinte, em Rishikesh (no sopé do Himalaia), juntamente com o *sannyāsī* hindu Swami Chidānanda, em uma dupla cerimônia, iniciou Chaduc como monge cristão e *sannyāsī* hindu. Em 1973, Abhishiktānanda e Marc Chaduc (agora Swami Ajatānanda) passaram um período intenso de retiro e estudo dos Upanixades no sopé do Himalaia perto de Rishikesh.

³⁷ “Bem-aventurança do Ungido.”

³⁸ “Swami Parama Arūbi Ānanda” significa, “Aquele cuja alegria é Uno Supremo Sem-forma, o Espírito Santo.” ABHISHIKTANANDA. *The Secret of Arunāchala*. Delhi: ISPCCK, 1979, p. 1. Diferentemente de Abhishiktānanda, que ficou conhecido pelo seu nome indiano, o nome indiano de Monchanin não fixou.

³⁹ Bede Griffiths, que ficou conhecido como Swami Dayananda, também era monge beneditino e procedia da Abadia de Prinknash, na Inglaterra, onde atuou como prior. Foi para a Índia em 1955, onde colaborou na instalação do *ashram* Kurisumala, mosteiro que seguia a liturgia síria localizado em Kerala, antes de se transferir para Shantivanam. Ver Bede GRIFFITHS. *Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2000; e Bede GRIFFITHS. *Santa simplicidade: o estilo do sábio*. In: Renée WEBER (org.). *Diálogos com cientistas e sábios*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 195-219.

A experiência considerada por Abhishiktānanda como a grande “aventura espiritual”, o “estado além da vida e da morte”, o “despertar”, aconteceu em 14 de julho de 1973, quando sofreu um ataque cardíaco na estrada de Rishikesh⁴⁰. Abhishiktānanda sobreviveu somente por mais seis meses, e passou para a “margem mais além” no dia 7 de dezembro de 1973 em Indore (Madhya Pradesh).

A vida de Abhishiktānanda em si constitui sua maior obra. Na vivência do silêncio, em sua mais profunda interioridade, deixou como legado um grande tesouro – sua auto-realização. 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 incansável escritor e deixou vários livros, cartas e artigos, inclusive muitos não-publicados.

Dentre seus livros, os seguintes podem ser considerados mais importantes:

(1) *Subida ao fundo do coração: Diário espiritual [Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948-73) of Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux)]*

Este livro é constituído das anotações do diário pessoal de Henri Le Saux. Apesar de seu conteúdo teológico estar presente nas outras publicações, e de nela não haver muitos detalhes biográficos, essa é uma das obras mais importantes de Abhishiktānanda. Ele oferece uma *visão privilegiada* da sua “busca espiritual” na intimidade do desenvolvimento de sua vida contemplativa hindu-cristã em sintonia com a interioridade espiritual hindu.

O Diário foi editado por Raimundo Panikkar, em 1998, e traduzido para o inglês por David Fleming a partir de *La montée au fond du coeur : le journal intime du muine chrétien-sannyasi hindou 1984-1973*, a versão original francesa publicada em 1986.

(2) *O segredo de Arunāchala [The Secret of Arunāchala]*

O livro versa sobre as primeiras experiências de Abhishiktānanda na Índia, descrevendo seu primeiro encontro com Ramana Maharshi, influente santo hindu do século XX, e suas experiências nas cavernas de Arunāchala, uma das montanhas mais sagradas da Índia, entre os anos de 1949 e 1955.

Expressa o processo de auto-esvaziamento pelo qual Abhishiktānanda passou em Arunāchala, aprendendo com suas próprias experiências e com aqueles que lá encontrou. Devido à natureza do livro ser a de um diário pessoal, Abhishiktānanda preferiu que não fosse publicado antes de sua morte.

⁴⁰ *Letters*, p.307-308; BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 236.

(3) *Guru e discípulo* [*Guru and Disciple*]

O livro mostra a consideração que Abhishiktānanda tinha por Śrī Gnananda Giri, um sábio hindu, cujo *ashram* ele visitou entre 1955 e 1956. Abhishiktānanda considerou este encontro um dos eventos mais relevantes de sua vida, pois reconheceu em Gñānānanda um *guru* genuíno. O livro é um esforço para narrar os ensinamentos e o modo de vida de um autêntico sábio hindu, sem qualquer análise comparativa com Cristianismo.

(4) *Saccidānanda*

Uma das principais obras teológicas de Abhishiktānanda, na qual ele tenta dar uma resposta cristã trinitária à experiência adváitica⁴¹ como personificada em Ramana Maharishi, foi publicada originalmente em francês, em Paris, no ano de 1965. Mas Abhishiktānanda organizou uma edição revisada em inglês, publicada em Delhi no ano de 1974.

Em sua introdução, ele sugere como a Igreja Católica deveria responder ao desafio do pluralismo religioso. Enfatiza a necessidade de uma experiência mística interior como fundamento para um verdadeiro diálogo religioso e a prioridade do silêncio – expressão de sua própria história de encontro com as tradições espirituais da Índia, que se revelou um desafio profético.

(5) *Ponto de convergência hindu-cristão* [*Hindu-Christian Meeting Point*]

Nesse livro, Abhishiktānanda apresenta um relatório e reflexão sobre vários encontros ecumênicos que aconteceram na década de 1960 em diferentes partes da Índia para discutir a questão do encontro do Hinduísmo com o Cristianismo no nível da experiência espiritual.

(6) *A outra margem* [*The Further Shore*]

A obra inclui três ensaios de Abhishiktānanda: (i) *Sannyāsa: O apelo do deserto* (*Sannyāsa: The Call of the Desert*), seu último escrito, completado em julho de 1973, poucos meses antes de sua morte, versa sobre a ordem de *sannyāsa*, que é a tradição indiana de renúncia; (ii) *Uma introdução aos Upanixades* (*An Introduction to the Upanishads*), escrito originalmente em francês em 1972; e (iii) *Os Upanixades e a experiência adváitica* (*The Upanishads and the Advaitic Experience*), escrito também no último ano de sua vida, como contribuição ao Congresso Monástico realizado em Bangalore em 1973.

(7) *Interioridade e revelação* [*Intériorité et revelation: essays théologiques*]

Constituída de ensaios espirituais que pretendem integrar o Cristianismo e a experiência do *advaita*, esta obra incluem alguns dos capítulos do livro não publicado *Guhāntara*.

⁴¹ Referente ao *advaita* (a – “não”, *dvaita* “dualidade”) o conceito hindu de “não-dualidade”

1. 1. 2 – O contexto hindu-cristão

O Hinduísmo sempre exerceu grande fascínio sobre Abhishiktānanda, mesmo quando era apenas um jovem monge em Kergonan. Portanto, quando chegou à Índia, foi avidamente em busca dos templos e homens santos de que tanto ouvira falar. Era um novo universo que se lhe descortinava, mesmo que, na ocasião, não fosse capaz de compreender plenamente as variedades e complexidades do Hinduísmo.

Para compreender Abhishiktānanda, será necessário primeiramente definir o Hinduísmo e o Cristianismo indiano, pois, a jornada existencial e a questão da dupla-pertença de Abhishiktānanda situam-se no contexto social, histórico e teológico das duas tradições religiosas.

Na ocasião de sua chegada, Abhishiktānanda já tinha uma agenda pronta sobre o que fazer na Índia. Não poderia ser de outra forma, tratando-se de um monge católico de sua época. Mas seu desejo intenso de interioridade e de um monasticismo intenso, logo eclipsaria a proposta missiológica inicial de inculturação. E isso o conduziria à busca ideal do encontro hindu-cristão, que ia se tornar sua grande contribuição para a emergente Teologia das Religiões.

1. 1. 2. 1 – Hinduísmo e hinduísmos

No contexto desta dissertação, Hinduísmo não indica apenas a *religião da Índia*, mas sim o conglomerado de tradições religiosas que seguem ou aceitam a autoridade dos *Vedas*⁴², em claro contraste com as que não o fazem. No último caso, podemos incluir o Budismo, o Jainismo e o Siquismo. Então, todas as tradições religiosas indianas que não contestam a autoridade das escrituras védicas inserem-se dentro do amplo conceito do Hinduísmo⁴³.

⁴² Os *Vedas* são as mais antigas escrituras da Índia, senão da humanidade, que foram reveladas aos antigos Rishis (sábios ou videntes). São verdadeiros hinários e manuais ritualísticos, que se expandem em um rico sistema metafísico constituído dos famosos Upanixades (ensinamentos esotéricos) e dos Darshanas (pontos de vistas filosóficos). Todas as outras escrituras e tratados teológicos hindus, como os *Puranas*, o *Mahabharata* (que inclui a *Bhagavad-Gita*), o *Ramāyāna*, os *Smritis* e os *Agamas* (ou *Tantras*) corroboram e se baseiam na autoridade dos *Vedas* primordiais. Mas, algumas escolas do Shaivismo, só aceitam os *Agamas* (geralmente não escritos em sânscrito), como escrituras válidas de sua tradição.

⁴³ Indianistas respeitáveis como Arthur A. MacDonell, bem como mestres tradicionais do Hinduísmo, consideram que o termo “hinduísmo” foi introduzido pelos estrangeiros provenientes das províncias próximas da Índia, como o Afeganistão, o Baluchistão e a Pérsia. Há um rio chamado Sindhu que faz fronteira com as províncias situadas ao noroeste da Índia, e, uma vez que os muçulmanos daquela região não conseguiam pronunciar corretamente a palavra Sindhu, eles chamavam o rio de “Hindu” e os habitantes desta região de “hindus”. Na Índia, segundo o idioma védico, os europeus são chamados *mlechas* ou *yavanas*. De modo similar, “hindu” sempre foi o nome dado aos indianos “infieis” pelos muçulmanos e mais tarde aos indianos “gentios” pelos missionários e colonizadores europeus. Arthur MACDONEL. *A History of Sanskrit Literature*, New Delhi: Munshirama Manoharlal, 1972, p. 142.

Angelika Malinar⁴⁴ considera que “o conceito ‘hinduísmo’, como categoria teológica ou científico-religiosa, não está assegurado. Ele não se encontra nos textos clássicos e tradições que são considerados testemunhos dessa religião”⁴⁵. Para ela, é muito difícil explicá-lo e compreendê-lo, pois: “Quando queremos falar da religião na Índia nos deparamos com tradições que são explicadas por uma conceituação filosófico-teológica diferente. A grande variedade de tradições religiosas e de sistemas teológicos torna difícil uma apresentação sistemática”⁴⁶.

Ou seja, compreender a tradição hindu é muito difícil para um observador externo, não familiarizado com a forma plural de pensar e de discursar própria das tradições do Oriente. Fenomenologicamente, porém, isto é possível. Basta que no início, deixemos que a tradição fale por si, com a adequada *epoché*.

Esta categoria religiosa, conhecida como Hinduísmo, é conhecida na Índia como o *Sanātana-Dharma*⁴⁷. (religião ou dever eterno) ou *Vaidika Dharma* (religião dos *Vedas*). No entanto, quando ela é observada além dos conceitos acadêmicos, na realidade do dia-a-dia, na tradição popular, constata-se que não há apenas um tipo de Hinduísmo, mas sim vários Hinduísmos. Segundo Paul Hacker⁴⁸, o Hinduísmo tomado como um todo pode ser observado em “duas formas de pensar, a neo-hinduísta e a tradicionalista”. Hacker esclarece ainda mais:

Utilizei o termo ‘formas de pensar’. Na verdade, o Neo-hinduísmo e o Hinduísmo tradicionalista não são sistemas precisos, mas sim duas atitudes mentais distintas. Pode até mesmo acontecer que uma mesma pessoa combine os elementos das duas formas de pensar. O Hinduísmo tradicional assimila e absorve elementos externos de uma forma bem diferente do Neo-hinduísmo. Diferentemente deste, ele mantém uma continuidade viva com o passado. Mesmo no passado, grupos hindus já absorviam elementos do estrangeiro. Eles certamente mudaram a aparência da religião desses grupos. Mas ao mesmo tempo as maiorias de seus antigos valores se mantinham vivos com antes⁴⁹.

⁴⁴ Angelika Malinar é alemã, com mestrado em filosofia e doutorado em Indologia. Ela é professora assistente no Seminário de Indologia e Ciência Comparada das Religiões em Tubinga, Alemanha. Tem como campo de pesquisa: filosofia hindu, história do hinduísmo, literatura purana e literatura hindu recente.

⁴⁵ Angelika MALINAR, Deus, deuses e divindade na tradição hinduísta do Pancaratra. In: *As múltiplas faces do Divino - Revista Concilium* 258 – 1995/2, Petrópolis: Vozes, p. 16.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁷ O substantivo “*dharmā*” geralmente é traduzido como “religião”, e significa mais precisamente “dever”, “ocupação” ou “aquilo que mantém”. *Dhāraṇā-dharma ity āhur dharmo dhārayati prajāḥ*, “Aquilo que sustenta, aquilo que mantém as pessoas juntas, isso é o *dharmā*”. (*Mahābhārata*, VIII, 69.59).

⁴⁸ Paul Hacker (1913-1979), um dos mais influentes indólogos alemães contemporâneos, cujos principais artigos foram recentemente editados em: Wilhelm HALBFASS. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Albany: State University of New York, 1995.

⁴⁹ Paul HACKER. Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism. In: Wilhelm HALBFASS. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995, p. 232.

Pode-se constatar que há uma distinção bem clara entre os Hinduísmos tradicionais⁵⁰ e o Neo-hinduismo⁵¹. Os primeiros não aceitam serem rotulados como Hinduísmo, mas sim pela designação de sua própria tradição. Para eles não há “um Hinduísmo”, mas sim vários “Hinduísmos”. O Hinduísmo tradicional é categorizado em dois grupos amplos: os “Hinduísmos *Smartas*”⁵² e os “Hinduísmos *Agâmicos*”⁵³. Portanto, teologicamente falando, eles seriam Vaishnavas, Shaivistas, Shaktas ou Smartas, mas não hindus⁵⁴.

Os Neo-hindus, entretanto, enfatizam que a unidade filosófica e teológica do *Sanātana Dharma* só pode ser encontrada em um Hinduísmo unificado e não sectário (que na verdade seria o Neo-hinduismo). Eles aceitam sem qualquer dificuldade se identificar com o Hinduísmo. Segundo Hacker: “O Neo-hinduismo de fato afirma ser o Hinduísmo. Mas é um Hinduísmo singular. Sua identidade substancial com o Hinduísmo antigo é questionável. [...] Poderíamos dizer que como sinônimo para “neo-hindu” utilizo às vezes a palavra ‘modernista’. Essa palavra também tem o sentido do prefixo *neo*”⁵⁵.

⁵⁰ O Hinduísmo tradicional foi uma das grandes reformas do *Sanātana Dharma*, que ocorreu quando o bramanismo ou a antiga religião sacerdotal dos sacrifícios e das castas foi contestado pela heterodoxia budista e jainista (Séculos V a VI a.C.). Os valores dessa época, que podem ser encontrados nos textos dos Upanixades, *Puranas* e *Mahabharata*, procuram integrar o bramanismo e as religiões proto-hinduístas, ou seja, conciliar os elementos védicos e tântricos. Mircea ELIADE. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo II, volume I. São Paulo: Zahar, 1983, p. 256-258.

⁵¹ O termo “neo-Hinduismo”, como foi utilizado por Paul Hacker, refere-se à interpretação do Hinduísmo, por hindus em resposta aos interesses do Ocidente não-hindu, e usando a terminologia e as suposições do Ocidente. Por exemplo, Hacker afirma que Willian James influenciou Radhakrishnan, e Vivekânanda foi influenciado por Paul Deussen, um discípulo de Schopenhauer. Hacker contrasta o Neo-hinduismo com o “Hinduísmo tradicional sobrevivente”, que se opõe a qualquer interpretação ocidental do Hinduísmo. Veja: Wilhelm HALBFASS. *Philology and Confrontation*, p. 232.

⁵² Os *Hinduísmos tradicionalistas smartas* constituem-se de duas vertentes principais: (i) O “Bramanismo ritualista” (*Karma Mimansa*) – que é sobrevivente da própria religião sacerdotal ortodoxa, mas agora amparado pela hermenêutica teológica dos *Vedas*, sacrifícios e *mantras* (hinos e preces), oferecida pelo *Darshana* do *Purva Mimansa*. Não há seitas *brahmanista smarta*, mas sim tradições familiares perpetuadas em linhagens védicas (*gotras*). E (ii) o “Hinduísmo gnóstico do *Vedānta Advaita*” – que é a reforma feita por Shankara (780-820) no *Brahmanismo smarta* arcaico, interpretado do ponto de vista dos ensinamentos filosóficos dos Upanixades em detrimento dos rituais. Essa tradição é a hermenêutica *advaita* (não-dualista) do *Darshana* do *Vedānta*.

⁵³ Os *Hinduísmos tradicionalistas agâmicos* possuem uma teologia e liturgia bem definida principalmente pelos *Āgamas*, também conhecidos como *Tantras*, e identidades próprias que os definem como Religiões autônomas. A três grandes tradições religiosas do Hinduísmo tradicional agâmico são: (i) o Vaishnavismo, (ii) o Shaivismo e (iii) o Shaktismo. Segundo Dandekar: “diferentemente dos *Vedas*, os *Tantras* (...) possuem um caráter marcadamente sectário. Relacionam-se principalmente com as três seitas (Shaivismo, Vaishnavismo e Shaktismo) R. N. DANDEKAR. Hinduismo. In: G.J. BLEEKER; G. WIDENGREN (ed.). *Historia Religionum: Manual de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1973, p. 273.

⁵⁴ Certamente podemos constatar que na Índia a maioria hindu da população se identifica como “hindus”. Mas isso se deve mais às razões culturais, éticas ou políticas. Pois com a emergência do nacionalismo hindu (*Hindutva*), as religiões hindus uniram-se ecumenicamente para salvaguardar suas identidades.

⁵⁵ HACKER. *Aspects of Neo-Hinduism*, p. 230.

Quanto à questão do sentido de identidade hindu, Paul Hacker critica a “unidade do Hinduísmo”. Para ele,

[...] a unidade do Hinduísmo é um postulado moderno, um produto do Neo-hinduísmo. Ela é “inspirada essencialmente por apologias e nacionalismos,” proclamada pelos “líderes do Neo-hinduísmo” e adotada até certo grau fora da Índia. Na verdade, a unidade do Hinduísmo tradicional é só uma unidade geográfica; e o próprio Hinduísmo equivale basicamente a um grupo de religiões que coexistem na mesma região geográfica e exibem várias características em comum, mas com muito mais sinais de divisão e antagonismo⁵⁶.

De acordo com o Neo-hinduísmo, a verdadeira natureza do Hinduísmo seria o “universalismo” ou o “ecletismo radical”⁵⁷. Segundo ele, as tradições ortodoxas dos brâmanes ritualistas (Bramanismo *smarta*) dos *jñānis* (Smartismo de Shankara) e dos *bhaktas* e *yogis*⁵⁸ (Vaishnavismo, Shaivismo e Shaktismo) são “posições sectárias” do verdadeiro Hinduísmo.

Hacker considera que o pensamento neo-hindu procede do Ocidente e que os pensadores neo-hindus se caracterizam como tal pelo fato de “[...] sua formação intelectual ser principalmente ou predominantemente ocidental. É a cultura européia, e em muitos casos até mesmo a religião cristã, que os levaram a adotar determinados valores religiosos, éticos, sociais e políticos. Mas, depois eles articularam esses valores como sendo parte da tradição hindu”⁵⁹.

Formado originalmente a partir do *Brahma Samaj* de Ram Mohan Roy⁶⁰, o Neo-hinduísmo se fortaleceu com o *Neo-vedānta* de Vivekananda e Radhakrisnam. Sua influência também pode ser encontrada em Gandhi, Rabindranath Tagore, Sri Aurobindo e outros.

A conclusão filosófico-teológica última do Neo-hinduísmo seria o *advaita* (não-dualismo) panteísta e universalista, que lembra em muitos aspectos o Hinduísmo tradicional

⁵⁶ HALBFASS. *Philology and Confrontation*, p. 12.

⁵⁷ O universalismo hindu adota a ideologia eclética de que todas as religiões são verdadeiras e dignas de tolerância e respeito, e foi provavelmente influenciado pelo “Unitarismo” protestante, uma das tendências religiosas mais tolerante e liberal do mundo moderno. Cf. Nicola ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 943.

⁵⁸ *Jñāni* é o sábio que realizou o Ser (*Brahman*), através da vivência visceral (não apenas pelo conhecimento analítico) da distinção entre o “ser” e o “não-ser”. *Bhakta* é o devoto, que busca amar Deus (*Bhagavan*). *Yogi* é o místico que medita no Si-mesmo interior (*Ātman*)”.

⁵⁹ HACKER. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 231.

⁶⁰ Nos fins do século XVIII, Ram Mohan Roy (1774-1833), tentou um esforço para a unidade religiosa. Influenciado pelo ensinamento de Jesus e do Sufismo, embora saído de uma família brâmane ortodoxa, Ram Mohan Roy foi um dos pioneiros da “idéia” universal em formação. Sua dupla cultura islâmica e indiana, o seu conhecimento do Cristianismo, e a sua familiaridade com as línguas orientais e ocidentais, lhe deram acesso a todas as correntes do pensamento contemporâneo.

smarta de Shankara⁶¹. Para Paul Hacker, Swami Vivekananda foi o “mais influente modelador e propagador do espírito neo-hindu”⁶², bem como “uma das principais figuras do pensamento e autoconhecimento hindu moderno e exemplar expoente da auto-imagem hindu em face ao Ocidente”. Em nome de um “hinduísmo” genérico, Vivekananda levantou o padrão do *Advaita-Vedānta*: “O sentido de identidade [...] que (Vivekananda) tenta acordar em seus conterrâneos indianos [...] significa, acima de tudo, a herança do *Vedānta advaita*, a herança de Shankara”⁶³.

Outro neo-hindu muito importante foi Sarvepalli Radhakrishnan, acadêmico da Universidade de Oxford e ex-presidente da Índia. Segundo Halbfass, “é evidente que Radhakrishnan foi o expoente mais bem-sucedido do Neo-hinduísmo no Ocidente, e que ele produziu algumas das formulações mais notáveis e persuasivas do pensamento neo-hindu”⁶⁴.

Abhishiktānanda, por outro lado, em alguns pontos recebia influências do Neo-hinduísmo e em outros rejeitava algumas de suas posturas. Também podemos constatar que, às vezes, ele se identificava e, noutras, tinha muita dificuldade em aceitar o *Advaita-vedānta* de Shankara (do Hinduísmo tradicional *smarta*), que advogava uma forma monista de *advaita* (não-dualismo). Mas seu conceito do *advaita* recebeu muita influência da tradição *agâmica* de Ramana Maharshi e de Gnānānanda Giri, que eram ligados ao Hinduísmo tradicional Shaivista. Foi então que ele pôde vislumbrar no conceito de *trika*⁶⁵, o equivalente ao da Trindade cristã.

Entender a distinção entre esses dois tipos de Hinduísmo permitirá compreender melhor a natureza da experiência vivencial de Abhishiktānanda (especialmente a sua experiência do *advaita*). Isso porque, segundo John G. Friesen, por exemplo, a própria compreensão do conceito de *advaita* não-monista de Abhishiktānanda poderia se enquadrar ou no Hinduísmo clássico (tradicional) ou no Neo-hinduísmo⁶⁶.

⁶¹ Nesse contexto, quanto à natureza última da realidade ser radicalmente impessoal e indiferenciada, o *advaita* neo-hindu e o *advaita* hindu tradicionalista de Shankara se confundiriam.

⁶² Wilhelm HALBFASS. *India and Europe*. Albany: Suny Press, 1988, p. 228. Swami Vivekananda (1863-1902) foi um dos grandes expoentes do neo-Hinduísmo e idealizador do Neo-Vedānta. Foi discípulo de Sri Ramakrishna (1836-1886) e fundador da Missão Ramakrishna. Participou do “Parlamento Mundial das Religiões de 1893” realizado em Chicago, Veja Narasingha Prosad SIL. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1997.

⁶³ HALBFASS. *India and Europe*, p. 234.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁵ O sistema teológico da tríade de *Pashu* ou *Nara* (as almas), *Pasha* ou *Shakti* (a energia) e *Pati* ou Shiva (Deus).

⁶⁶ John Glenn FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-monistic Advaitic Experience*. Ph.D. thesis. The University of South Africa, 2001, p. 12

1. 1. 2. 2 – *O Cristianismo na Índia e a teologia cristã indiana*

No contexto da inculturação⁶⁷ e do diálogo Oriente-Occidente, pode-se observar que, à luz da história, a Igreja Católica vivencia um processo de tornar-se uma igreja mundial. Mas esse desenvolvimento ou emergência da teologia cristã indiana, quando vista no contexto mais amplo da história do mundo e da Igreja, oferece um modelo autêntico e orientação para a nova ênfase da Igreja na teologia das religiões mundiais e para o interesse emergente do Ocidente quanto à sabedoria antiga.

Qual seria a história do surgimento desta teologia nativa, cuja importância pode ser percebida hoje na obra de ilustres teólogos indianos como A.J. Appasamy, Subhash Anand, George Soares Prabhu, Raimundo Panikkar e Michael Amaladoss.

Segundo Antony Kalliath, pode-se distinguir genericamente quatro fases distintas da presença do Cristianismo na Índia: (i) a era da tradição síria (até o século XVI); (ii) a era das missões ocidentais; (iii) o período anterior ao Concílio Vaticano II (depois do século XIX e na primeira parte do século XX); e (iv) o período posterior ao Concílio Vaticano II (a era de abertura da Igreja)⁶⁸.

Na primeira fase, segundo a tradição dos cristãos de São Tomé, no Sul da Índia, o apóstolo Tomé fundou sua Igreja, no século I. Não há, contudo, confirmação inequívoca sobre essa tradição⁶⁹. Aliás, há duas tradições bem distintas provenientes desta fase.

Primeiramente, temos a versão do Sul da Índia (reconhecida a partir do século XVI), segundo a qual o apóstolo teria chegado por mar à região de Cochim, em Kerala, no ano 52. Teria fundado igrejas, em Kerala e em Tamil Nadu, e morrido em Mylapore em 72, depois de aproximadamente vinte anos de atividades missionárias.

A outra é a versão ocidental (da qual o relato mais antigo é o apócrifo Ato de Tomé, cuja versão siríaca parece pertencer ao terceiro século). Segundo esta versão, Tomé teria ido

⁶⁷ Segundo Faustino Teixeira: “A expressão inculturação refere-se a um neologismo específico da linguagem cristã. Trata-se de um termo típico do linguajar teológico e de recente utilização no discurso missiológico. Embora tenha uma conotação antropológico-cultural, este termo distingue-se de outros típicos do léxico antropológico, como é o caso de aculturação, enculturação e transculturação. Para tais distinções, vide Marcelo de Carvalho AZEVEDO. Inculturação. In: R. LATOURELLE & R. FISICHELLA (Dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994, p. 464; Id. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 263-265. Distingue-se também dos conceitos de adaptação e acomodação, vigentes em âmbito teológico na década de 50, com repercussões precisas no Concílio Vaticano II (1962-1965). A afirmação do novo conceito será fruto dos desdobramentos da elaboração teológico-missiológica ocorrida sobretudo na Ásia e na África”. Faustino TEIXEIRA. Inculturação da fé e pluralismo religioso. In: TAVARES, Sinivaldo S. (Org.). *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 82-94.

⁶⁸ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 21.

⁶⁹ Veja Susan VISVANATHAN. Reconstructions of the past among the Syrian Christians of Kerala. *Contributions to Indian Sociology, New Series*, 20, 1986, p. 241-260.

para a Índia através da Pérsia, convertido o rei indiano chamado Gūdnaphar ou Gondophernes e mais tarde teria sido martirizado no reino vizinho do rei Mazda⁷⁰.

O que se sabe, porém, pois há boa evidência disso, é que, por volta do século IV, o Cristianismo já estava bem presente na Índia, expandido por meio das rotas de comércio. Os cristãos de São Tomé tinham contato com a Igreja da Pérsia e seguiam o patriarcado persa. Provavelmente, sua identidade social os integrava ao sistema de casta predominante no Hinduísmo, e essa identidade talvez explique o fato de eles não terem procurado evangelizar fora de Malabar⁷¹.

Apesar de sua integração social à comunidade hindu⁷², é difícil determinar se a teologia dos cristãos de São Tomé tinha influência hindu, visto que não há relatos escritos sobre eles antes do século XVI. Além disso, o fato de a linguagem litúrgica ser o siríaco – pois não houve tradução vernácula da Bíblia até o século XIX – talvez explique o porquê de sua teologia e liturgia não terem sido aculturadas. Sua teologia, que era a mesma da Igreja Síria, apesar da sua longa jornada no solo indiano, manteve-se tão distante do pensamento indiano como das teologias romana e protestante⁷³.

É interessante notar como essa harmonia social e respeito mútuo entre os hindus e os cristãos já prenunciava a futura mensagem do Concílio Vaticano II – que os cristãos de São Tomé anteriores ao século XVI já tinham naturalmente incorporado em suas vidas – de abertura, tolerância e respeito à pluralidade cultural e religiosa. Essa harmonia comunal e espírito de tolerância devem ser considerados como uma contribuição tipicamente indiana para a visão cristã⁷⁴.

A fase inicial, que caracterizou o cristianismo de São Tomé, só durou até o século XVI. Pois, “com a instalação portuguesa nas Índias e a vinda, com os descobridores, de missionários dominicanos, franciscanos e jesuítas, iniciou-se uma nova fase de contatos”⁷⁵.

⁷⁰ Na verdade houve um rei Gondophares ou Guduphara que reinou no noroeste da Índia do ano 19 até por volta de 45 ou 46 a.D. Veja: John BROCKINGTON. *Hinduism and Christianity*. Londres: The Macmillan Press, 1992, p. 167; e A.L.BASHAM. *The Wonder that was India*. Calcutta: Rupa & Co., 1967, p. 345.

⁷¹ Placid PODIPARA, CMI. *The Thomas Christians*. Londres, Bombaim, 1970, p. 63ff. Veja também A. MATTAM. *The Indian Church of St. Thomas Christians and Her Missionary Enterprises before the Sixteenth Century*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 1985, p. 15-60.

⁷² Veja Placid PODIPARA, CMI (Placidus, T.O.C.D.). Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship. *Ostkirchlich Studien*, n. 8, 1959, p. 89-94; A. CHERUKARAKUNNEL. Indianization among the St. Thomas Christian of Kerala. *Jeevadhara* n. 4, 1971, p. 360 ff.

⁷³ Robin BOYD. *Indian Christian Theology*. Terceira edição, Madras: CLS, 1979, p. 9.

⁷⁴ Mathias MUNDADAN. Emergence of Catholic Theological Consciosness in India, *St. Thomas Academy for Research. Documentation (STAR)* n. 7, 1985, p. 4-5. Veja também p. 3-10.

⁷⁵ CINTRA. *O lótus e a cruz*, p. 67

Na segunda fase, a partir do século XVI, a harmonia comunal e as relações cordiais, que existiam entre os cristãos e os hindus, não mais foram vistas com bons olhos. Os hindus deveriam ser vistos como pagãos e as Igrejas orientais como “heréticas” e “cismáticas”, pois somente a Igreja Romana era considerada como expressão autêntica do Cristianismo.

Portanto, proibições e restrições foram logo impostas aos cristãos de São Tomé. Em 1599, por resoluções do Sínodo de Diamper, foram forçados a aceitar a supremacia papal, o celibato do clero e muita alteração no ritual oriental. Esta última foi seguida da queima generalizada de antigos livros de culto e outros documentos.

Os missionários do Ocidente, com uma atitude exclusivista e polêmica, adotaram uma abordagem militante, uma teologia de conquista no molde do Ocidente. A visão dos não-cristãos como pagãos trazia militância às missões ocidentais na Índia, pois os missionários consideravam a “evangelização em termos de uma operação militar, com linhas de defesa, planos de ataque, como se tivesse declarado guerra contra os outros crentes”⁷⁶. Essa atitude agressiva era óbvia em muitos relatórios e cartas de missionários, inclusive de São Francisco Xavier (1506-1552), que inicialmente, quando passou três anos no Sul da Índia, manteve relação amistosa e tolerante com os cristãos de São Tomé.

Mas, os traumas do assentamento forçado causaram muito ressentimento entre os cristãos de São Tomé. Por isso, quando os holandeses substituíram os portugueses na região, por volta do século XVII, uma parte da comunidade aproveitou para reatar o contato com os outros cristãos orientais. Conseqüentemente, em 1665, chegou à Índia o bispo sírio Mar Gregório, para restabelecer este contato. Só que, desta vez, foi estabelecida a tradição dos jacobitas (a ala monofisista da Igreja Síria), não a dos nestorianos de antes ⁷⁷.

Entretanto, nessa época de intolerância, houve uma exceção. Trata-se do trabalho missionário do jesuíta italiano Roberto De Nobili (1577-1656)⁷⁸. Três séculos e meio antes de Abhishiktānanda e Monchanin, De Nobili já teria adotado a vida do *sannyāsī* hindu, aprendido sânscrito, estudado as escrituras védicas e filosofias hindus, se adaptado aos costu-

⁷⁶ Murray ROGERS. Hindu and Christian – A Moment Breaks. *Religion and Society* n. 12, 1965, p. 37.

⁷⁷ Desde então, esta comunidade aceitou a autoridade dos patriarcas sírios. Mas, uma parte da comunidade manteve-se ligada a Roma e, apesar de sua adoração e credo terem sido latinizados, mantiveram algumas características específicas da Igreja Malabar Uniata. No final do século XIX um grupo reformador dos cristãos sírios rompeu com a Igreja Mar Tomé em um esforço de restauração, como consideravam, a pureza da fé e prática da Igreja. BROCKINGTON. *Hinduism and Christianity*, p. 168.

⁷⁸ V. Vincent CRONIN. *A Pearl to India: The Life of Robert De Nobili*. Londres, 1959.

mes e às cerimônias hindus – tudo para poder transmitir a mensagem cristã inteligentemente para os irmãos hindus⁷⁹. Mas infelizmente seus esforços não tiveram continuidade.

A terceira fase conduz ao fim do século XIX e à metade do XX. Pode-se perceber, então, uma mudança qualitativa da atitude dos teólogos indianos diante do Hinduísmo. Durante esse período, a mudança foi acelerada por vários eventos que ocorreram na vida sociopolítica e eclesiástica da Índia⁸⁰.

Nesse momento histórico, a Índia experimentava o surgimento de movimentos de reforma social e religiosa cruciais, tais como: a fundação do Congresso Nacional Indiano (1885); o nascimento de importantes movimentos socioreligiosos, como o Brahma Samāj (de Ram Mohan Roy), o Arya Samāj (de Dayananda Saraswati) e a Missão Ramakrishna (de Vivekananda), que viriam a constituir o Neo-hinduísmo; a emergência do nacionalismo literário e cultural em Radindranath Tagore; a liderança de Gandhi; e finalmente a independência (1947). Estes reformistas receberam notória influência dos ensinamentos de Jesus, ou dos ideais cristãos, e exerceram um papel crucial na revelação do elo entre Hinduísmo e Cristianismo, embora isso não seja reconhecido pela maioria dos cristãos indianos⁸¹.

Foi nesse contexto que surgiram as primeiras tentativas de se fazer uma teologia indiana mais adequada ao encontro do Cristianismo e Hinduísmo. O interessante é que os pioneiros da teologia indiana foram hindus, que, inspirados pelo pensamento ocidental e pelo cristianismo, pretendiam reformar o Hinduísmo e a sociedade indiana, em face das atividades missionárias cristãs. Segundo o teólogo luterano Kaj Baago (1926-1987): “As primeiras pessoas que tentaram uma interpretação mais genuína de Cristo na Índia não foram nem missionários nem cristãos indianos, mas sim brahma-samajistas”⁸². Outros esforços nessa mesma direção podem ser vistos também em Keshub Chandra Sem (1838-1884), P.C. Moozunmdar (1840-1905) e Krishna Mohan Banerjee (1813-1885).

Nesse período, surgiram também esforços ousados de visionários, como Brahmabandhav Upādhyāya⁸³, G. Dandoy e Pierre Johanns, Sadhu Dundar Singh, A. J. Appasamy, P.

⁷⁹ Apesar de um grande progresso para a época, ainda assim, “sua atitude para o Hinduísmo era inteiramente negativa, pois, ele escrevia para refutá-lo”. Robin BOYD. *Indian Christian Theology*, p. 13. Mas a vantagem deve ser vista em que “ele iniciou a tarefa essencial de elaborar um vocabulário teológico cristão para as línguas indianas.” *Ibidem*, p.45.

⁸⁰ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 24.

⁸¹ *Ibidem*, p. 24-25.

⁸² K. BAAGO. *Pioneers of Indigenous Christianity*. Madras: VLS, 1969, p. 12.

⁸³ Brahmabandhav Upādhyāya (1861-1907), foi hindu de nascimento e um membro do Brahma Samāj, e aceitou o Cristianismo. Foi um dos pioneiros mais audaciosos do movimento para uma síntese hindu-cristã. Ele advogava uma expressão indiana concreta da fé cristã através de hábitos e filosofia hindus. Ele também aceitou a vida de *sannyasi*, como Roberto De Nobili e Abhishiktānanda. Foi o primeiro a abrir um *ashram* para *sannyasis* hindu-católicos. Em sua visão a Índia poderia ser simultaneamente hindu e cristã.

Chenchiah, V. Chakkarai e P.D. Devanandan, para a formulação de uma teologia cristã indiana. Suas vidas acrescentaram novas perspectivas e dimensões para o testemunho cristão na Índia. Eles ampliaram os horizontes da teologia cristã, integrando-a ao pensamento e experiência interior hindu. Seus esforços ousados anteciparam o que seria estabelecido mais tarde, pelo Concílio Vaticano II, para o encontro hindu-cristão.

A última fase surge em decorrência do Concílio Vaticano II e da emergente teologia cristã indiana. Ela deve ser vista no contexto da história da Igreja em seu “encontro com as religiões não-cristãs”. Nos últimos quarenta ou cinquenta anos, a preocupação com a construção de uma teologia indiana cristã se generalizou. Essa preocupação comum pode ser constatada em várias iniciativas como o movimento dos *ashrams*⁸⁴, os contínuos diálogos hindu-cristãos⁸⁵, os encontros inter-religiosos de preces etc.

A iniciativa dos *Ashrams*⁸⁶ foi vital não apenas para Abhishiktānanda, mas para Monchanin, Bede Griffiths, Raimundo Panikkar, D.S. Amalorpavadass e outros. Procurar construir uma Igreja genuinamente indiana em pensamento e vida era algo óbvio para eles.

O primeiro encontro cultural do Cristianismo havia sido com o Judaísmo, o segundo com os gentios, agora Abhishiktānanda falava das implicações de um terceiro encontro: “A Índia vem, por sua vez, no momento escolhido por Deus, para ajudar a Igreja, senão para descobrir, pelo menos para frutificar os seus próprios tesouros.[...] É um evento fundamental, para cujo cumprimento tudo está de acordo”⁸⁷.

A importância de Abhishiktānanda pode então ser sentida no contexto mais amplo do terceiro e último encontro cultural da Igreja. Inspirado pelo chamado da Índia, Abhishiktānanda dedicou toda sua vida para fazer sua experiência com o Hinduísmo.

⁸⁴ Os *ashrams* seriam considerados “imagem fiel da Igreja, que é o sacramento do amor de Deus, e não simplesmente um agente eficaz de assistência social” (Declaração final do *All India Seminar on the Church in India today*. 1969, II,3)

⁸⁵ M. Mundadan distingue três tipos principais de diálogo hindu-cristão: o espiritual-contemplativo, o filosófico-teológico e o sócio-político. Podemos colocar Abhishiktānanda, Monchanin e Bede Griffiths no primeiro grupo, e pensadores como Raimundo Panikkar e J.B. Chethimattam no segundo. Já M.M. Thomas, S. Kappen e H.C.E Zacharias consideram que o campo sócio-político é a arena para um encontro hindu-cristão existencial. Cf. M. MUNDADAN. Hindu-Christian Dialogue: Past Twenty Five Years. *Jeevadhara* 11 (1981): p. 375-394.

⁸⁶ As instituições mais importantes que adotaram o ideal do *ashrama* são: Shantivanam Ashram, Kurisumala Ashram, The Order of the Imitation of Christ, Chritukula Ashram, Christa Prema Seva Ashram, Christa Sishya Ashram e Anjay Ashram. V. Van BERGEN. Contemporary Christian Experiments in Ashram Life. *Journal of Dharma* 2 (1978): p. 175-194; VANDANA., *Gurus, Ashrams and Christians*. Madras: CLS, 1980.

⁸⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *The Eyes of Light*. Denville: N.J.: Dimension Books, 1983, p. 71.

1. 2 – Pluralismo e dupla-pertença religiosos

Quando se parte da premissa de que o conceito de Deus se refere, em igualdade, ao conceito do Absoluto ou da Realidade última, pode-se concluir que só existe um único Deus. Mas, a experiência com o Divino é propiciada diferentemente pelas várias religiões. Sem excluir aquelas de caráter puramente pessoais, a experiência de Deus geralmente é uma experiência-em-comunidade⁸⁸. Nenhuma fé pode ser absoluta e, segundo Christoph Schwöbel, “ela é relativa na medida em que é relacional, na medida em que aponta não para si própria, mas para Deus como seu fundamento e fonte, pois ele é o verdadeiro Absoluto”. Portanto “qualquer religião que se pretenda absoluta, se afasta da realidade do Deus absoluto”⁸⁹.

A pluralidade religiosa também esteve sempre presente na tradição hindu, como se verifica em algumas citações: “A Realidade é única, mas os sábios descrevem-na de várias formas”⁹⁰; “Os videntes conhecedores da Verdade não-dual descrevem-na diferentemente como o Ser, como o Si-mesmo ou como o Senhor cheio de opulências”⁹¹. Afirma-se, então, que há existência da pluralidade religiosa não apenas entre as diferentes religiões, mas até mesmo dentro de uma única tradição religiosa, como no Hinduísmo, por exemplo.

Nas palavras do teólogo católico Paul Knitter, a pluralidade religiosa constitui “a própria substância da realidade, a forma como as coisas são, a forma como elas funcionam. A forma da realidade é essencialmente plural, ela é complexa, rica, intrincada, misteriosa”⁹². O pluralismo religioso já não se apresenta apenas como uma situação provisória, mas constitui um fato consumado. Para Claude Geffré, ele não seria apenas um pluralismo de “fato” mas de “princípio” e corresponderia a um misterioso desígnio divino⁹³. Para o teólogo protestante Paul Tillich, o futuro da teologia encontra-se na “interpenetração do estudo teológico sistemático com o estudo histórico-religioso”⁹⁴.

Na verdade, o estudo das religiões tornou-se uma das coordenadas essenciais da teologia cristã de hoje. Essa nova percepção, proporcionada pelo Concílio Vaticano II⁹⁵, indica

⁸⁸ AMALADOSS. La double appartenance religieuse. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.) *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l’Atelier, 2000, p. 44.

⁸⁹ Christoph SCWÖBEL. Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus. *Revista Concilium*, 289-293, 2001, p. 117.

⁹⁰ *Ekam sad viprā bahudā vadanti* (Rg Veda, 1.164.46).

⁹¹ *Vandanti tat tattva-vidas tattvam yaj jñānam advayam brahmeti paramāmeti bhagavān iti śabdyate* (Bhāgavata Purāna, 1.2.14).

⁹² Paul F. KNITTER, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, 1985, p. 6.

⁹³ Cf. Claude GEFFRÉ. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁹⁴ Paul TILLICH. The Significance of the History of Religions for Systematic Theologian. In: *Future of Religions*. New York: Harper & Row, 1966, p. 91.

⁹⁵ Cf. *Nostra Aetate e Gaudium et Spes* in *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*, Petrópolis: Vozes, 1989.

uma mudança na abordagem do pluralismo religioso que, por séculos, não foi sequer debatido no plano teológico. A tradição cristã, até então, estava mais preocupada com a problemática da salvação dos infiéis. Mas, agora, o estudo das religiões tornou-se um debate teológico vital para um mundo cujas fronteiras culturais e religiosas se tornam cada vez mais estreitas.

De acordo com Antony Kalliath, apesar da teologia das religiões, como disciplina, ter ganhado considerável aceitação nos debates teológicos desde a década de 1960, “a situação do pluralismo cultural e religioso não é um fenômeno novo para a humanidade”⁹⁶. A própria Igreja cristã nasceu e cresceu em um meio que era cultural e religiosamente plural⁹⁷.

A forma como Abhishiktānanda lidava com a questão do pluralismo religioso pode ser sentida em seus admiradores e seguidores. Para Raimundo Panikkar, “o pluralismo é hoje um problema existencial humano que levanta questões cruciais sobre como iremos viver nossas vidas entre muitas opções”⁹⁸. Bede Griffiths, por sua vez, considerava que “toda religião precisa sustentar a verdade fundamental de sua própria tradição e ao mesmo tempo permitir que essa tradição se desenvolva, através do contato com outros aspectos da verdade”⁹⁹.

Nesse universo plural, em que diferentes tradições religiosas podem conviver no mesmo espaço, um novo problema se apresenta: “É possível que uma pessoa pertencente a um determinado grupo sociorreligioso possa estar à vontade em outro e participar dele”¹⁰⁰?

A religião é fonte profunda de identidade pessoal e social, seria difícil afirmar essa identidade unilateralmente em dois grupos sociorreligiosos diferentes. Portanto, do ponto de vista sociológico e filosófico, a resposta para essa questão seria não. Se a visão de mundo e as doutrinas de cada religião são absolutamente verdadeiras, como poderia alguém professar ao mesmo tempo dois sistemas de verdade?

Mas, fenomenologicamente falando, encontramos casos de pessoas que se sentem à vontade participando de dois ou mais grupos sociorreligiosos diferentes. Ou seja, sua experiência religiosa acontece em comunidades diferentes. Há exemplos disso como o “fenômeno da religião dupla ou paralela encontrado na religiosidade popular”¹⁰¹ e o caminho existencial de muitos buscadores da verdade, como no caso de Abhishiktānanda. Para Claude Geffré, “A múltipla pertença é o símbolo de uma nova sociologia da religião, sob o símbolo da globalização de uma rede cada vez mais atuante de comunicação ao nível mundial de uma desinsti-

⁹⁶ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 2-3.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁹⁸ Raimundo PANIKKAR. *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel: A Meditation on Non-violence*. *Cross Currents* 29 (1979): 201.

⁹⁹ GRIFFITHS. *Casamento do Oriente com o Ocidente*, p. 21.

¹⁰⁰ AMALADOSS. *Double Religious Belonging and Liminality*, p. 9.

¹⁰¹ Robert J. SCHREITER. *Constructing Local Theologies*. Marykroll: Orbis, 1985, p. 144-158.

tucionalização que favorece a livre circulação de crenças destacadas de sua tradição portadora”¹⁰².

Segundo Amaladoss, “dupla-pertença” não seria o caso de um tipo de “abordagem superficial que considera o mundo religioso como um supermercado, no qual a pessoa circula apanhando os melhores princípios e métodos que julga útil para seus próprios objetivos”, nem de pessoas que “reivindicam o uso dos símbolos de diferentes tradições religiosas, passando livremente de uma a outra, o que seria sincretismo”. Não seria igualmente o caso daqueles que em “uma situação de convivência e diálogo, tentam chegar até o outro e compreendê-lo do ponto de vista deles. Algo louvável, pois ajuda a pessoa a livrar-se de preconceitos, mas não se trata de dupla-pertença”¹⁰³.

Do ponto de vista pessoal, a dupla-pertença se apresenta a partir do momento em que as pessoas sentem-se chamadas a serem leais a duas tradições religiosas. De forma similar, a dupla-pertença se apresenta no universo religioso como a questão de dois amores ocorre nas relações pessoais.

Abhishiktānanda, por exemplo, descobriu a tradição espiritual hindu na montanha sagrada de Arunāchala e procurou vivenciá-la de dentro e esforçou-se para chegar a um acordo com ela como um cristão¹⁰⁴. Mesmo afirmando ter tido a experiência do *advaita* (unidade não-dualista), ele se manteve fiel aos *Salmos* e à Eucaristia até o fim de sua vida.

1. 2. 1 – A natureza simbólica e plural da experiência religiosa.

Segundo Amaladoss, “as diferentes religiões são experiências e expressões simbólicas diferentes da mesma Realidade última, vividas independentemente dos diferentes contextos históricos e culturais”¹⁰⁵. Por isso, “ninguém tem experiência de Deus ou do Último como tal”¹⁰⁶: Esta se dá mediante um acontecimento particular, num “contexto histórico e cultural definidos. Esta experiência, é então vivida, expressa e comunicada através dos símbolos”¹⁰⁷.

¹⁰² Claude GEFRE. Double appartenance et originalité du christinisme. In: Dennis GIRA; Jacques SCHEUER (Org.s). *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l’Atelier, 2000, p. 122.

¹⁰³ AMALADOSS. La double appartenance religieuse, p. 51.

¹⁰⁴ AMALADOSS. *Doublé Religious Belonging and Liminality*, p. 9.

¹⁰⁵ AMALADOSS. La double appartenance religieuse, p. 45.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 45.

Cada religião tem sua pertinência própria à medida que é uma mediação da experiência do Último para seus adeptos. As diversas religiões podem ser percebidas como diferentes paradigmas do reencontro do Divino com o humano¹⁰⁸.

Independentemente das religiões estarem ou não no nível da experiência religiosa última, o sentimento de pertença a elas estará sempre condicionado pelas suas formas simbólicas, rituais e crenças doutrinárias, bem como pela afiliação institucional.

Mas ainda assim, a experiência religiosa situa-se além do que pode ser expresso em conceitos. Então, como ela pode ser descrita? A resposta geralmente dada é que podemos utilizar símbolos para “indicar” a experiência. Amaladoss afirma que: “Os seres humanos, como espíritos encarnados em corpos, vivendo em comunidade, são seres simbólicos. Toda experiência humana, inclusive a experiência religiosa, são da ordem simbólica. Ela se comunica através de símbolos. Mesmo as experiências do vazio são correspondentes negativos de símbolos positivos”¹⁰⁹.

Podemos contrastar os símbolos com os signos ou sinais. Os símbolos possuem um sentido fixo e não ambíguo para indicar os objetos de nossos pensamentos, enquanto os signos são utilizados na linguagem comum. Dessa forma, “Os símbolos não são produções arbitrárias, convencionais como os signos. De certa forma, eles se juntam ao mesmo tempo à realidade experimentada, à pessoa-na-comunidade que faz a experiência, e ao contexto no qual esta experiência tem lugar. Os símbolos podem ser “relidos” (no sentido psíquico e/ou pessoal)”¹¹⁰.

Os símbolos indicam além dos objetos e até mesmo além de nossa linguagem¹¹¹. Eles, portanto, apontam para o que não pode ser dito. Os símbolos que utilizamos jamais podem exaurir a experiência que expressam. É por isso que poetas conseguem escrever sem parar sobre experiências que estão além de seus escritos. A linguagem mitológica é um depósito de tais símbolos¹¹².

O uso do simbolismo se opõe ao literalismo. Interpretações fundamentalistas da religião usam linguagem literal (sempre como sinais). Também há um literalismo secular que recusa admitir o uso simbólico da linguagem. Nele estão incluídos os behavioristas, os cien-

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 45.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 45.

¹¹¹ Krüger afirma que os símbolos são fixos, não ambíguos e inteiramente conhecidos. Os “símbolos” (do gr. *símbolon*) derivam seu sentido etimológico de “colocar junto”. Os símbolos são formas de se conectar as coisas e demonstrar “o caráter insondável da realidade”. J. S. KRÜGER. *Along Edges*, p. 65-67; Krüger afirma que a integração simbólica esta “além do nível do pensamento conceitual analítico”. Há idéias similares em Jung.

¹¹² O conceito de Jung do inconsciente coletivo evidencia a idéia de um depósito de símbolos. FRIESEN, *Abhishikatananda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 30-31.

tistas sociais e os médicos materialistas. Para eles, a religião seria apenas uma questão de desordem psicológica. Wolff afirma que esses métodos, freqüentemente, igualam o literalismo escritural fundamentalista com um literalismo contrário particular que não consegue ver as possibilidades de uma linguagem metafórica ou não-científica¹¹³. Pelo fato de não acreditarem no que admitem ser os referentes das palavras religiosas, esses cientistas behavioristas perdem de vista a possibilidade de tais palavras estarem se referindo às verdades para as quais não há linguagem literal¹¹⁴.

Quando Abhishiktānanda afirmava alguma coisa como simbólica ou mito¹¹⁵, não queria dizer que ela não fosse verdade. Para ele, “temos de aceitar que – do ponto de vista do espírito – tudo é símbolo”, e que, dentro do sistema simbólico de cada religião, eles são *únicos*. Abhishiktānanda considerava que “a realidade sem dúvida alguma excede o símbolo, mas, [...] o símbolo, sem conter a realidade dentro de seu signo, ainda assim representa o *todo da verdade*”¹¹⁶.

1. 2. 2 – Dupla-pertença e personalidades liminares

Os atos simbólicos e sociorreligiosos podem ser de três tipos. (1) *Rituais baseados na necessidade* dizem respeito aos problemas e tensões comuns da vida. Incluiriam os centros de peregrinação ou lugares sagrados que atraem todo tipo de pessoa, bem como o uso de métodos terapêuticos ou de meditação que trazem paz mental e equilíbrio pessoal. Nesse nível, as pessoas parecem não ter dificuldade em cruzar as fronteiras religiosas. (2) *Ritos de passagem* assinalam a relação de um indivíduo com um grupo social em momentos importantes de sua vida dando-lhe plausibilidade social e integração comunitária. Os não-pertencentes à comunidade evitam praticá-los. (3) *Rituais de transcendência* relacionam a pessoa-na-comunidade com o Último. Também nesse nível, certas pessoas parecem dispostas a transpor as fronteiras entre as religiões¹¹⁷.

No nível da identidade sociorreligiosa, controlada pelos *ritos de passagem*, as pessoas pertencem a uma religião particular, e isso normalmente implica uma lealdade básica ao

¹¹³ David M. WULFF. *Psychology of Religion: Classical and Contemporary Views*, New York: Wiley, 1991.

¹¹⁴ FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 31..

¹¹⁵ Mito é derivado de *mythos*, que significa palavra, mensagem, linguagem. O mito, como palavra e linguagem, trata da vida, do mundo, das coisas como uma totalidade, e procura descrever as origens, as relações e o destino do mundo mundano. O que o mito diz é uma coisa muito diferente do que se quer realmente dizer. E, se não diz o que quer dizer, sugere-o por essa mesma correspondência analógica, que constitui o fundamento e a essência do símbolo. O orientalista René Guenon lembra que a raiz *my* da palavra *mito* designa *silêncio*, justamente porque o objetivo do mito é o de sugerir o inexprimível. João RIBEIRO JUNIOR. *As Perspectivas do Mito*. São Paulo: Pancast Editorial, 1992, p.15.

¹¹⁶ *Diary*, p. 314 (3/7/1970).

¹¹⁷ AMALADOSS. *La double appartenance religieuse*, p. 50.

seu universo simbólico. Não é possível, portanto, que haja dupla-pertença do ponto de vista sociológico – já que ninguém pode pertencer ao mesmo tempo a duas religiões. Ninguém consegue viver formalmente e ao mesmo tempo em dois universos simbólicos diferentes, pois os símbolos religiosos são como paradigmas, são auto-consistentes.

Entretanto, há pessoas que se sentem livres para distanciarem-se de certos elementos de sua religião e eventualmente ir além deles. São como que chamadas para cruzarem as fronteiras e entrar no universo simbólico de outras religiões¹¹⁸. Elas situam-se simbólica e experimentalmente à margem e participam de ambas as religiões. Pode até ser que não façam esforço algum para reconciliá-las e integrá-las por uso de analogias.

Essas pessoas transitam, à vontade, de um universo simbólico para outro. Para isso, têm o cuidado de relativizar ambos os sistemas, não em relação um com o outro, mas em relação ao Absoluto, em um sentido apofático, sem, entretanto, abandonar nenhum deles.

A dupla-pertença, nesse sentido, parece possível. Essas pessoas podem não ser capazes de passar de um sistema simbólico para outro, praticar técnicas específicas como a ioga ou o zen ou adotar a companhia de membros de outro grupo religioso, como aconteceu com Abhishiktānanda, mas, no contexto do emergente encontro inter-religioso, elas desempenham um papel profético e criativo em sua própria comunidade. Elas tornam-se facilitadores, não de uma integração eclética dos elementos de ambos os sistemas religiosos em uma terceira religião, mas sim de um fluxo dialógico que conduz ambas as comunidades religiosas para uma convergência de cooperação, em vez de conflito.

Abhishiktānanda foi um caso típico desse tipo de dupla-pertença, pois buscou experimentar seriamente as tradições hindu e cristã sem integrá-las de uma vez, mas sim vivê-las em tensão. Seu dilema existencial foi a luta de uma vida inteira. Abhishiktānanda queria ir muito além de mera sistematização acadêmica ou teológica, como no caso de seu colega Jules Monchanin.

Uma compreensão do fenômeno de liminaridade¹¹⁹ poderá ajudar a dar sentido à experiência existencial de Abhishiktānanda. Amaladoss explica que

[...] o período de treinamento intenso nas margens é denominado de período liminar. Ele é comparado a estar no ventre ou morto antes de nascer ou renascer. Durante esse período o grupo é desestruturado e igualitário. Não há diferenças de *status* entre eles. Liminaridade refere-se àquele estágio intermediário em um processo de mudança de um estado da sociedade para outro. É como se um artista reduzisse uma estátua a um amontoado de barro antes de remodelá-la em outra. Há uma pas-

¹¹⁸ AMALADOSS. *Double Religious Belonging and Liminality*. . p. 8.

¹¹⁹ *Limen* em latim significa “soleira da porta”.

sividade que é fonte de uma nova criatividade. O noviciado em ordens ou congregações religiosas pode ser considerado um período liminar, por ser um período de transição e treinamento (recriação) entre a vida no mundo e a vida na ordem religiosa¹²⁰.

Nesse contexto, liminaridade refere-se a grupos marginais ou liminares que “geram frequentemente mitos, símbolos, rituais, sistemas filosóficos e obras de arte”¹²¹. Victor Turner poderia muito bem ter citado Abhishiktānanda como uma personalidade liminar, visto que mencionou como tal Buda, Francisco de Assis e Gandhi.

A liminaridade se caracteriza pelo *communitas*, que é uma experiência de igualdade e ajuntamento, que se contrasta com a estrutura. Estrutura e *communitas* compensam uma à outra; não só diacronicamente no ritual, mas também sincronicamente na vida social. Os grupos que incorporam *communitas* podem adquirir um papel profético na sociedade.

Victor Turner explica a relação entre “liminaridade” e *communitas*:

Os atributos de liminaridade, ou de *personas* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial.¹²²

Os vínculos de *communitas* são indiferenciados, igualitários, diretos, existentes, não-rationais, existenciais, Eu-Tu. *Communitas* é espontânea, imediata, concreta, não-abstrata. Ela não funde identidades; ela as liberta da conformidade com as regras gerais, apesar de ser necessariamente uma condição transitória na sociedade, continua a agir de uma forma ordenada. É *fons* e *origo* de todas as estruturas e ao mesmo tempo sua crítica. *Communitas* força em direção ao universalismo e à abertura, ela é a fonte de pura possibilidade¹²³.

Pode parecer que na área da identidade religiosa a dupla-pertença na liminaridade seja uma coisa rara. Mas não é tão incomum assim e hoje se faz mais necessária que nunca. Após o Concílio Vaticano II, houve, no cristianismo, uma abertura progressiva para as outras religiões. O diálogo com as outras religiões tornou-se política oficial. Segundo Amaladoss:

Os cristãos na Índia têm discutido, favoravelmente, a possibilidade de utilizar as escrituras de outras religiões, não somente em orações privadas, mas também na adoração oficial. Bem como a possibilidade de partilhar da adoração com membros de outras religiões em ambas as direções. A utilização de técnicas de *sadhana* ou empreendimentos espirituais como yoga, zen, vipasana etc., tornou-se comum, não somente entre os asiáticos, mas também entre os cristãos por todo mundo, apesar

¹²⁰ AMALADOSS. *Double Religious Belonging and Liminality*. p. 7

¹²¹ Victor TURNER. *Process, Performance and Pilgrimage*. New Delhi: Concept, 1979, p. 151.

¹²² Victor TURNER. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes: 1974, p. 117.

¹²³ TURNER. *Process, Performance and Pilgrimage*, p. 150.

das restrições oficiais. Não obstante a Igreja oficial, por várias razões, não conseguir ir além de convidar membros de diferentes religiões para juntos orarem pela paz, em Assis (1986; 2002) e em Roma (2000), a convivência com pessoas de diferentes religiões, a leitura de suas escrituras conjuntamente, o compartilhar de seus pensamentos e problemas e a oração conjunta, têm se tornado regular em várias partes da Índia desde o Concílio Vaticano II. Embora não possamos dizer que tais práticas tenham sido aceitas pelos cristãos em todo lugar, a quantidade de pessoas que o fazem é considerável. Todos eles, de alguma forma, seriam cristãos liminares, apesar de o ser em diferentes graus¹²⁴.

Apesar da existência dessas atividades dialogais, observa-se o aumento dos conflitos religiosos no mundo todo. Tais conflitos seriam causados pelo fundamentalismo (e comunismo) religioso que se utiliza da religião como instrumento político. Nessa situação, o diálogo entre as religiões torna-se urgente e imperativo. Pessoas liminares poderiam cumprir um papel importante na promoção de tal diálogo, contrabalançando assim a influência do fundamentalismo.

A dupla-pertença na liminaridade é possível se for baseada em uma forte fé, senão na experiência, da unidade e transcendência do Último. Isso não significa que alguém seja uma pessoa liminar só porque deseja unidade com o Último. A religião em sua essência é um relacionamento divino-humano, uma resposta a um chamado, um compromisso. Portanto, cruzar fronteiras religiosas seria uma resposta a um chamado especial e não um caminho que se escolhe caprichosamente. Esse foi o caso de Abhishiktānanda, que considerava ser essa sua missão, sua vocação, não sua escolha:

Na verdade, não é minha escolha, tem vindo para mim de cima, dia após dia, ano após ano. Na verdade é maravilhoso. Se ao menos pudesse transmitir ao mundo cristão o mel que tenho juntado no mundo hindu, e vice-versa, por mais desordenado que às vezes seja. Mesmo assim, é uma grande alegria, e a resposta para as contradições que abalam a Igreja e o mundo!¹²⁵

¹²⁴ AMALADOSS. *Double Religious Belonging and Liminality*, p. 9.

¹²⁵ *Letters*, p. 212 (Carta para A.L.Guguen/Le Saux, 18/4/1969).

1. 3. O apelo da Índia

Quando ainda no mosteiro de Kergonan, apesar de sua vasta correspondência, Henri Le Saux manteve em segredo o seu desejo de ir à Índia, até para seus amigos e família. Seu único trabalho, escrito por volta de 1942, um longo texto datilografado feito a pedido de sua mãe, denominado *Amour et Sagesse* (Amor e Sabedoria)¹²⁶, já exibia feições características de seus escritos posteriores¹²⁷. Evitando especulações teológicas, ele confiava mais na experiência pessoal. “Não estabeleci aqui nada que não seja meu, julguei desnecessário reproduzir o que pode ser encontrado em outro lugar – o que explica a natureza fragmentária desse ensaio”¹²⁸. Ali já estava presente a essência do que iria caracterizar toda sua vida: uma busca angustiante que eventualmente o colocaria no ápice da espiritualidade do século XX.

Entretanto, a atração de Abhishiktānanda pela Índia e suas riquezas espirituais manifestou-se em 1934. Ele estava em busca de uma forma mais radical de levar sua vida espiritual e esperava encontrar isso na Índia. O seu interesse pela espiritualidade indiana, que aconteceu juntamente com a maturação de uma forte intuição sobre a inefabilidade do mistério de Deus, para além de toda categoria ou forma¹²⁹, levou-o a corresponder-se com Jules Monchanin¹³⁰, que aspirava a levar uma vida contemplativa segundo o ascetismo indiano ou *sannyāsa*. A identificação entre os dois sacerdotes em sua vocação foi imediata e após muitos obstáculos, Le Saux recebeu, em 1948, permissão de seu abade para ir à Índia.

Partindo do porto de Marselha, ele desembarcou em Colombo, Sri Lanka, em 15 de agosto de 1948, dia do primeiro aniversário da independência da Índia. De lá, dirigiu-se ao Sul de Índia, onde se juntou a Monchanin, em Kulitalai. Os dois, então, começaram a se aclimatar ao ambiente religioso da Índia e buscar um local para iniciar um ashram. Sua intenção era “disponibilizar-se ao aprendizado da experiência indiana nos campos da contemplação e da renúncia, sem romper, porém, com o quadro do monaquismo cristão. Acreditava na possibilidade de uma presença autêntica da igreja cristã na região, mas animada pela assimilação da incessante busca do Absoluto, típica da tradição religiosa da Índia”¹³¹.

¹²⁶ Henri LE SAUX. *Amour et sagesse*. 1942 (texto datilografado). Abhishiktananda Society Archives.

¹²⁷ *Letters*. p. 7.

¹²⁸ *Amour et sagesse*. Apud. *Letters*, p. 8.

¹²⁹ TEIXEIRA, *Peregrinos do Diálogo*. p. 343.

¹³⁰ Jules Mochanim, nascido em abril de 1895 em Fleurie (França), foi um dos grandes pioneiros do diálogo do Cristianismo com o Hinduísmo. Após sua ordenação como diocesano em 1922, foi ganhando força em sua vida o insaciável apelo da sabedoria milenar do Hinduísmo. Em 1939, surge a ocasião de realizar o seu desejo de partir para a Índia, dedicando-se à original experiência de uma vida cristã inserida nos modos de vida, oração e contemplação próprios da cultura indiana. TEIXEIRA. *Peregrinos do Diálogo*. p. 337, n. 16.

¹³¹ TEIXEIRA. *Peregrinos do Diálogo*. p. 339.

1.3.1 – Índia: os primeiros contatos

Logo após sua chegada à Índia, Abhishiktānanda já se sentia como um indiano de nascimento. Nada lhe era estranho: foi como sempre estivesse ali. Considerava que havia “encontrado o que esperava por tanto tempo”¹³². Depois de seis meses de sua chegada, ele e Monchanin já começaram a usar – inicialmente só dentro do *ashram* – o *kāvi* ou vestes cor de açafreão utilizado pelos *sannyāsis*. Para surpresa deles, este costume, que não era comum entre os monges cristãos na Índia, foi aprovado pelo bispo diocesano de Tiruchirapalli, James Mendonça¹³³. Em pouco tempo, Abhishiktānanda já estava andando com os pés descalços; só utilizando sandálias quando ia à cidade.

Alguns críticos de Abhishiktānanda consideravam-no desonesto, por ter adotado esses costumes. Para eles, seria um artifício para enganar e induzir os hindus ao cristianismo¹³⁴. O próprio Abhishiktānanda havia admitido: “devemos audaciosamente viver de uma forma indiana, pensar e orar de uma forma indiana, do contrário seremos sempre considerados como estrangeiros, e ninguém vai querer saber de Cristo”¹³⁵. Mas, para sua biógrafa, Shirley du Boulay, essa seria uma interpretação maldosa de Abhishiktānanda, pois, apesar dele ter admitido serem deliberadas as suas intenções, elas não eram desonestas. Ele era bem franco e plenamente consciente do que fazia¹³⁶. Ele confidenciou para um dos monges de Kergonam: “Eu adotei plenamente as vestes e a forma de vida dos monges hindus. Você iria morrer de rir se me visse agora que te escrevo. Seremos bem-sucedidos em nosso trabalho somente se nos tornarmos inteiramente indianos – das profundezas de nosso coração e alma – até o menor detalhe da vida diária”¹³⁷.

Abhishiktānanda estava determinado a partilhar não somente dos símbolos externos e das vestes hindus, mas principalmente da pobreza presente no meio em que vivia. Ele adotou inteiramente a pobreza em suas ações e no seu estilo de vida. Houve ocasiões em que não tinha dinheiro nem para tomar leite ou soja no seu desjejum. Depois de um ano na Índia, ele escreveu para sua família: “Algo que aprendi nesses ambientes hindus foi que ninguém pode

¹³² Henri Le Saux: *Lettres d'un sannyasi Chrétien à Joseph Lemarié*, p. 28 (22/11/1948); BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 55.

¹³³ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 56.

¹³⁴ Sita Ram Goel estava convencido que Abhishiktānanda estava envolvido em uma estratégia enganosa para converter os hindus por fingir adotar os ideais indianos tais como a *sannyasa* (voto de renúncia hindu). Sita Ram GOEL. *Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?*. 2. ed. New Delhi: Voice of India, 1994, p. 64, *Apud* Judson B TRAPNEL. Abhishiktānanda's Contemplative Vocation and Contemporary India *Vidyajyoti - Journal of Theological Reflection*, v. 67, n. 3 (03/2003), p.5.

¹³⁵ *Letters*, p. 33 (para sua família, 18/07/1949).

¹³⁶ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 57.

¹³⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Letters Spiritual and Theological 1953-1973* (Carta para Robert Williamson, 6/12/1950).

ser um verdadeiro *sannyasi* se manter algo de reserva para o dia seguinte, seja dois *annas* ou um punhado de arroz. Um ‘*samiar*’¹³⁸ deve entregar-se totalmente à Providência”¹³⁹.

Abhishiktānanda e Jules Monchanin acreditavam que monges, para serem considerados abnegados e ascetas, deveriam levar uma vida tão simples como a dos seus vizinhos. Abhishiktānanda nunca se acostumou com a extrema pobreza da Índia. Ele chocava-se com a precariedade da vida dos mais humildes, e, até o fim de sua vida, sempre ajudou uma família pobre em Tamil Nadu¹⁴⁰.

Apesar de já estar chamando os indianos de “meu povo”, Abhishiktānanda ainda encontrava muitas barreiras devido às diferenças de linguagem. Portanto, ele

[...] estudou Sânscrito, Inglês e Tamil, “estupefato” em saber que todos, mesmo os mais cultos, falavam somente o Tamil coloquial, enquanto ele, precisando estudar as Escrituras, teve que aprender também a forma escrita. Trabalhou tão duro e com tanto sucesso que em quatro meses já estava pregando em Tamil, a despeito de um pequeno impedimento lingüístico dificultar-lhe a pronúncia¹⁴¹.

Os dois sacerdotes sabiam que, para serem autênticos em sua proposta na Índia, teriam de obter experiência de vida nos *ashrams* hindus. Poucas semanas após a chegada de Abhishiktānanda, Fr. Monchanin levou-o para conhecer o Ashram Ramakrishna¹⁴² em Tapovanam. Quanto a esta primeira visita, Abhishiktānanda comentou: “Nesta manhã o monge de São Bento saiu em peregrinação para conhecer os monges de Ramakrishna, um famoso místico hindu falecido já há cinquenta anos. Tais visitas me interessam muito, mas não são aconselháveis nem na França nem na Índia, pois ninguém entenderia”¹⁴³.

Além de conhecer o *ashram* de Ramakrishna, Abhishiktānanda teve o *darshan*¹⁴⁴ de Sri Aurobindo (1872-1950), um pensador e místico que, juntamente com uma francesa conhecida como “A Mãe”, fundou um *ashram* em Pondichery¹⁴⁵. Também, juntamente com Monchanin, ele teve seu primeiro encontro com um dos maiores sábios da Índia moderna, Śrī Ramana Maharshi, em seu *ashram* em Tiruvannāmalai. Esse encontro exerceria “profunda

¹³⁸ *Samiar* é mesmo que *samivar*, ou seja, *sannyāsi* em tamil.

¹³⁹ *Letters*, p. 32 (Carta para sua família, 29/08/1949).

¹⁴⁰ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 57.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴² Ramakrishna Paramahansa (1834-1886) foi um famoso místico bengali e reformador do Hinduísmo, cujo discípulo mais famoso foi Swami Vivekananda.

¹⁴³ *Letters*, p. 28 (Carta para sua família, 16/9/48).

¹⁴⁴ *Darshan* “vista, visão” – a audiência na presença da divindade, de um homem santo ou de uma grande personalidade.

¹⁴⁵ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 64.

influência em todo o curso futuro de sua vida, apesar do efeito disso não ter se manifestado imediatamente”¹⁴⁶.

Novamente, para surpresa dos dois padres, seu bispo propôs que eles não deveriam simplesmente visitar o *ashram*, mas, de fato, permanecerem lá. Para Fr. Monchanin isso foi “quase um milagre psicológico”, pois: “[...] ele está permitindo – até mesmo nos induzindo a – estudar a vida de um ashram hindu *in loco* [...] poderemos ficar em Tiruvannamalai [...]”¹⁴⁷.

Essa proposta do bispo, certamente foi muito ousada para a época. Ele também sugeriu o uso das roupas *kāvi* e a construção da capela do ashram em “estilo hindu”¹⁴⁸. Além dos *ashrams*, Abhishiktānanda visitou vários dos grandes templos no Sul da Índia, como Chindambaram, Kumbakonam e Tanjore. Familiarizando-se com sua arquitetura e iconografia, ele procurou, acima de tudo, apreciar a adoração que neles acontecia.

Apesar da empatia que demonstrava nessas visitas pela tradição hindu, houve situações que lhe trouxeram certo embaraçado. Ele que tinha sido o meticoloso *cérémonaire* no mosteiro de Kergonan, tinha receio de escandalizar os outros cristãos por indulgência nas práticas pagãs dos hindus. Talvez a ocasião mais embaraçosa tenha sido quando “não tendo visto o aviso proibindo a entrada de não hindus no santuário do templo de Srirangam e, trajando *kāvi*, ele foi empurrado por um corredor, na frente de um sacerdote, que começou a fazer *pūjā* em sua honra”¹⁴⁹.

Depois de visitar vários templos, *ashrams*, vilas e cidade de Tamil Nadu, Abhishiktānanda começou a compreender a singularidade da cultura e tradição religiosa hindu. Inclusive, pôde compreender como os cristãos eram vistos pelos hindus. Constatou que, na Índia, os cristãos, “na medida em que eram ocidentalizados, inclinados a fazer ações piedosas e atrair seguidores que estavam mais motivados pela fome do que pela espiritualidade, ficaram conhecidos como ‘cristãos de arroz’”. Abhishiktānanda se envergonhava quando ouvia os indianos definirem os “cristãos como pessoas que eram brancas, comiam carne, usavam couro e iam para os locais sagrados com sapatos nos pés”¹⁵⁰.

Abhishiktānanda também visitou alguns *ashrams* e comunidades cristãos. Talvez a mais importante tenha sido a de Siluvaigiri, em Salem, ao norte de Kulittalai, dos monges

¹⁴⁶ *Letters*, p. 28. O relato dessa primeira visita pode ser encontrado no primeiro capítulo de *The Secret of Arunāchala*.

¹⁴⁷ Suzanne SIAUVE (ed.). *Jules Monchanin: Mystique de l’Inde, mystère Chrétien*. Paris: Fayard, 1974, p. 185.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 187 (Carta de 29/3/1949).

¹⁴⁹ *Letters*, p. 59. *Pūjā* é uma cerimônia ritual de boas vindas, onde se oferece incenso, flores, água e luzes ao visitante, geralmente prestada à divindades e/ou aos homens santos.

¹⁵⁰ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 60.

afiliados à abadia beneditina de Santo André, na Bélgica, que buscavam viver uma vida beneditina na Índia¹⁵¹. Outra comunidade que lhe impressionou foi a dos Rosarianos, que poderiam ser considerados os monges trapistas indianos. Eles vivem em extrema simplicidade e silêncio. Outra ordem que visitou foi uma comunidade jesuíta. Entre eles rezou missa na caverna em que um dos membros originais da Sociedade de Jesus, São Francisco Xavier, havia estado.

Nessa fase inicial, Abhishiktānanda imergiu-se nas impressões da Índia, antes de colocar em prática a idéia que ele e Monchanin nutriam há muito tempo. Viajando extensivamente, às vezes só, outras vezes com Monchanin, buscava, além de encontrar um local ideal para fundar o *ashram*, formatar sua idéia de um monasticismo indiano. “Ele sabia que não encontrariam o modelo, pois o que ele e Monchanin tinham em mente nunca havia sido tentado antes, mas, poderiam se familiarizar com o contexto em que estariam vivendo”¹⁵².

1. 3. 2 – Shantivanam: um ashram cristão-hindu

Em dezembro de 1949, os dois visionários do diálogo entre o Hinduísmo e o Cristianismo, Abhishiktānanda e Jules Monchanin, encontraram o local para fundar seu *ashram*. O terreno do *ashram* ficava nas margens do rio Kaveri, perto da pequena vila de Thannirpalli (município de Kulithalai, Tamil Nadu), a trinta e cinco quilômetros de Tiruchirappalli. Era um antigo pomar de mangueiras, cheio de palmeiras, algumas árvores ashoka bem altas, árvores nim e a árvore sagrada pipal (figueira-de-bengala). Foi devido a este bosque que o *ashram* ficou conhecido como Shantivanam, o “bosque da paz”¹⁵³. O *ashram* foi batizado de ‘Saccidānanda Ashram’ do sânscrito *sat* (ser), *cit* (percepção) e *ānanda* (bem-aventurança), que indicam a natureza ou atributos de Deus e têm um paralelo com o conceito da Trindade cristã¹⁵⁴.

O emblema de Shantivanam tinha no centro a cruz de São Bento com o símbolo OM em seu meio, na borda em volta estava escrito em sânscrito: “Paz! Glória à Saccidānanda!”. A capela foi moldada de acordo com o *mulasthanam* (santo santuário) do antigo templo Chola de Magadipettu em Pondicherry.

Foi reconhecendo a importância da instituição do *ashram* na vida social e religiosa indiana, que os dois padres imaginaram um *ashram* cristão onde poderia ser realizado o ideal

¹⁵¹ Esse *ashram* foi iniciado por dois monges beneditinos da Kerala, em 1947. Essa comunidade, em 1956, transferiu-se para Bangalore e recebeu o atual nome de Mosteiro Asirvanam.

¹⁵² BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 62.

¹⁵³ Do sânscrito *śānti* “paz” e *vana* “floresta, bosque”.

¹⁵⁴ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 82.

contemplativo e a indianização plena, buscando um equilíbrio entre a herança indiana e a tradição cristã. Senão um paralelo, o ideal do *ashram* chega perto do ideal monástico. Os *ashrams* têm sido invariavelmente centros espirituais e pontos de encontro de síntese espiritual. Por séculos, sempre estiveram na vanguarda dos movimentos nacionais, culturais, sociais e religiosos da Índia.

Padre Monchanin nunca havia levado vida monástica. Por sua vez, Abhishiktānanda praticamente não havia tido contato com a vida fora de um mosteiro. Eles seguiam vários costumes hindus. Nas missas que rezavam na capela utilizaram prostrações hindus (o *anjali*), oferendas de lâmpadas e incenso. Recitavam parte do Evangelho e o “Pai Nosso” em sânscrito. Tendo aprendido Tamil e Sânscrito, Abhishiktānanda absorveu-se totalmente na tradição e estilo de vida indiano. Os dois sacerdotes usavam um rosário, parecido com os usados pelos ascetas shaivitas, em volta do pescoço. Tendo abraçado a pobreza e a simplicidade, dormiam no chão, evitavam sentar em cadeiras e andavam com os pés descalços. Também seguiam uma dieta vegetariana, que Monchanin considerava essencial para um *sannyāsī*. Um monge hindu visitante ficou surpreso com o modo de vida simples deles, e considerou que o alimento era demasiadamente *sattvico* (puro) até mesmo para si.

O *ashram* era regido pela *Regra dos Monges*, escrita por Bento de Núrsia (São Bento)¹⁵⁵. Todavia, havia abertura para adaptá-la às condições indianas. Por exemplo, para Monchanin, o silêncio “deveria proceder não de uma regra, mas de uma necessidade interior”¹⁵⁶. Certas horas eram reservadas para as preces, especialmente os três *sandhyās*¹⁵⁷, onde suas devoções eram feitas com textos e canções em Sânscrito e Tamil e acompanhadas por certos gestos (*mudrās*) e posturas. Estas experiências prepararam o caminho para a indianização da liturgia da Igreja indiana que se tornou possível depois do Concílio Vaticano II¹⁵⁸.

Em 1951, Abhishiktānanda e Monchanin¹⁵⁹ publicaram um livro descrevendo o seu *ashram*: *An Benedictine Ashram*.¹⁶⁰ O bispo de Tituchirapalli, James Mendonça, como demonstra no prefácio que escreveu para o livro, deu sua total aprovação ao *ashram* em seus propósitos missionários – converter os hindus ao cristianismo, mas um cristianismo identificado com a tradição cultural hindu – seguindo os passos do primeiro missionário jesuíta na

¹⁵⁵ Jules MONCHANIN; Henri LE SAUX. *Eremitas do Saccidānanda*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1959, p. 113.

¹⁵⁶ *Letters*, p. 39

¹⁵⁷ *Sandhyā* indica os pontos de junção do dia e noite e o meio-dia, consagrados para adoração e meditação tanto na tradição indiana como cristã.

¹⁵⁸ *Letters*, p. 39-40.

¹⁵⁹ Diferentemente de Abhishiktānanda, o nome hindu de Monchanin não vingou.

¹⁶⁰ Jules MONCHANIN; Henri LE SAUX. *An Indian Benedictine Ashram*. Tiruchirapalli, 1951. Mais tarde traduzido e revisado como *Eremites du Saccidānanda*, Paris: Casterman, 1957. Traduzido para o português como *Eremitas de Saccidānanda*.

Índia, Roberto De Nobili (1577-1656)¹⁶¹. Mendonça expressou o ponto de vista de que o modo de aproximação adotado por Monchanin e Abhishiktānanda iria:

[...] com o tempo, não poder deixar de ajudar a Igreja a assimilar, e, portanto, a cristianizar a antiga civilização da Índia, e possibilitar enfim a seu povo a compreensão de que o Cristianismo é tão hindu quanto é grego, romano ou judeu. O ‘ashram beneditino hindu’ não é outra coisa que um primeiro esforço para tentar lançar uma ponte sobre o abismo que separa a civilização cristã, tal como hoje existe na Índia, da civilização cristã, tal como hoje existe na Índia, da civilização hindu propriamente dita. [...] assim que a vida contemplativa se tornar inteiramente hindu, a cristianização da cultura hindu, no seu conjunto, se produzirá como que naturalmente¹⁶².

Abhishiktānanda sabia que ao trazer Cristo para a Índia, teria também de trazer a Igreja. Mas, ele constatou que na Índia vive-se em um tempo anterior ao de Cristo, no contexto do “mistério das almas para as quais Cristo nunca foi anunciado, bem como daqueles que, tendo ouvido falar de Cristo nunca sentiram em si que Cristo fosse uma opção”. Portanto a “necessidade da pertença à Igreja se apresentaria de outra forma”¹⁶³. Certamente, onde não fosse conhecida, a Igreja não seria necessária, pois o povo da Índia “não conseguia entender a necessidade de se ter uma religião determinada, um credo fixo e pertencer à Igreja”¹⁶⁴.

A intenção de Abhishiktānanda não era simplesmente transferir o Cristianismo ocidental para a Índia. Queria ele, de uma forma geral, que o Cristianismo evoluísse espiritualmente da índole particular de cada país. Portanto, sentia que a Índia “não poderia se alienar desse processo de assimilação pelo Cristianismo e de ser transformada por ele”¹⁶⁵.

Ao mesmo tempo em que afirmava ser o objetivo do *ashram* iniciar e desenvolver um Cristianismo verdadeiramente indiano (algo impensado para as missões ocidentais que pretendiam impor o Cristianismo aos hindus), ele ainda aspirava à cristianização da Índia, o que, para ele, só poderia acontecer pela via da contemplação. No livro escrito em conjunto com Monchanin, isso fica bem claro:

A Índia tem que receber humildemente da Igreja o som e os princípios básicos da verdadeira contemplação, para mantê-los fielmente, para estampá-los com seu próprio selo, e para desenvolver através deles com os outros membros da Igreja. A

¹⁶¹ O Jesuíta Roberto de Nobili, seguindo uma metodologia comum de abordagem missionária da época, no ano de 1606, ingressa na casta indiana dos brâmanes, em Madura, na Índia, para poder exercer maior influência sobre a sociedade indiana e converter seus dirigentes. Ele veste os trajes dos ascetas hindus, aprende o sânscrito e chega a evangelizar brâmanes permitindo-lhes que conservem alguns costumes tradicionais indianos.

¹⁶² MONCHANIN; LE SAUX: *Eremitas do Saccidānanda*. P. 19.

¹⁶³ *Henri Le Saux: Lettres d'un sannyasi Chrétien à Joseph Lemarié*, p. 31 (para J. Lemarié, 22/11/1948).

¹⁶⁴ *Letters*, p. 28 (Carta para a família, 16/9/1948).

¹⁶⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *A Benedictine Ashram*. Douglas, Isle of Man: Time Press Ltd., 1964, p. 14.

contemplação cristã genuína esta estruturada no alicerce inabalável das verdades reveladas em relação à Deus, ao homem e sua relação recíproca ¹⁶⁶.

Abhishiktānanda também estava consciente que “as questões envolvidas era algo que ia além da cristianização da Índia”¹⁶⁷. Ele ainda aspirava à cristianização da Índia, mas agora entendia o quanto o cristianismo ocidental necessitava da espiritualidade indiana¹⁶⁸. Para ele, a Índia ao tornar-se cristã levaria o Cristianismo “para uma penetração mais íntima nas profundezas, ainda desconhecidas, do mistério insondável que ela traz em seu seio”¹⁶⁹.

Deve ser entendido que nessa ocasião ambos o padres estavam influenciados pela “teologia do acabamento”, que estabelece o Cristianismo como a religião superior, e para a qual todas as outras devem eventualmente conduzir. Além do que, por serem monges contemplativos, acreditavam que um *sannyāsi* era alguém “fascinado pelo mistério de Deus, Sua transcendência, Sua presença universal e vivificante, e que permanecia simplesmente contemplando isso, incapaz de ver qualquer outra coisa no universo, em seus irmãos, em seu próprio coração”¹⁷⁰. Para eles, estar na presença de Deus era o que importava, e isso estaria no coração de ambas as tradições do *sannyāsa* hindu e do monasticismo cristão¹⁷¹.

O projeto de Shantivanam demandava muita atenção, mas Abhishiktānanda, começou a passar períodos muito longos ausente, em seus retiros de silêncio e meditação, primeiro em Arunāchala e depois em Uttarkashi. Os anos de dificuldades econômicas e administrativas, as diferenças com Monchanin – de certa forma ausente na gestão administrativa do projeto, em decorrência de sua natureza intelectual e necessidade de introspecção –, e o conseqüente falecimento de Jules Monchanin, em outubro de 1957, fez com que Shantivanam se tornasse um peso, gerando certo desapontamento em Abhishiktānanda. Ele não conseguiu atrair hindus, ou mesmo ocidentais, para se juntarem ao *ashram*. Assim, ele começou a abandonar gradualmente o sonho de uma comunidade de monges hindu-cristãos e dedicou-se cada vez mais a ser um verdadeiro *sannyāsi* que era ao mesmo tempo cristão e hindu. Em 1971, recordando-se da experiência do *ashram*, ele escreveu: “Expansão em termos humanos, sucesso, números não são importantes. Tudo isso pertence à esfera de *māyā*, da aparência, e o monge somente

¹⁶⁶ *Idem*, p. 16-17

¹⁶⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Swami Parama Arubi Anandam: Fr. J. Monchanin 1895-1957*. Tannirpalli: Saccidananda Ashram, 1959, p.37.

¹⁶⁸ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 84.

¹⁶⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *Swami Parama Arubi Anandam*, p.37.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p.35-36

¹⁷¹ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 84-85.

se preocupa com *nitya*, o real”¹⁷². Portanto, em 1968, ele entregou Shantivanam para o padre Bede Griffiths¹⁷³, de Kurisumala, na Kerala, e mudou-se definitivamente para um eremitério perto de Uttarkashi.

A experiência de Shantivanam deixou uma influência marcante no subsequente trabalho de Bede Griffiths e nos ashrams cristão-hindus existentes na Índia. Ela não foi uma mera imitação cega dos costumes indianos e não deveria ser rotulada de sincretismo, porque foi feita com um “verdadeiro desejo de que as espiritualidades indiana e cristã se encontrassem, não somente no nível superficial do detalhe, mas no coração das duas religiões”¹⁷⁴. Sobre ela, Bede Griffiths escreveria mais tarde:

Não estamos buscando sincretismo, no qual cada religião perde sua própria identidade, mas um crescimento orgânico no qual cada religião tem de se purificar e descobrir sua própria profundidade interior e sentido e então relacionar-se com a profundidade interior de outras tradições. Talvez isso nunca seja alcançado nesse mundo, mas é um caminho pelo qual podemos proceder hoje em direção à unidade na verdade que é a meta última da humanidade¹⁷⁵.

Em 1969 Abhishiktānanda participou do “All-India Seminar on the Church in India Today” em Bangalore, que era para adaptar as conclusões do Vaticano II ao contexto da Índia. Ele foi reconhecido então como um pioneiro nos esforços da Igreja de inculturação nas áreas da espiritualidade, liturgia e diálogo inter-religioso.

Ele também inspirou várias comunidades religiosas, tais como o Jyotinetan Ashram, em Bareilly, dirigido por C. Murray Rogers; o *ashram* ecumênico C.P.S., em Poona, de Sara Grant e Vandana, bem como os conventos das carmelitas contemplativas. Sua vida como um eremita deu origem a muitos livros destinados principalmente aos cristãos para fazê-los descobrir as riquezas espirituais da Índia¹⁷⁶.

¹⁷² *Letters*, p. 108.

¹⁷³ O monge e místico beneditino britânico Bede Griffiths (1906-1993) viveu na Índia por mais de 30 anos, e seguindo os passos de Abhishitānanda buscou reconciliar Oriente e Ocidente, ciência e misticismo, proclamando a unidade implícita de todas as religiões.

¹⁷⁴ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 86.

¹⁷⁵ Bede GRIFFITHS. *The One Mystery*. *The Tablet*, 9 mar 1974.

¹⁷⁶ “*Saccidananda*”, “*Prayer*”, “*Hindu-Christian Meeting Point*”.

1. 3. 3. O embate de duas visões: Abhishiktānanda e Monchanin

Abhishiktānanda reconhecia a incompatibilidade intelectual entre o Hinduísmo e o cristianismo, e não estava interessado em harmonizá-los superficialmente. O abismo que ele percebia existir entre as duas religiões era um “desafio, uma barreira para ser cruzada”. Ele sentia a necessidade de “descobrir por si próprio a verdade da experiência hindu, algo que somente poderia ser feito conhecendo os hindus místicos conforme o critério deles”¹⁷⁷.

Jules Monchanin, por sua vez, observou: “[...] (Dom Le Saux) percebe, diferentemente de mim, a impossibilidade humana da conversão de um hindu verdadeiramente hindu [...]: quanto mais espiritualizado um hindu fica, mais ele se distancia do Cristianismo”¹⁷⁸.

Segundo Friesen¹⁷⁹, Abhishiktānanda aprendeu com Monchanin sobre a relatividade do dogma, mas ainda assim Monchanin não aprovou a sua viagem para Rishikesh, “um lugar onde *sādhus*, verdadeiros ou supostos (indubitavelmente os dois tipos) devotam-se à exercícios delusórios que beiram uma miragem”¹⁸⁰. Jules Monchanin também desencorajou-o de visitar o *ashram* de Gñānānanda¹⁸¹. Ele não conseguia compreender a “importância mística” que Abhishiktānanda dava à sua experiência nas cavernas de Arunāchala¹⁸²: “Eu reajo em direção contrária; nunca me senti mais intelectualmente *cristão* e também, tenho de dizer, mais *grego*. Sinto um horror crescente pelas formas embaralhas de pensamento desse ‘além da razão’ que freqüentemente acaba sendo só uma ‘escassez de pensamento, onde tudo se afunda’”¹⁸³.

Monchanin tinha receio de que o *advaita* fosse, assim como a ioga, “um abismo”: “Quem se absorver nisso [*advaita*] com o sentimento de ter perdido o seu equilíbrio (*vertigo*) não pode saber o que encontrará no fundo. Temo que possa ser *ele-mesmo* em vez do Deus trinitário vivo”¹⁸⁴.

Monchanin “resistia ainda ao processo de mútua assimilação religiosa, que a seu ver corria o risco de facultar o sincretismo”¹⁸⁵. Considerando-se mais grego do que hindu, ele não conseguiu viver a experiência radical da alteridade. Mas, Abhishiktānanda ousou ir além, não se detendo diante das diferenças. Com toda coragem, e “animado pelo contato com sá-

¹⁷⁷ *Letters*, p. 28.

¹⁷⁸ STAUVE. *Jules Monchanin*, p. 185.

¹⁷⁹ FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 60.

¹⁸⁰ *Letters*, p. 44 (Carta de Monchanin para Abhishiktānanda, 20/12/1950).

¹⁸¹ *Diary*, p. 142 (5/2/1956).

¹⁸² *The Secret of Arunacala*, p. 50.

¹⁸³ *Letters*, p. 87 (Carta de Monchanin para Abhishiktānanda, 17/12/1955).

¹⁸⁴ *Letters*, p. 87, n. 61.

¹⁸⁵ Maria-Madeleine DAVY. *Henri Le Saux: Abhishiktānanda. Le passeur entre deux rives*. Paris: Cerf, 1981, p. 86, 88 e 247.

bios orientais e as leituras dos Upanixades, destaca-se das fontes judias do Cristianismo e do influxo grego veiculado pelos padres da Igreja”¹⁸⁶.

Abhishiktānanda, desde os seus primeiros dias na Índia, procurou adotar as formas mais puras da espiritualidade hindu. Inicialmente, inspirou-se no Sábio de Arunāchala, Śrī Ramana Maharshi, sendo levado, portanto, entre os anos de 1952 e 1956, a passar longos períodos vivendo em cavernas ao sopé da montanha de Arunāchala, em contato com eremitas hindus e discípulos de Śrī Ramana. Ele também foi influenciado profundamente por Śrī Gnānānanda Giri de Tirukoyilur, com quem se encontrou no ano de 1955.

A experiência e odisséia espiritual de Abhishiktānanda é descrita por Maria-Madelaine Davy, em *Henri Le Saux: Abhishiktānanda. Le passeur entre deux rives*. No subtítulo, “o barqueiro entre duas margens”, evoca-se o seu permanente ir e vir entre as duas tradições, a determinação de mantê-las unidas e seu esforço incessante em combiná-las, apesar das aparentes contradições. Davy não tem dúvida em reconhecer Abhishiktānanda como um místico autêntico, do mesmo calibre de mestre Eckhart, mas com a diferença de que esse monge hindu-cristão chegou às mesmas conclusões que o mestre reno passando pela meditação da experiência do *advaita*¹⁸⁷.

Abhishiktānanda teve certa dificuldade para reconciliar sua experiência do *advaita* com o cristianismo, apesar de nunca desistir de fazê-lo, até o fim de sua vida. Ele acreditava que “a Igreja só terá o direito de chamar os hindus para si quando for capaz de receber pessoas como Ramana”¹⁸⁸.

Após essas experiências intensas, Abhishiktānanda começou a questionar a Teologia do acabamento que pressupõe a convergência de todas as religiões e experiências espirituais da humanidade no Cristo histórico e na Igreja¹⁸⁹. Ele considera que

É necessário admitir não somente a existência efetiva, aqui e agora, do pluralismo religioso, mas também que é impossível prever um tempo no futuro histórico onde o Cristianismo possa torna-se para a humanidade como um todo até mesmo o caminho predominante – para não dizer o único – de realizar sua vocação transcendental. Não é mais possível aceitar a afirmação da “teologia da crise” de que, fora da revelação bíblica, tudo é escuridão e pecado; até mesmo a teologia do “acabamento” é incapaz de fazer justiça a todos os fatos do pluralismo religioso¹⁹⁰.

¹⁸⁶ TEIXEIRA. *Peregrinos do diálogo*, p. 10.

¹⁸⁷ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p.119.

¹⁸⁸ *Diary*, p. 259 (26.8.63)

¹⁸⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *Saccidānanda: a Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCK, 1997, p. xiii.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. xi-xiii.

Este período formativo de sua vida mística pode ser encontrado em *The Secret of Arunāchala* e *Guru and Disciple*. As reflexões como um cristão sobre o que ele chamou de “suas primeiras experiências esmagadoras” estão registradas em seu *Diário* e na coleção de ensaios do *Guhāntara*¹⁹¹.

¹⁹¹ Alguns desses ensaios apareceram publicados no *Initiation à la spiritualité des Upanishads: Vers l'autre rive*. Sisteron: Présence, 1979; e outros no *Intériorité et révélation: Essais théologiques*. Sisteron: Présence, 1982.

CAPÍTULO 2 – SUBINDO AO FUNDO DO CORAÇÃO

*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre’astarṁ gacchanti nāma-rūpe vihāya,
tathā vidvān nāma-rūpād vimuktaḥ parāt-param puruṣam upaiti divyam.*

“Assim como o rio, perdendo nome e forma, desaparece no oceano, o sábio, livre de nome e forma, alcança a Pessoa Divina, o Supremo”¹⁹².

Abhishiktānanda passou por uma experiência adváitica devastadora entre os anos de 1952 a 1957. Foram anos de crise, onde o verdadeiro encontro entre sua autocompreensão cristã e o *advaita* foi realizado em profundidade e intensidade experimental excepcional nas cavernas de Arunāchala. Mais tarde, somente alguns poucos meses antes de sua morte, Abhishiktānanda afirmou que nada de novo aconteceu em sua vida depois de “Arunāchala”. Durante esse período encontramos uma mudança de premissa. Ele começou a interpretar a autocompreensão cristã em termos do despertar adváitico. No nível do *ātman*, Abhishiktānanda reconciliou experimentalmente o *advaita* e o Cristianismo, apesar de não consegui-lo em nível conceitual.

O primeiro capítulo mostrou a fascinação de Abhishiktānanda pela Índia. Foi o início de sua experiência na espiritualidade hindu, os primeiros contatos com o Hinduísmo e a fundação do *ashram* Hindu-cristão de Shantivanam, juntamente com padre Monchanin. Tudo isso aconteceu inicialmente com a intenção clara de promover o encontro das tradições hindu e cristã, ainda dentro da perspectiva do Cristianismo.

Agora, no segundo capítulo, fica claro como a questão da liminaridade religiosa na personalidade de Abhishiktānanda tornou-se premente em sua experiência de vida dentro do contexto monástico do Hinduísmo. A crise desencadeada pelo dilema do *advaita* em Arunāchala, a sua opção pela tradição indiana da renúncia, o *sannyāsa*, seria intensificada no encontro com seus mestres espirituais.

2 – 1 – O PEREGRINO NA CAVERNA DO CORAÇÃO

Apesar de seu envolvimento com Shantivanam, tendo de cuidar de questões materiais e espirituais, no fundo de seu coração Abhishiktānanda foi conduzido para uma vida de peregrino¹⁹³. Para isso, as montanhas sagradas exerceram grande influência. Primeiro, foram as visitas a Arunāchala, onde ele aprendeu a importância da vida de peregrino em sua vocação monástica, e adquiriu *insight* profundo sobre o seu *sannyāsa* indiano. Ele considerava

¹⁹² *Mundakopanishad*, 3.2.8.

¹⁹³ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 99.

Arunāchala como a terra natal de seu *sannyāsa* hindu-cristão. Depois foi a vez de cair sob o fascínio do Himalaia, com seus picos de neve perene, e onde os ascetas buscam paz e bem-aventurança. Assim como Arunāchala, o Himalaia é um símbolo profundo do acosmismo¹⁹⁴ puro, um “santuário não feito pelas mãos humanas que a própria natureza elevou até a glória de Shiva”¹⁹⁵.

2. 1. 1 – O Chamado e abrigo de Arunāchala

O sábio Ramana Maharshi e o Monte Arunāchala foram os primeiros símbolos completos do *advaita*, na vida de Abhishiktānanda, Ramana Maharshi seria para ele o exemplo perfeito do *advaita*. O ideal de Ramana estava profundamente arraigado em sua psique, desde o início de seu contato com a Índia. E o silêncio da Montanha como sinal do mistério do *advaita* sempre o encantou. Não é possível distinguir a influência do ideal de Ramana do chamado de Arunāchala. Ambos eram vozes chamando-o para o mistério do Si-mesmo (*advaita*). No caso de Śrī Ramana Maharshi, foi Arunāchala quem lhe revelou o mistério do *Ātman* que os Upanixades e vedantistas descrevem. É pelo símbolo dessa montanha sagrada que Abhishiktānanda tenta demonstrar como estava totalmente cativado pelo mistério do *Ātman*. Os poemas para Arunāchala demonstram bem como ele estava inteiramente sob posse do apelo irresistível de Arunāchala, o *advaita*¹⁹⁶.

Abhishiktānanda visitou a montanha sagrada de Arunāchala em 1949, sendo ali levado por Jules Monchanin. A partir dessa primeira visita, Arunāchala já começou a exercer no monge o mesmo fascínio que havia exercido em Śrī Ramana Maharshi. Abhishiktānanda considerava-a um lugar escolhido por Deus, onde sua graça era tangível e seu amor era despejado em grande abundância¹⁹⁷.

Arunāchala significava três coisas: Ramana Maharshi, o Templo e a Montanha, “segundo as diferentes necessidades da alma, a graça era concedida através de um desses três canais”¹⁹⁸. Arunāchala, uma das montanhas mais sagradas da Índia, situa-se acima da cidade-templo de Tiruvannamalai. A tradição hindu considera-a como o próprio Senhor Shiva¹⁹⁹; na

¹⁹⁴ *Acosmismo* é um termo inicialmente empregado por Hegel (1770-1831) para defender o pensamento de Espinosa (1632 -1677) da imputação de ateísmo. Segundo Hegel, Espinosa não confunde Deus com a natureza e com o mundo finito quando considera que toda a realidade do mundo nada mais é do que a divindade infinita ou Deus, mas, antes, nega a realidade do mundo finito afirmando que Deus, e só Deus é real. Veja Nicola ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 15.

¹⁹⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *The Mountain of the Lord: Pilgrimage to Gangotri*. London: SPCK., 1974, p. 25.

¹⁹⁶ Antony KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 207.

¹⁹⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Diary*, p. 37 (6/4/1952).

¹⁹⁸ ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 12.

¹⁹⁹ As tradições do Hinduísmo Shaivista consideram Shiva como o próprio Deus supremo. Mas, para o Hinduísmo Vaishnava, o Deus supremo é Vishnu (ou Narayana), e Shiva seria apenas seus aspectos ontológicos ima-

forma de uma gigantesca *shiva-linga*.²⁰⁰ Shiva apareceu ali como uma coluna de fogo, criando o símbolo original do *linga*.

Abhishiktānanda, portanto, visitou e permaneceu em Arunāchala entre os anos 1949 e 1955. Em 1952 permaneceu por cinco meses e teve uma intensa experiência numa das cavernas da montanha; primeiro, observando o voto de *mauna* (silêncio) por duas semanas e, depois, por um mês inteiro. No ano de 1953, nos meses de março, abril, novembro e dezembro, ali ficou por períodos mais curtos. As estadas a partir de março de 1953, quando de sua quarta visita a Arunāchala, até os fins de 1956, quando passou por um retiro de trinta dias em completo silêncio e solidão, foram muito fortes.

Para Abhishiktānanda, Arunāchala foi mais que um simples local geográfico, foi um “*guru* implacável” que o conduziu à iniciação da sua vida interior: “Eu vim aqui (na Índia) para te fazer conhecer aos meus irmãos hindus, e foste Tu (Jesus) que fizestes conhecer a mim aqui por intermédio deles, sob os rastros desconcertantes de Arunāchala”²⁰¹.

Segundo Shirley du Boulay, esta crise teve início em 1949, em seu primeiro encontro com Ramana Maharshi. Foi o que Bettina Bäumer chamou de mudança “[...] do missionário convicto da teologia do acabamento para o estágio de quem foi abalado pelo verdadeiro encontro com a espiritualidade hindu, e foi dilacerado por duas experiências, dois ‘últimos’, duas identidades, dois mundos de expressões religiosas, e, em suas palavras, por ‘dois amores’ [...]”²⁰²

Depois de sua imersão no silêncio de Arunāchala, Abhishiktānanda podia ouvir uma nova música no fundo de seu coração. Era uma música que transcendia todo arroubo de desejo e, da mesma forma, toda tranqüilidade que pudesse ainda ser experimentada²⁰³. Em março de 1956, Abhishiktānanda escreve em seu Diário:

Considero que a melhor descrição de minha condição atual, desde Arunāchala, seria compará-la à alvorada – *aruṇodaya* – quando mesmo antes do sol nascer, o céu já está claro. Luz (*Jyoti*), paz (*śānti*) e bem-aventurança (*ānanda*). Os pássaros já estão cantando, meu coração também já está cantando. Alegre expectativa do aparecimento do glorioso orbe²⁰⁴.

nente (o *Brahman*) e instrumental (*kala*, o fator tempo), através dos quais a existência, criação (*sarga*), transformação, e destruição (*pralaya*) dos universos materiais aconteceria. No Hinduísmo Smarta de Sankara e no Neo-Hinduísmo, entretanto, não há essa preocupação com a supremacia, pois todas as divindades são apenas aspectos temporários da Realidade última, que seria impessoal.

²⁰⁰ Shiva sendo representado iconograficamente na forma de um falo.

²⁰¹ DAVY. *Henri Le Saux: Abhishiktānanda. Le passeur entre deux rives*, p. 45.

²⁰² BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 97.

²⁰³ ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 36.

²⁰⁴ *Diary*, p. 147 (7/3/1956).

Arunāchala era um símbolo bem como uma Realidade para ele. O *linga* de fogo, que se assemelha à sarça ardente, no alto do Monte Horeb:

Fogo que queima e Fogo que ilumina,
 Deus Ignis consumens (lat. Deus, o fogo que consome),
 Lux Mundi (lat. A Luz do Mundo),
 Para-jyoti (sanskrit. A Luz suprema),
 Phōs hilarion (gr. A Luz alegre),
 A luz alegre da glória imortal,
 Do Abençoado,
 Bhagavan!²⁰⁵.

Acima de tudo, Arunāchala foi para Abhishiktānanda o símbolo da pessoa desperta que é *acala* (imóvel), *ātmaniṣṭha* (estabelecida no Si-mesmo)²⁰⁶. Abhishiktānanda canta o mistério de Arunāchala - o Segredo do Si-mesmo:

Do fundo do coração de Arunāchala
 soa um chamado
 para quem se lança em direção ao fundo
 do Coração de Arunāchala;
 mas quem entrou no fundo
 do Coração de Arunāchala ,
 perdeu seu próprio nome
 e tudo que tinha até então;
 doravante ele é somente aquele que mora nas profundezas,
 aquele que vive dentro da Caverna
 do Coração de Arunāchala;
 ele entrou em seu próprio fundo,
 foi absorvido no Si-mesmo,
 tendo descoberto no centro de seu coração
 o segredo de Arunāchala²⁰⁷.

As visitas freqüentes a Arunāchala iriam causar-lhe tanta tensão interior que o levaria quase ao desespero. Seus amigos encorajavam-no a ficar na montanha. Ele estava inclinado a fazê-lo, mas as obrigações práticas de Shantivanam e seu compromisso com Jules Monchanin, lembravam-no que havia vindo à Índia para fundar um *ashram* cristão²⁰⁸.

²⁰⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 52.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 53.

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ BOULAY, *The Cave of the Heart*, p. 81.

2. 1. 2 – Peregrinação e abrigo no Himalaia

Os picos do Himalaia são tão importantes para os hindus como o são para os judeus e cristãos os montes do Sinai e do Calvário. Abhishiktānanda, portanto, fala da relevância do Himalaia e do rio Ganges, no imaginário religioso hindu:

Veja os grandes picos do Himalaia, o topo do mundo, o esforço supremo da Terra para alcançar o Paraíso! Se arremetendo para cima à maior altura possível. Eles sobem em direção ao céu, como para agarrar-se às “águas acima do firmamento”, descrita no Gênesis, para agarrá-las e fazê-las caírem de volta à terra, primeiro como correntes furiosas, que devastam as bordas das montanhas, e depois como rios tranquilos, serpenteando pelas planícies e fertilizando-as para o bem estar da humanidade²⁰⁹.

Esses picos nevados simbolizam o ápice da santidade e são considerados fontes da graça divina. A partir deles, o rio Ganges personifica e traz as águas da graça para a humanidade. Segundo a tradição de peregrinação hindu, anualmente o povo busca o sagrado Himalaia para orar e purificar-se²¹⁰. Na Índia os religiosos mendicantes são também peregrinos. Os *Sādhus*²¹¹ e os *sannyāsis* fazem peregrinação aos santuários do Himalaia e às fontes do Ganges²¹². Abhishiktānanda descreve como, a partir de Haridwar – o portão de Hari, onde o Ganges entra na planície –, os peregrinos começam sua peregrinação:

Na medida em que o peregrino segue o Ganges rio acima, passa por Rishikesh, a cidade dos ascetas, e chega a Devaprayag, a “confluência divina”, onde os braços originais do rio se encontra e o Ganges recebe seu nome. Tendo executado os ritos tradicionais na confluência sagrada, ele prossegue pelo Bhagirathi, passa por Tehri, a antiga capital de Garhwal, para em Uttarkashi, a Varanasi (Kashi) do Norte (*uttara*), e chega a Gangotri. Tendo adorado na nascente e levado uma garrafa de água sagrada consigo, ele chega até Malla e cruza a montanha para chegar à fonte do Mandakini em Kedarnath, onde a correnteza parece cair diretamente do céu. De Kedarnath ele desce novamente, dessa vez para Guptakashi, cruza a montanha novamente, e chega ao último santuário que é o mais popular, Badrinath, a fonte do Alakananda. Finalmente o peregrino, junto com o Ganges, volta à terra dos homens, tendo deixado a região das montanhas conhecida como *deva-bhūmi*, a terra dos deuses [...]. A peregrinação completa cobre a distância de mil quilômetros e dura três meses²¹³.

²⁰⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Mountain of the Lord*, p. 6.

²¹⁰ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 101.

²¹¹ *Sādhu* – bom, puro, homem santo, monge ou asceta mendicante.

²¹² Segundo a tradição hindu, o Ganges é um rio celestial. O Senhor Shiva, que vive como asceta em meditação no Himalaia, recebe o Ganges, a água da graça celestial em sua cabeça permitindo que elas afluam para a Terra em benefício da humanidade. Gangotri, Kedarnath e Badrinath são as respectivas nascentes dos três principais braços do Ganges: Bhagirathi, Mandakini e Alakananda.

²¹³ ABHISHIKTĀNANDA. *The Mountain of the Lord*, p. 137-140.

Quando Abhishiktānanda fez sua peregrinação para Gangotri, a nascente do ramo Bhagirathi do rio Ganges, ele caminhou por sessenta e cinco quilômetros. Sobre isso, ele escreveu: “Eu subi, passo a passo [...] em direção oposta a todos os desejos e o próprio pensamento, incessantemente deixando o mundo e suas atrações, meus cuidados e preocupações, meu desejo de saber, especular e compreender em detalhes, e prosseguindo em silêncio para onde tudo teve sua origem”²¹⁴.

Abhishiktānanda fez a primeira visita significativa no Norte da Índia em 1957, com duração de mais de seis meses – de março a setembro²¹⁵. Entre maio e outubro de 1959, ele fez sua mais desejada peregrinação ao Himalaia²¹⁶. Novamente em 1961 (de janeiro a abril), ele ali retorna, dirigindo-se para Uttarkashi. Foi nessa visita que planejou ficar em Uttarkashi e começou a construir no local seu eremitério²¹⁷.

Nos anos seguintes, até 1968, quando se estabeleceu definitivamente no eremitério de Gyansu, em Uttarkashi, sua vida ficou dividida entre as montanhas do Himalaia e as planícies de Shantivanam. Isso ele demonstra na carta para seu amigo de Paris:

As montanhas são belas, mas há nas planícies uma exuberância de cores que nos abrem e expandem maravilhosamente. As montanhas nos concentram, limitam nosso horizonte, mas nos levam para dentro. A solução ideal seria certamente manter os dois *ashrams*. É principalmente uma questão financeira que me impede de manter Shantivanam²¹⁸.

Abhishiktānanda considerava que em nome da Igreja, um monge cristão deveria entrar no acosmismo da natureza para experimentar o Hinduísmo em carne e sangue. Para ele,

É necessário que haja monges cristãos em Gangotri para colher o OM que emana do Ganges e ecoa nas encostas das montanhas. Para recolhê-lo na própria fonte, ajuntá-lo e cantá-lo em nome de Cristo, através do Espírito na Igreja. É necessário que entoe muitas vezes: OM, OM, que meditem no OM e que mergulhem no abismo de seu próprio ser, em OM²¹⁹.

Para Kalliath²²⁰, a situação da Índia como um “testamento cósmico”²²¹ deve ser compreendida para que se possa entender o mistério do Verbo encarnado em uma nova dimensão.

²¹⁴ ABHISHIKTĀNANDA. *The Mountain of the Lord*. p. 152.

²¹⁵ *Diary*, p. 102-107.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 117-137.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 133-137.

²¹⁸ *Ibidem*. P. 146 (carta para J. Lemarié, 15/07/1962).

²¹⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 165.

²²⁰ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 108.

É possível que aconteça entre o Cristianismo e o Hinduísmo “o encontro do velho do Templo, Simeão da história do Evangelho, agora representado pelo *sādhu* silencioso às margens do Ganges em Gangotri, com a Criança nos braços de sua mãe, agora a Igreja, no mistério de sua contínua encarnação”²²².

2. 1. 3 – Sannyāsa: o chamado do monasticismo absoluto

Abhishiktānanda via um elo profundo, que existe entre o chamado do *sannyāsa* hindu e o chamado do deserto, ouvido pelos primeiros monges cristãos. Estava bem claro para ele que somente a vida autêntica do *sannyāsa* iria proporcionar a realização de seu esperado desejo de “monasticismo absoluto”, entrando profundamente no mistério do encontro do Hinduísmo como o Cristianismo²²³. Portanto, a questão do *sannyāsa* foi crucial para Abhishiktānanda. Ele se aprofundou nela, cada vez mais, na medida em que meditava em Arunāchala e no Himalaia, e sempre o acompanhou desde a fundação de Shantivanam. Seu Diário e sua correspondência deixam claro que ele estava sob o apelo irresistível do *sannyāsa* autêntico²²⁴. Abhishiktānanda não considerava o *sannyāsa* apenas como um dos estágios da vida²²⁵ e sim um estado verdadeiramente transcendental, situado bem além de qualquer estágio:

O *sannyāsa* não deve ser considerado como o quarto *ashram*, ou estágio da vida, que segue os três estágios de ser um estudante (*brahmacāri*), um chefe de família (*grihastha*) e viver retirado na floresta (*vanaprastha*). Sem dúvida, ele é *atyāśrama*, situado além de todo estado de vida. Não pertence à categoria alguma, e não pode ser empreendido com nada mais. Ele é verdadeiramente transcendental, assim como o próprio Deus transcende tudo, estando aparte de tudo, além de tudo, e ainda assim imanente em tudo, sem qualquer dualidade²²⁶.

Shantivanam, foi apenas uma fase preliminar para a experiência autêntica do *sannyāsa* de Abhishiktānanda. Naquele momento, já despontava nele o desejo de alcançar horizontes mais amplos que a vida no *ashram*. Até sua mudança definitiva para o Himalaia, ele estava constantemente dividido entre o apelo libertário do *sannyāsa* e a vida doméstica em Shantivanam. As visitas constantes à Arunāchala, quando estava em Shantivanam, ofereceram-lhe

²²¹ Segundo o Cristianismo, o Hinduísmo, ou *Sanātana Dharma*, seria uma das expressões do “testamento cósmico” ou uma religião cósmica. Essas religiões teriam origem, se desenvolveriam e seriam transmitidas por mitos cósmicos que falam da manifestação do Sagrado em termos de formas e forças da natureza. Cf. KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 107.

²²² ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 159.

²²³ Cf. KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 92.

²²⁴ Cf. ABHISHIKTĀNANDA. *The Eyes of Light*, p. 162; *Diary*, p. 25 (29/3/1952); *Letters*, p. 110-111.

²²⁵ O ideal do *āśrama* como os quatro estágios da vida é encontrada nas *Leis de Manu (Manu Smṛiti, II.36-249; III; IV; VI.4-5, 7-8, 13-19, 28, 33)*.

²²⁶ *Diary*, p. 61-62

oportunidades de penetrar na importância profunda do *sannyāsa* na odisséia da experiência hindu. O fascínio do *sannyāsa* podia ser sentido em suas cartas:

Eu passei as duas últimas semanas em um sonho maravilhoso. Eu vivi praticamente como um monge hindu, e não mais como um *sannyāsi* mais ou menos diletante, como tenho sido até agora [...] É realmente a primeira vez que me ajustei inteiramente ao ideal de um *sannyāsi* hindu, em solidão, silêncio, pobreza²²⁷.

É nesse mundo de monges hindus que Cristo pôde encontrar os mais fiéis. E quem irá apresentá-lo a eles, a não ser monges autênticos, vivendo como eles em pobreza e também livre de todos os cuidados mundanos? Não importa o que sejamos, em Shantivanam somos monges aristocráticos. Um dia alguém terá de decidir levar o jogo até o fim²²⁸.

A posição de *sannyāsa* é aceita como resposta ao chamado do despertar interior. Esse chamado demanda renúncia total ao mundo dos nomes e formas (*nāma-rūpa*). Ao ser iniciada como *sannyāsa* a pessoa deve repetir o *mantra*: *om bhūr bhūvaḥ svaḥ samnyastam mayā*, que significa literalmente: ‘Todos os mundos são renunciados por mim’²²⁹. Esse é o sentido da renúncia total e genuína, para Abhishiktānanda:

*Māyā*²³⁰ (eu, meu) é aniquilada, explodida em pedaços, quando a renúncia é genuína. E a única renúncia genuína é a total. Ou seja, quando a renúncia inclui o próprio renunciante. Então, *māyā* é removida, a renúncia é removida bem como o renunciante. Então, os céus abrem-se, como aconteceu no batismo de Jesus, e a verdade do *advaita* reluz, sem precisar de palavras, nomes ou expressões, estando além de toda expressão. Palavras são completamente incapazes de expressar o mistério dessa verdade que penetra pelo abismo insondável da experiência interior, além, do Eu/Tu, Pai/Filho, da iniciação batismal de Jesus, além do *tat tvamasi/ aham brahmāsmi* (Aquilo és tu/Eu sou Brahma) da iniciação upanixádica, além de todo *sannyāsa*, além de toda noite, que pode ser vista ou descrita, além de qualquer “deserto”, que é ainda conhecido como tal²³¹.

O *sannyāsi* vive, simultaneamente, neste mundo de sinais (*nāma-rūpas*) e traz o testemunho “d’Aquele que está além dos sinais”. O sinal do *sannyāsa* situa-se na fronteira entre o mundo da manifestação e o mundo do Absoluto imanifesto²³².

²²⁷ *Letters*, p. 55 (Carta para J. Lemarié, 11/4/1952).

²²⁸ *Diary*, p. 55..

²²⁹ Cf. ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore: Three Essays by Abhishiktānanda*. Delhi: ISPCK, 1997, p. 36.

²³⁰ *Māyā* em sânscrito, neste sentido, significa ilusão.

²³¹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 36.

²³² Cf. KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 97.

2 – 2 – O MESTRE ESPIRITUAL

Abhishiktānanda considerava que “além da experiência de coisas e lugares, de observar ou participar na adoração, de ler ou meditar nas Escrituras, de ouvir palestras, há a experiência de encontrar aqueles em cujos corações o Invisível foi revelado e a glória reluz em todo seu esplendor – esse é mistério do *guru*”²³³. Portanto, sendo sincero com o desejo de viver no nível da experiência, Abhishiktānanda, apesar de ser monge beneditino, buscou Deus como hindu – por intermédio do *guru*²³⁴. Na tradição indiana, encontrar o *guru*²³⁵ é o momento essencial e decisivo no caminho da auto-realização; “A graça do *guru*, a graça do Senhor, é a semente plantada na terra. Ninguém, não importa quem seja, jamais será desprovido dessa semente”²³⁶.

Abhishiktānanda descreve que: “o ensinamento upanixádico é um segredo, e nenhum segredo pode ser comunicado só por palavras. Certamente, palavras são necessárias, mas sua eficácia está contida menos nelas do que na ‘aura’ que a acompanha em sua transmissão”. Sua função é uma preparação que almeja “conectar a mente do pupilo com o coração do mestre, quebrando as categorias limitantes que prendem o intelecto e abrindo seu coração para a luz interior que ele ainda desconhece”²³⁷.

É somente na intimidade do relacionamento *guru*-discípulo que alguém pode ser iniciado nos ensinamentos esotéricos dos Upanixades. Os Upanixades consideram que não se pode realizar Brahman (Ser supremo) ou Ātman (a Alma, o Si-mesmo supremo) através do mero pensamento e argumentação, mas apenas quando Ele é revelado por um *guru* competente²³⁸.

O buscador só encontra o *guru* de fato, quando se torna discípulo de corpo e alma; somente quando transcende o plano dos sentidos e do intelecto. A tradição hindu afirma que quando o discípulo está pronto, o *guru* aparece. O encontro acontece na dimensão sutil da alma, pois “o *guru* e o discípulo formam um casal, um par onde os dois elementos se atraem

²³³ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 11.

²³⁴ BOULAY, *The Cave of the Heart*, p. 123.

²³⁵ *Guru* (guia ou mestre espiritual) tornou-se uma palavra bem popular em todas as línguas. *Guru* é aquele que revela a Verdade secreta (*gūḍham*) ao discípulo. *Śikṣā-guru* (guru instrutor) e *dīkṣā-guru* (guru iniciador) são os mais reconhecidos entre os vários tipos de gurus existentes na tradição indiana, apesar de não haver uma distinção muito clara entre eles. O guru institucional estava geralmente ligado aos estudos védicos. Cf. Daniel ACHARUPARAMBIL. *The Guru in Hindu tradition. The Living Word*, n. 86, 1980, p.3-36.

²³⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 70.

²³⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 117-118.

²³⁸ *Naiṣā tarkeṇa matir āpaneyā, proktānyenaiva sujñānāya*; “Esse conhecimento não pode ser obtido pelo raciocínio, entretanto, é facilmente conhecido quando ensinado por outro.” (*Kaṭha Upaniṣad*, 1.2.9). *Śrutam hy eva me bhagavad dṛṣebhya ācāryādd haiva vidyā veditā sādhiṣṭham prāpati*, “Eu ouvi definitivamente, de pessoas como o senhor, que o conhecimento ouvido diretamente do mestre espiritual é o mais benéfico.” (*Chandogya Upaniṣad*, 4.9.2-3).

e aderem-se mutuamente. Como em dois pólos, eles só existem na relação de um com outro [...] um par na estrada para a unidade [...] uma reciprocidade não-dual na realização final”²³⁹. Todo relacionamento humano, por mais profundo e pleno que seja, implica em dualidade. Mas, a relação entre o *guru* e o discípulo é muito mais que uma união de amor e amizade; ela existe em um plano diferente. Sua intencionalidade é bem diferente do que em qualquer outro relacionamento humano. O *guru* é muito mais do que um mero professor ou guia espiritual que somente instrui o discípulo nos Vedas e recita para ele os *mahāvākyas* – grandes afirmações. Ele é aquele que alcançou o Real e em quem o Invisível reluz em pureza perfeita²⁴⁰.

Para Abhishiktānanda, o *guru* “tem de ser, acima de tudo, *brahmaniṣṭhaḥ*” (estabelecido em Brahman). Também deve ter, por si próprio, “descoberto no segredo de seu próprio coração aquela luz interior, *ātma-buddhi-prakāśam*, ‘brilhando no próprio centro de seu ser’, que irradia dentro e fora e torna tudo resplandecente com o esplendor do *ātman*, o Si-mesmo”²⁴¹.

Ele considerava também papel exclusivo do *guru* despertar o discípulo para o ‘*aham asmi*’ (eu sou), a experiência inefável em que o *guru* está absorto. O que seria feito através da relação adváitica de ‘*tat tvam asi*’ (Aquilo és Tu)²⁴². Ou seja, o discípulo deve ver seu *aham* (eu) em seu *guru*. Este é o mistério do relacionamento com o *guru*. Assim, o mistério do *guru* é essencialmente o segredo do coração. Seu ensinamento é a comunicação da experiência de coração a coração, no veículo do Espírito e do silêncio. A recitação do *mantra* sagrado no ouvido do discípulo na hora da iniciação é o símbolo do sussurro misterioso e efetivo de coração a coração.

Deus aparece para o discípulo na pessoa do *guru*. Portanto, o *guru* é para ele uma autêntica revelação divina²⁴³. Este encontro acontece no plano original da não-dualidade. O “*advaita* permanece para sempre incompreensível aos que não o tenham primeiro vivido existencialmente, em seu encontro com o *guru*”. Abhishiktānanda conclui que: “O único meio de comunicação espiritual autêntica é *ātmābhāṣa*, a comunicação interior, a linguagem do *ātman* falada no silêncio de onde brota o *Verbo*, audível somente nesse silêncio”²⁴⁴.

²³⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 11.

²⁴⁰ Cf. KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 66.

²⁴¹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 118. O estágio de *brahmaniṣṭhaḥ* é descrito no *Kena Upaniṣad*, 1.2.12: *tad-vijñānārtham sa gurum evābhigacchet samit-pāṇiḥ śrotriyam brahma-niṣṭham*, “Para obter este conhecimento, servilmente aproxima-se do guru que é versado nos Vedas e estabelecido em Brahman”. ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 118.

²⁴² Cf. *Chandogya Upaniṣad*, capítulo 6, que descreve como Uddalaka Aruni conduz Svetaketu gradualmente para realizar a Verdade.

²⁴³ *Diary*, p. 31 (3/4/1952).

²⁴⁴ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 12, 13.

O homem é capaz de ter um *darśana* (audiência), uma visão face a face com o real, de várias formas. Por exemplo, na forma de idéias, ou de imagens sagradas (*mūrti*). No entanto, “o *darśana* do *guru* é o último passo para o *darśana* final, quando o véu final é levantado e toda dualidade é transcendida”²⁴⁵. O *guru* que desvela o si-mesmo (*ātman*) do discípulo e que, ao mesmo tempo, aparece como o próprio *darśana* do *ātman*, é a própria luz onde o *ātman* brilha. Abhishiktānanda considera que: “O *guru* é *akhaṇḍha*, não dividido. Ele é *advaita*, não-dual. É somente este *guru* que pode fazê-lo [o discípulo] mergulhar. E ele aparece e se manifesta somente no momento do mergulho”²⁴⁶. Em outras palavras, para ele, o *guru* é o espelho do si-mesmo do discípulo, e o verdadeiro *guru* é o próprio si-mesmo. “O si-mesmo é somente visível para o si-mesmo, e o verdadeiro *guru* é somente ‘você-mesmo’ dentro de seu próprio si-mesmo”²⁴⁷. Portanto, é nesse nível que o relacionamento entre *guru* e discípulo atinge o nível transcendental. “O *ātma-guru*, que revela todas as coisas diz: Olhe! Veja! – então tudo é visto e não resta mais discípulo nem *guru* [...] somente aquele que pronuncia das profundezas o *tat tvam asi*, Aquilo és Tu”²⁴⁸. Ou seja, o discípulo chega face a face com seu verdadeiro si-mesmo no fundo de seu ser quando vê e ouve o *guru*. “Então a tradição hindu afirma que o *guru* é só verdadeira e finalmente reconhecido como *guru*, quando o discípulo não mais o distingue de seu próprio mistério interior, quando ‘não há *guru* nem discípulo’”²⁴⁹.

Deve-se acrescentar que o discípulo deve ter fé (*śraddha*) em seu *guru*. *Śraddha* é a rendição e obediência total no máximo sentido. A devoção ao *guru* é o estágio final, além de toda adoração externa e além de toda *mūrti* (imagem) na jornada para o *ātman*²⁵⁰.

Abhishiktānanda foi excepcionalmente afortunado de ter “a graça de encontrar Ramana e Gñānānanda” quando de suas primeiras tentativas de mergulhar na experiência hindu²⁵¹.

2. 2. 1 – Ramana o sábio de Arunāchala

Um evento decisivo na vida de Abhishiktānanda foi o encontro com Śrī Ramana Maharshi, um dos maiores sábios indianos do século XX, em 1949 no seu *ashram* em Tiruvan-

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

²⁴⁷ *Idem*

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 85.

²⁴⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 33.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 12

²⁵¹ *Letters*, p.218

namalai²⁵². Esse encontro deixaria uma impressão indelével pelo resto de sua vida. Abhishiktānanda ouvira falar de Śrī Ramana Maharshi mesmo antes de chegar à Índia. Foi em 1949, juntamente com Padre Monchanin, que ele visitou o Maharshi pela primeira vez, e essa visita foi decisiva para sua vida, estabelecendo-o no caminho da sabedoria indiana:

Mesmo antes que minha mente fosse capaz de reconhecer o fato, e ainda menos expressá-lo, o halo invisível desse sábio foi percebido por algo dentro de mim, mais profundo que qualquer palavra [...] No sábio de Arunāchala de nossa época (eu) pude discernir o notável sábio da Índia eterna, a sucessão ininterrupta de seus sábios, de seus ascetas, de seus videntes. Era como se a alma da Índia tivesse entrado nas profundezas de minha alma e mantivesse uma comunhão misteriosa com ela. Foi um chamado que penetrou tudo, despedaçou tudo, abrindo um imenso abismo²⁵³.

Abhishiktānanda continuou sob o encanto produzido pelo *darśana* do Maharshi. Ele jamais conseguiu livrar-se do domínio dessa poderosa experiência: “Meus sonhos também incluíam tentativas – sempre em vão – de incorporar às minhas estruturas mentais anteriores, sem quebrá-las, estas novas e poderosas experiências, surgidas do meu contato com o Maharshi. Eram novas, mas a influência que exerciam sobre mim já era tão forte, que não podiam ser desconsideradas”²⁵⁴.

Seis meses depois, Abhishiktānanda visitou novamente o Ashram de Ramana com a intenção de uma estada mais demorada, mas ele não sabia que este seria o seu último *darśana* com o Maharshi. Nessa ocasião, “ele procurou sondar a influência oculta que o Maharshi lhe exercia, tentou entrar fundo nos seus ensinamentos que mais tarde teriam uma forte influência em sua compreensão da experiência adváitica”²⁵⁵.

O ensinamento essencial de Śrī Ramana Maharshi era a busca do si-mesmo. Seu método era chamado *ātma-vicāraṇa*, auto-indagação ou indagação pelo *ātman* (o Si-mesmo). Ele concentrava toda sua orientação espiritual em uma única questão: *ko’ ham*²⁵⁶, “quem sou

²⁵² Ramana Maharshi nasceu em 30 de dezembro de 1879, em Tirukuli, uma vila de Tamil Nadu, perto de Madurai, e seu nome original era Venkatarama. Com dezessete anos de idade, ele veio para Tiruvannamalai, onde viveu por mais de meio século, até sua morte em 14 de abril de 1950. Sua vida normal de estudante repentinamente tomou uma nova direção. Um dia, foi tomado pelo pensamento de sua morte iminente – o medo existencial do não-ser. Em vez de ser tomado pelo medo da morte, ele aceitou a possibilidade da morte e começou a indagar sobre o mistério da vida. Depois dessa experiência singular, ele foi para o templo de Tiruvannamalai e por alguns meses viveu nos alpendres do templo, mudando-se mais tarde para uma das cavernas de Arunāchala. Era através da linguagem do coração e do silêncio que Sri Ramana costumava partilhar seu insight com os seguidores. Alguns de seus poemas são: *Ulladu Narpadu*, *Upadeśa Sāram* e *Hinos de Arunāchala*. Veja ABHISHIKTĀNANDA, *Saccidānanda*, p. 19-29.

²⁵³ ABHISHIKTĀNANDA, *The Secret of Arunāchala*, p. 8

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 9

²⁵⁵ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 69.

²⁵⁶ Forma contraída de *kaḥ aham (asmi)*: “Quem eu (sou)?”.

eu”? Esse ensinamento era o mistério do coração, o “Conhecimento Intuitivo do Coração”²⁵⁷. Situava-se no cerne interior do coração, além da mente e dos pensamentos. Seria a morada permanente, onde simplesmente se é.

A realização do Si-mesmo é auto-refulgente, porque é auto-evidente e não depende de nenhum conhecimento externo para ser conhecido²⁵⁸. Palavras não podem exprimir essa realização, podem somente indicá-la.. Ela aconteceria por “experiência direta e imediata”. Conhece-se o *samādhi*²⁵⁹ somente quando se está em *samādhi*²⁶⁰. Essa experiência contrasta com o conhecimento que depende da relação sujeito e objeto²⁶¹.

Mero conhecimento livresco é inútil nesse caminho, mas é preciso seguir um *guru* auto-realizado que conheça *Brahman*. Necessita-se de aplicação prática, não conhecimento teórico. “Após a realização, todo peso intelectual seria um fardo inútil a ser descarregado”²⁶². Ramana considerava este como o caminho reto, breve e direto para a realização²⁶³, e superior a *bhakti* (devoção) e ao *yoga*²⁶⁴, e resume toda sua experiência no seguinte poema:

No meio da caverna do coração,
na forma do Eu, na forma do Si-mesmo,
única e solitária,
brilha a glória de Brahman
diretamente Dele próprio Nele próprio.
Penetra profundamente no interior,
teu pensamento entrando até sua fonte,
tua mente tendo mergulhado em si própria,
com o alento e os sentidos encerrados no abismo,
teu todo ser fixo em ti próprio,
e ali, simplesmente SEJA!²⁶⁵

Essa é a mensagem de Ramana: “Encontre o coração dentro de si mesmo, [...] corte todos os vínculos que limitam esse coração, e mantenha-se no nível dos sentidos e da consci-

²⁵⁷ Ramana MAHARSHI. *The collected Works of Ramana Maharshi*, ed. Arthur OSBORNE. New York: Samuel Weiser, 1997, pp. 25, 29.

²⁵⁸ S.S. COHEN. *Reflections on Talks with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1990, p. 86.

²⁵⁹ *Samādhi*: o êxtase final, estado de profunda absorção.

²⁶⁰ COHEN. *Reflections on Talks with Sri Ramana Maharshi*, p. 152.

²⁶¹ MAHARSHI. *Talks with Sri Ramana Maharshi*, p. 23.

²⁶² Ramana MAHARSHI. *The Teachings of Ramana Maharshi in His Own Words*, ed. Arthur OSBORNE, London: Rider & Co., 1962, p. 13.

²⁶³ Paul BRUNTON; Munagala VENKATARAMIAH. *Conscious Immortality: Conversations with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1996, p. 45.

²⁶⁴ COHEN. *Reflections on Talks with Sri Ramana Maharshi*, p. 133.

²⁶⁵ Ganapati SASTRI. *Sri Ramanagītā* (ano da publicação e editor não indicado). *Apud* ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 21.

ência externa todas as identificações transitórias do que a pessoa *é* com o que ela *tem* ou com o que ela *faz*”²⁶⁶.

Aos pés de Ramana Maharshi, Abhishiktānanda fez um genuíno ponto de partida para sua futura indagação sobre os segredos da Índia. Ele considerava ter “verdadeiramente renascido em Arunāchala sob a ‘guia’ do Maharshi”²⁶⁷. “Perante ele estava o ideal de Śrī Ramana, dos Padres do Deserto no Egito, e de seu próprio São Bento de Núrsia, que amava a solidão de sua caverna, onde morava consigo mesmo na presença da testemunha celestial”²⁶⁸

A influência de Ramana na vida de Abhishiktānanda foi muito forte²⁶⁹, e isso pode ser constatado pela constante descrição dos ensinamentos do Maharshi em seus livros²⁷⁰. Abhishiktānanda comparou a influência de Ramana com a de Cristo: “O Cristo, a quem primeiramente conheci e amei em sua vida histórica em Jesus, e então em sua epifania na Igreja, no fim do tempo (de meu tempo) apareceu para mim na forma de Bhagavān Śrī Ramana”²⁷¹.

2. 2. 2 – Śrī Gñānānanda, o guru iogue

Após a partida de Śrī Ramana Maharshi,²⁷² Abhishiktānanda encontrou outro sábio, Śrī Gñānānanda Giri²⁷³ em Tirukoylur e, de forma eventual, tornou-se seu discípulo. Foi com Gñānānanda que ele pôde “despertar para aquela experiência (*anubhava*)”²⁷⁴ do *advaita*. Abhishiktānanda escreveu sobre Gñānānanda: “ninguém me impressionou tanto quanto ele”²⁷⁵. Essa influência pode ser resumida nos seguintes ensinamentos: (i) o método de auto-indagação, (ii) o método de meditação, (iii) o *Shaivism* da Caxemira e (iv) *bhakti*, a devoção ao *Guru*.

Gñānānanda tinha como seu principal ensinamento o *ātma-vicāra* ou “auto-indagação”, que também pode ser chamado de *adhyātma yoga* (a ioga do Si-mesmo). Os devotos de Gñānānanda salientam a semelhança de sua doutrina com a de Ramana Maharshi.

²⁶⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 14.

²⁶⁷ *Diary*, p. 110 (29/7/1955).

²⁶⁸ J.D.M. STUART. Śrī Ramana Maharshi and Abhishiktānanda, *Vidyajyoti* n. 44, 1980, p.170.

²⁶⁹ Essa é a opinião de Panikkar. Cf. *Diary*, p. xxii.

²⁷⁰ Um dos relatos mais extenso pode ser encontrado em *Saccidānanda*, p. 19-41. Veja também *The Secret of Arunāchala* e *Guru and Disciple*, onde Abhishiktānanda descreve os ensinamentos de Ramana.

²⁷¹ *Diary*, p. 129, (28/10/1955).

²⁷² Em 14 de abril de 1950.

²⁷³ O nome “Gñānānanda” significa “conhecimento (*jñāna*) que é bem-aventurança”(*ānanda*) ou “conhecimento e bem-aventurança”. “Giri” é o título de *sannyāsa*.

²⁷⁴ *Diary*, p. 162, (15/11/1956).

²⁷⁵ *Letters*, p. 179 (carta para Marie-Thérèse Le Saux, 4/4/1966).

Os dois foram fortemente influenciados pelos textos do *Viveka-cūdāmaṇi*²⁷⁶ e do *Yoga Vāsiṣṭa*²⁷⁷. Ambos consideravam seu método como parte da tradição do Hinduísmo clássico. Os ensinamentos do *Katha Upanishad* e dos comentários (*bashya*) de Shankara sobre o *Vedānta-Sutra* eram bem similares ao seu processo de auto-indagação²⁷⁸. Gñānānanda tinha preferência por certos Upanixades, principalmente os que contêm os *mahāvākyas*²⁷⁹. Śrī Gñānānanda resume seu método de auto-indagação no seguinte poema (*śloka*):

Quando alcanço o fundo de Ti,
Oh, o que acontecerá comigo?
Oh, o que acontecerá Contigo?
Quando alcanço ao fundo de mim,
Não haverá mais Tu nem eu²⁸⁰.

Na auto-indagação, o buscador deve procurar o lugar onde não permanece nada além da consciência pura. Ele deve alcançar não somente a fonte do “eu”, onde não há pensamento, mas garantir que não haja mais pensamentos.

Gñānānanda, em seus ensinamentos, enfatizava *dhyāna*, a meditação ióguica. Nisso ele se diferenciava de Ramana, que tinha reservas quanto à meditação, pois ela poderia fortalecer o ego do meditador²⁸¹. Gñānānanda, porém, insistia na meditação. Assim, ele instruíra seus discípulos para mergulharem bem no fundo do ser, até o Si-mesmo (*ātman*), que é fonte e base do ser, e onde não há mais pensamento. Deveriam fixar ali sua atenção e não deixar brotar nenhum pensamento. Para Gñānānanda, essa meditação é a prática espiritual única e essencial. Todas as outras práticas, tais como *tapas*, isolamento, vigília, jejum, ou pobreza, seriam secundárias²⁸². Para ele não se discute a questão da meditação, mas sim se imerge nela, abandonando tudo mais. Medita-se no espírito, no fundo do coração, no *guhā*.

²⁷⁶ O *Viveka-cūdāmaṇi* é uma das principais obras de Shankara, onde as doutrinas do advaita são sistematizadas, segundo sua escola do hinduísmo tradicional *Smarta*. O *Yoga Vāsiṣṭa* é um texto clássico que ensina técnica de *advaita* ióguico, com alguma influência da doutrina budista.

²⁷⁷ C. T. INDRA. *Sadguru Gñānānanda: His Life, Personality and Teachings*. Bombai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979, p. 19, 35, 92, 94, 129, 130, 158, 279. ABHISHIKTANĀNDA. *Guru and Disciple*, p. 62: “Se você quer praticar ioga, então primeiro pergunte a si mesmo quem quer praticar ioga”.

²⁷⁸ ABHISHIKTANĀNDA. *Guru and Disciple*, p. 79, n. 1, cita o *Katha Upanishad*, 1.3.12:

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 155. *Mahāvākyas* são as grandes afirmações, encontradas nos Upanixades, que inculcam os ensinamento da não-dualidade.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 149.

²⁸¹ ABHISHIKTANĀNDA. *Intériorité et revelation: essays théologiques*. Sisteron: Présence, 1982, p. 162. Veja também *Approach to the Upanishads. The Further Shore*, p. 71, onde ele diz que a meditação acontece somente no nível psicológico, e que embora o *ātman* possa ser encontrado subjacente a todos os níveis de ser, não deve ser limitado a nenhum desses níveis.

²⁸² ABHISHIKTANĀNDA. *Guru and Disciple*, p. 65, 66. *Tapas*, isolamento, vigílias, jejuns e não-possessão são secundários e não tem conexão direta com a “realização”.

A chave para a meditação é a renúncia ou aniquilação da mente. A mente deve estar livre de todo pensamento, e se perder no *ātman*. Todos os sinais devem ser removidos. Não deve haver mais leituras, preces, *pūjā*; mas, sim o *dhyāna* ininterrupto. O buscador (*sādhāka*) deve eliminar todos os pensamentos, tornando-se mera testemunha (*sākshī*) deles e cessando de dar-lhes volição (*sankalpa*). Para isso, é importante a técnica do *prānāyama* – atenção à inalação e exalação do alento, pois a fonte da respiração é a fonte do “eu”²⁸³.

Não deve haver pensamentos na meditação, apesar de ser possível a utilização de *mantras*, tais como o *so 'ham* (“Ele é eu”)²⁸⁴. Para evitar ser levado pelo pensamento, deve-se descobrir quem pensa o pensamento. Gñānānanda compara isso a mergulhar em busca de uma moeda. O oceano é a mente, *manas*. As ondas são seus *vrittis*, movimentos incessantes, a agitação de nossos pensamentos. As ondas devem ser aquietadas para se ver onde mergulhar. Quando a água torna-se calma e límpida, é brinquedo de criança encontrar a moeda²⁸⁵.

Abhishiktānanda já conhecia um pouco sobre o Shaivismo da Caxemira, pois Monchanin já havia lhe falado sobre essa tradição²⁸⁶. Mas foi provavelmente com Gñānānanda que sua influência tornou-se realidade²⁸⁷. No Shaivismo da Caxemira, o simbolismo do coração é central²⁸⁸. Os Upanixades falam de Rudra-Shiva como o Ser supremo, o grande Si-mesmo, sentado no coração das criaturas²⁸⁹. A transcendência de Shiva é última no coração das pessoas. O coração é assim o lar de ambos, o Si-mesmo universal (*Paramātman*) e o si-mesmo individual (*jīvātman*). O coração de Shiva não é estático. Ele está sempre em movimento perpétuo, em um estado de vibração, contração ou expansão contínuo. Ele é, paradoxalmente, uma calma dinâmica.

Nessa tradição, dá-se ênfase à *Śakti*, que é vista como a força cósmica criativa, que cumpre a tarefa de criar, manter e reabsorver o universo. Essa potência também está presente no corpo humano, como a força *kundalini*. Procura-se, então, controlar a *śakti* que permeia o corpo, a mente e o mundo, para reintegrar à Realidade não-dual²⁹⁰. *Śakti* é a Deusa, que ja-

²⁸³ ABHISHIKTANĀNDA. *Guru and Disciple*, p. (68). “Lá onde surge o eu, surge o alento”.

²⁸⁴ INDRA. *Sadguru Gñānānanda*, p. 130.

²⁸⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 92.

²⁸⁶ Monchanin havia se correspondido com Lílian Silburn, a primeira estudiosa que falou sobre o *Shaivismo* da Caxemira no Ocidente. Veja ABHISHIKTĀNANDA, *Abbé Monchanin: Lettres au Père Le Saux*, ed. Françoise Jacquin, Paris: Cerf, 1995.

²⁸⁷ Panikkar atribui essa influência tardiamente, por volta do fim da vida de Abhishiktānanda. Veja *Diary*, Introdução, p. xxiii.

²⁸⁸ Essa descrição é tirada de Paul Eduardo MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Shiva*, Albany: State University of New York, 1989.

²⁸⁹ *Śvetāśvatara Upanisad*, 1.12.

²⁹⁰ MULLER-ORTEGA. *The Triadic Heart of Shiva*, p. 50, 51, 82. Esse poder é centrífugo, irradiante e expansivo em um dos seus aspectos. Mas também é centrípeto, absorvivo e unitivo. O movimento centrípeto é a energia *kundalini* que impele a pessoa de volta à fonte e centro de seu ser. Abhinavagupta, um dos fundadores do *Shai-*

mais se separa de Deus, Shiva. Ela conduz o processo de manifestação ou de emanção de todo o universo de Shiva. Essa visão dinâmica da realidade última, junto com a visão da *Śakti*, é essencial para a compreensão não-monista de Abhishiktānanda sobre o *advaita*.

As tradições tântricas esotéricas²⁹¹, como o Shaivismo da Caxemira, procuram reconciliar a elevação à transcendência, ou liberação (*moksha*), com a existência material. Essa influência podia ser vista em Gñānānanda: “Em nossa vida não há nada que de fato seja profano. Nada, nenhum movimento de nossos membros, nenhuma atividade dos nossos sentidos, deixa de ser tocada pelo sagrado que temos em nós e nos cerca”²⁹².

O *jīvanmukta* (alma liberada ainda em vida), portanto, seria quem se tornou homem-deus, “um ser divinizado que age dentro do mundo em vez de tentar transcendê-lo”. O *sādhāna*²⁹³ tântrico revela, dentro da pessoa, a presença do próprio Shiva. Na sua imanência cósmica, Shiva também estaria jogando sua *līlā* – o jogo ou passatempo de criar e destruir o mundo manifesto. Na volta, retorna-se para a origem imanifesta. A meta última do Shaivismo da Caxemira é identificar-se com Shiva.

O Shaivismo da Caxemira se caracteriza pela sua ênfase na percepção direta. O sistema de Abhinavagupta (mestre do século X) enfatiza mais a experiência direta do que as atividades especulativas de sistematização e argumentação doutrinal. Gñānānanda se refere à importância da experiência direta sobre o conhecimento conceitual. Ele faz a comparação entre a leitura de um horário de trem – conhecimento conceitual – com o embarque no trem²⁹⁴. A influência do Shaivismo é evidente nos escritos de Abhishiktānanda, que sempre se refere ao caráter direto da experiência do *advaita*, e relaciona isso com o Shaivismo: “Do meu Shaivismo, graças aos Upanixades, eu vou direto à meta”²⁹⁵. Ele seria um “mistério interior que não pode ser pensado nem agarrado [*acintya, agrāhya*]”²⁹⁶. Abhishiktānanda ora a Shiva para despertá-lo interiormente: “Sadā Shiva desperte dentro de mim! Essa foi minha ‘prece’ na

vismo da Caxemira, identifica este movimento centrípeto com a Deusa no coração, e com a Palavra Suprema, o *Om*. Na meditação, há um desdobramento da consciência sobre si mesma. Isso gera uma ressonância, uma vibração que é a *śakti*. Esse som é também produzido no encontro entre *guru* e discípulo. O encontro produz uma poderosa vibração no fundo do silêncio da consciência do *guru*. Esse som silencioso é a forma sonora da Deusa.

²⁹¹ Que surgiram como uma reação contra a ênfase dos Upanixades na renúnciação.

²⁹² ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 58.

²⁹³ *Sādhāna*: ascese, exercícios espirituais.

²⁹⁴ INDRA. *Sadguru Gñānānanda*, p. 155.

²⁹⁵ *Diary*, p.149 (11/4/1956). Por Shaivismo, Abhishiktānanda não queria dizer algum sistema particular como o *Saivā Siddhānta*, que não era adváitico, mas a atmosfera religiosa e monástica que vivenciou em Tapovanam e Arunāchala. Os Upanixades, que formam a base do *advaita* filosófico, e o *sannyāsa* prático sempre permaneceram como fonte básica de inspiração que o conduziu “direto à meta”.

²⁹⁶ *Diary*, p.142 (3/2/1956).

outra sexta-feira no *samādhi*. Pois, no fundo de mim não há outro além de Ti, nenhum outro além de Mim”²⁹⁷.

Abhishiktānanda se refere também ao som “*Om*”. Apesar de haver referência sobre o “*Om*” em todos os tipos de Hinduísmo (neo e tradicionais), o Shaivismo da Caxemira o relaciona como as profundezas do silêncio. Abhishiktānanda se refere a ele como “o último som através do qual o homem ainda tenta dizer algo sobre Deus quando abandonou completamente todas as palavras e conceitos concebidos pelo humano e antes de ter entrado no silêncio definitivo”²⁹⁸. Ele escreve em *The Mountain of the Lord*: “O OM que brota do rugido do Ganges, do sussurro das folhas, do gorjear dos pássaros e ecoa indefinidamente por rochedos escarpados, é o OM que brota no coração dos peregrinos como um eco infinito que se repete, aumentando e finalmente fundindo-se no Om primordial no silêncio onde tudo é dito”²⁹⁹.

O Shaivismo da Caxemira enfatiza *śakti* como o lado feminino de Shiva. Shiva é tanto masculino como feminino. Gñānānanda se refere também a isso. Ele diz que o universo é sustentado por dois princípios: Shiva e sua *Śakti*³⁰⁰. Abhishiktānanda se refere a esse caráter andrógino de Shiva como ilustrativo da não-dualidade. Shiva não é nem homem nem mulher, nem meio homem e meio mulher, nem homem mais mulher. Ele afirma que isso é um símbolo do mistério da relação entre Deus e nós, que não pode ser expresso com base em nossos conceitos atuais³⁰¹. Abhishiktānanda se encantava com o conceito da *śakti* inerente e presente em todos os seres, como seu poder mais elementar:

Provavelmente, não há outro lugar no mundo onde o mistério da Presença tenha sido sentido tão intensamente como na Índia, já desde os remotos tempos védicos – e isso como uma presença supremamente ativa, toda a esfera da *Śakti* divina, que de alguma forma lembra a *shekinah*³⁰² da tradição judaica. É uma presença que é imanente em cada ser surgido das mãos do Criador [...] ³⁰³.

Para Abhishiktānanda, o “despertar para o ser” equivale ao despertar da *śakti*, que, segundo a tradição seria o desenrolar explosivo da *kundalini*. Quanto a isso, Abhishiktānanda utilizou a frase “subida ao fundo (*ascent to the depht*)”, que o editor Panikkar utilizaria como

²⁹⁷ *Diary*, p.135 (4/1/1956).

²⁹⁸ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 39.

²⁹⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Mountain of the Lord*, p. 151.

³⁰⁰ INDRA. *Sadguru Gñānānanda*, p. 298.

³⁰¹ *Diary*, p.153 (28/7/1956). INDRA. *Sadguru Gñānānanda*, p. 142: Gñānānanda às vezes se vestia como *Devi*, a Deusa. .

³⁰² No misticismo judaico, *Shekinah* é a presença de Deus no mundo, a descida do divino no humano.

³⁰³ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 35.

título do seu Diário [*Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948-73) of Swami Abhishiktānanda (Dom Henri Le Saux)*]³⁰⁴.

Gñānānanda também enfatiza a importância de *bhakti*³⁰⁵ ou devoção a Vishnu, inclusive aos seus *avatars* Rāma e Krishna. Gñānānanda afirma que somente depois do buscador alcançar pureza de mente através do *karma*, e estar desperto psiquicamente, ele ou ela será introduzido ao *jñāna*³⁰⁶. Abhishiktānanda disse nunca ter sido capaz de participar na adoração de Vishnu. Ele não se identificava com a profundidade do subconsciente que originou esses rituais.

Em sua primeira visita, em dezembro de 1955, Abhishiktānanda passou três dias com Śrī Gñānānanda em seu Ashram, chamado de Tapovanam em Tirukoyilur, uma pequena vila a menos de 30 quilômetros de Tirukoyilur. Foi um “encontro esmagador”, quando Abhishiktānanda conheceu, pela primeira vez, o que a Índia quer dizer pelo termo *guru*: “Pela primeira vez eu compreendi *guru-bhakti* e *guru-śakti* [devoção ao *guru*, poder do *guru*]³⁰⁷. As primeiras perguntas que Abhishiktānanda fez para Gñānānanda foi se seu ponto de vista sobre a realidade suprema era *dvaita* ou *advaita*. Permanece alguma diferença entre Deus e as criaturas? A resposta de Gñānānanda foi, “Qual o uso de tais perguntas? A resposta está dentro de você”. Abhishiktānanda também perguntou se Gñānānanda executava rituais de iniciação. A resposta foi, “Iniciações, qual o uso delas? Ou o discípulo não está preparado, então, a pseudo-iniciação seria apenas palavras vazias. Ou o discípulo está preparado, então, nem palavras nem sinais seriam necessários”³⁰⁸.

Alguns meses depois, Abhishiktānanda permaneceu com Gñānānanda por três semanas³⁰⁹. Ele viveu em um ambiente hindu brâmane shaivista. Ele sentou em uma pele de tigre com Gñānānanda³¹⁰. Abhishiktānanda passou uma noite sozinho no templo de Shiva, com

³⁰⁴ *Diary*, p. 160 (12/11/1956). Veja também *Diary*, p. 209 (30/5/1957).

³⁰⁵ Este conceito de *bhakti* é típico das tradições do *advaita* monista (em Shankara e no Neo-hinduismo) e do Shaivismo da Caxemira. Mas as tradições de *bhakti* puro, como o Vaishnavismo, não consideram *bhakti* como uma propedêutica para o *jñāna* do *advaita* gnóstico. Para os vaishnavas (devotos de Vishnu), *bhakti* é o meio (*sadhāna*) mas também é o próprio objetivo (*sādhya*) final. A liberação seria desenvolver, pela graça (*śakti*) do Deus, amor puro por Ele (*prema-bhakti*). A questão de *bhakti* como a “religião de graça” da Índia é tratada em: Rudolf OTTO. *India's Religion of Grace and Christianity*. New York, 1930.

³⁰⁶ Gñānānanda disse que uma mulher também pode ser um *jivanmukta*. INDRA. *Sadguru Gñānānanda*, p. 41, n. 1 na mesma página se refere ao *Yoga-Vasistha*, onde se afirma que uma mulher tem igual direito para o auto-conhecimento e que se ela se esforçar pode realizar o si-mesmo bem antes que um homem.

³⁰⁷ *Letters*, p. 87, (Carta para J. Lemarié, 24/12/1955) e *Diary*, p. 131 (25/12/1955).

³⁰⁸ *Guru and Disciple*, p. 8.

³⁰⁹ Entre de 28 de fevereiro a 15 de março de 1956.

³¹⁰ *Letters*, p. 91 (Carta para família, 19/3/1956).

canções e danças ao redor do fogo sagrado. Na primavera do mesmo ano visitou outro *ashram* de Gñānānanda, permanecendo ali por três dias³¹¹.

Para Abhishiktānanda, o encontro com Gñānānanda foi “providencial”³¹², pois consumou em um nível superior o encontro que teve com o Dr. Mehta, em Bombaim³¹³. Como Mehta, Gñānānanda queria que Abhishiktānanda meditasse sem pensamentos, deixando de lado, não somente todas as distrações e conversas inúteis, mas, até mesmo suas leituras. Abhishiktānanda comparou esse encontro com Gñānānanda a um encontro com Cristo: “Quão misterioso é Cristo que pode assumir para um cristão a forma de um *guru* shaivista!”³¹⁴

Apesar de inicialmente Abhishiktānanda ter ido a Tapovanam movido apenas por curiosidade, as breves palavras que Gñānānanda lhe dirigiu foram direto ao coração, revelando profundezas que nem suspeitava. As simples palavras de Gñānānanda puderam desvelar seu interior e “borbulharam como uma fonte, como uma água viva de doçura incomparável das profundezas de seu ser”³¹⁵. Ele acrescenta: “As palavras do *guru* repercutem dentro dele de uma forma que ninguém jamais fez. Era como se, do fundo de seu coração, mistérios secretos e profundos viessem à tona tendo estado enterrado, até então, em profundezas insondáveis. O que o *guru* disse vibrou por todo seu ser e a harmonia produzida era incomparável”³¹⁶.

Refletindo sobre seu contato com esse velho sábio, Abhishiktānanda afirma que não aprendeu nada de novo ao nível dos conceitos. Mas as palavras do sábio resultaram em uma comunicação infável entre eles, nas profundezas de um e de outro. Parecia para Abhishiktānanda que “tudo que o *guru* lhe dizia, fluía diretamente do recesso mais íntimo de seu coração”³¹⁷. Ele podia sentir que em Gñānānanda “todas as distinções, *bheda*, foram anuladas e tinham desaparecido. Em cada discípulo era como se ele percebesse sua verdadeira personalidade, unicamente o Si-mesmo, o *ātman*”³¹⁸.

Apesar de Gñānānanda nunca iniciá-lo em uma cerimônia formal (*dīkshā*), Abhishiktānanda considerava Gñānānanda seu *guru*, e queria render-se completamente a ele³¹⁹.

³¹¹ *Letters*, p. 94 (Carta para Marie-Thérèse Le Saux, 24/6/1956).

³¹² *Diary*, p. 139 (14/1/1956).

³¹³ O Dr. Dinshaw K. Mehta foi um discípulo de Śrī Ramana Maharshi que exerceu forte influência em Abhishiktānanda. Ele era um parse, o fundador da sociedade dos Servos de Deus. Mehta também havia sido médico de Gandhi. Abhishiktānanda encontrou-se com ele em Bombaim, em julho de 1955. Mehta ajudou Abhishiktānanda a resolver a crise que teve ao tentar incorporar a experiência de Śrī Ramana a sua estrutura mental prévia. *Diary*, p. 106 n. (27/7/1955). *Letters*, p. 82.

³¹⁴ *Letters*, p. 89 (Carta para J. Lemarié, 20/1/1956).

³¹⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 9.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 83.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 9.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 83.

³¹⁹ *Letters*, p. 87 (Carta para J. Lemarié, 24/12/1955).

Dizia que, “se este homem me pedisse amanhã para sair nas ruas nu e em silêncio como Sadāshiva *Brahman*, seria incapaz de recusar”³²⁰. Abhishiktānanda encontrou paz radiante, equabilidade, equanimidade se manifestando em Gñānānanda³²¹.

Abhishiktānanda descreveu a experiência de estar face a face com um *guru* com a experiência de estar face a face “consigo mesmo” no recanto mais secreto, com toda pretensão desaparecida. O encontro com o *guru* é o momento decisivo na vida da pessoa. Mas, é um encontro que só pode acontecer quando se ultrapassa o nível dos sentidos e do intelecto. O que o *guru* afirma brota do próprio coração do discípulo. Não se trata de outra pessoa falando com ele. Não é uma questão de receber de fora de si novos pensamentos que são transmitidos pelos sentidos. Quando a vibração da voz do mestre chega ao ouvido do discípulo e os olhos do mestre olham fundo nos dele, então, do próprio fundo do seu ser, da recém descoberta caverna do seu coração, brotam pensamentos que lhe revelam para si-mesmo.

Abhishiktānanda admite que, apesar de ter, em seus numerosos contatos, deparado-se com muitas pessoas genuínas a falar em nome do Hinduísmo, nunca havia chegado “face a face com a verdadeira experiência da realização”, como no caso de Śrī Gñānānanda: “era como uma queimadura que marca uma pessoa para toda vida e deixa uma cicatriz permanente”³²². Abhishiktānanda aproximou-se de Gñānānanda como um turista, mas o sábio tomou posse de seu ser. “Ele percebeu que a fidelidade que nunca havia prestado livremente a alguém, agora dava automaticamente para Gñānānanda”³²³. Como um espectador, Abhishiktānanda sempre foi muito crítico das devoções “irracionais” geralmente demonstradas ao *guru* pelos discípulos e da entrega deles aos seus *gurus*. Agora ele não tinha dificuldade de praticar *guru-bhakti* (devoção ao *guru*), como fazer prostações perante Gñānānanda:

Meu *guru* é o primeiro homem perante o qual eu desejei me prostrar. Eu agora o faço de uma forma precisa. Uma queda controlada ao chão, com os braços estendidos, tocando o chão primeiro com os ouvidos; então com a testa; depois de se levantar pela metade, repete-se tudo novamente, então se levanta e tocam-se os pés do mestre com as mãos, que são levadas aos olhos³²⁴.

A vida no *ashram*, com o qual ele havia se identificado sem reservas durante essas três semanas, a forma indiana de meditar no *ātman* com que Śrī Gñānānanda lhe iluminou profundamente nesses dias, e sua participação no mistério de ser o discípulo de um *guru* hin-

³²⁰ *Letters*, p. 90 (Carta para J. Lemarié, 14/3/1956).

³²¹ *Diary*, p. 139 (14/1/1956).

³²² ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 10

³²³ *Ibidem*, p. 10.

³²⁴ *Letters*, p. 91 (Carta para Marie-Thérèse Le Saux, 25/3/1956).

du, tudo isso junto proporcionou-lhe uma oportunidade rara de ter um contato existencial com os segredos da Índia. Apesar dele já ter tido o *darśana* do grande Ramana Maharshi, havia uma diferença marcante na atmosfera de Tapovanam comparada a Arunāchala. Lá, encontrou Maharshi com os devotos sempre a certa distância. Abhishiktānanda era mais espectador do que participante; nenhuma palavra foi trocada entre eles. Em Arunāchala, ele ainda estava fresco da Europa, contudo, em Tapovanam, já conhecia a linguagem do contexto hindu, conseguindo penetrar no mistério do silêncio, no qual a comunicação entre *guru* e discípulo acontece. Lá, na comunhão silenciosa com Śrī Gñānānanda, Abhishiktānanda procurou entrar no segredo do *advaita*, que Gñānānanda condensa em seu *śloka* favorito.

Lá onde nada é,
tudo de fato é.
Penetre nesse segredo
e irás desaparecer de ti mesmo:
somente então em verdade TU ÉS!³²⁵

2. 2. 3 – Cristo o Guru

Foi no mistério do *Guru* que Abhishiktānanda tentou compreender Jesus Cristo. Ele desenvolveu uma cristologia do *Guru*, onde Jesus Cristo, como o *Guru*, teria dois perfis: o *Sadguru* e o *Jagatguru*. Como o *Sadguru* ele é concebido em um sentido limitado, como o Jesus de Nazaré, revelado e compreendido na Bíblia, na tradição, e nos ensinamentos da Igreja. Seria o Cristo em seu *nāmarūpa* (nome e forma). Mais tarde Abhishiktānanda tentaria ver Jesus como *Jagatguru*, que é o *Logos*, o Si-mesmo (*ātman*) – o Cristo além de *mythos* e *nāmarūpas*. No início de sua investigação, Jesus Cristo teve mais o papel de *Sadguru*. Na medida em que sua imersão no *advaita* crescia, ficou cada vez mais inevitável para Abhishiktānanda aceitar Jesus como *Jagatguru*. No fim de sua vida, ele chegou a ver Jesus apenas como uma pessoa iluminada – aquele que realizou profunda e singularmente seu *ātman*³²⁶.

No espectro do *advaita* cristão, Abhishiktānanda considera Jesus como o *Sadguru*, como o ideal do *advaita*: “O Senhor Jesus é meu *guru*. *Īsa sampradāyāt* [da tradição do Senhor]. Ele está sempre comigo, em meu coração, em meus pensamentos, em meus sentidos. Somente Ele, eu vejo, somente Ele eu ouço, somente Ele eu toco”³²⁷. Mas, ele ainda permanece na visão e experiência da revelação bíblica, mesmo interpretando a missão de Jesus nos termos do mistério do Si-mesmo (o *ātman*). Jesus de Nazaré é o *Sadguru* porque ele é pree-

³²⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 101.

³²⁶ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 235-236.

³²⁷ *Diary*, p. 259.

minentemente o representante da humanidade. Ele seria o “Filho do Homem”, em quem podemos legitimamente participar de tudo que ele faz e realiza. Abhishiktānanda considera que “o despertar simultâneo de Jesus para si próprio e para o Pai no centro de seu ser, também inclui a descoberta de si mesmo por todo homem no ápice da alma e ao mesmo tempo seu despertar para o Pai na fé e na graça”³²⁸. Assim toda humanidade, do início ao fim, foi aceita no despertar do Filho do Homem. Como Jesus subiu ao Pai, nenhum membro da raça humana será deixado para trás.

Na medida em que Abhishiktānanda avançava no seu caminho do *advaita* e subsequentemente se libertava dos *namārūpas* cristãos, o Jesus do *mythos* tornou-se mais um obstáculo do que uma ajuda em sua jornada interior. Por isso, ele preferiu interpretar o mistério de Jesus em termos da experiência existencial de sua moldura história e dogmática. Em sua tentativa de integrar o mistério da Encarnação com seu despertar *adváitico*, ele utilizou o símbolo do *Jagatguru*, que é mais amplo em sua conotação que o do *Sadguru*, utilizado nos limites do tempo e espaço³²⁹.

Para Abhishiktānanda, Jesus simplesmente mostrou um exemplo e um caminho³³⁰. Jesus é útil como o *guru* que conduz à experiência. Mas quando alcançarmos a experiência, ele não será mais necessário:

Jesus pode ser útil para despertar a alma – como o é um *guru* – mas nunca é essencial e, como o *guru*, ele próprio deve no fim perder toda sua característica pessoal. Ninguém necessariamente precisa dele. [...] Quem quer que, em sua experiência pessoal [...] tenha descoberto o Si-mesmo, não têm necessidade de fé em Cristo, de oração, da comunhão da Igreja³³¹.

Para Abhishiktānanda é a força integrativa do Espírito Santo que conduz do Cristo histórico para o Cristo ontológico, que está presente como a fonte de consciência pessoal, o último estágio antes de se perder no Pai³³². Ele afirma que Cristo é um arquétipo, a expressão cósmica e social daquilo que nos leva para dentro – uma dualidade de centros, mas um *advaita* essencial³³³.

A reinterpretação do Cristianismo de Abhishiktānanda certamente não estava conforme com a visão ortodoxa de Cristo. Jesus é único somente no sentido de que cada um

³²⁸ ABHISHIKTĀNANDA. *Saccidānanda*, p.91.

³²⁹ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 241-242.

³³⁰ ABHISHIKTĀNANDA. *Eyes of Light*, p. 51; *Diary*, p. 104 (6/7/1955).

³³¹ *Letters*, p. 217 (Carta para Raimon Panikkar, 10/7/1969).

³³² Odette BAUMER-DESPEIGNE. The Spiritual Way of Henri Le Saux – Swami Abhishiktānanda. *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 1993, vol. 48, Oct., p. 20.

³³³ *Diary*, p. 144 (9/2/1956).

de nós é único. Portanto ‘singularidade’ significa somente que Jesus era um indivíduo dentro da realidade manifesta desse mundo. Como esse indivíduo, ele nos mostrou como reconhecer nossa Filiação e unidade divina com Deus. Mas Jesus não é a única pessoa a agir em tal paradigma. Nem dependemos do que Jesus fez na história para nos tornar Filho de Deus. Qualquer um pode despertar para seu verdadeiro Si-mesmo, sem qualquer referência à vida de Jesus³³⁴.

Surpreendentemente, nos últimos anos de sua vida, acontece um processo de reintegração dos *namārūpas* que já havia renunciado, devido ao persistente chamado do *advaita*. Contudo, os *namārūpas* reintegrados adquiriram um novo sentido e uma nova estrutura na visão e experiência do *advaita*. Foi nesse processo que Abhishiktānanda redescobre a inviolabilidade de Jesus de Nazaré em seu despertar *pessoal* para o *ātman*. Consequentemente, o seu Diário registra durante esse período uma nova intensidade de seu apego pessoal à figura de Jesus Cristo (1971):

Gostando ou não, eu estou profundamente apegado a Jesus Cristo, e, portanto, ao *koinōnia* eclesiástico. É nele que o “mistério” me é revelado... É sob sua imagem, sob seu símbolo que eu conheço Deus, e, que me conheço e a meu próximo. Quando de meu despertar às novas profundidades em mim (do si-mesmo, do *atman*), aqui [na Índia], pode-se encontrar esse símbolo [Jesus] amplificado maravilhosamente. A teologia cristã já descobriu a eternidade do mistério de Jesus, *in sinu Patris*. Bem mais tarde, a Índia me revelou toda a dimensão cósmica desse mistério – essa revelação, o *vyakti* total do mistério³³⁵.

Simultaneamente, Abhishiktānanda afirma que também “viu” o mistério de Cristo e adorou o símbolo de Cristo sob os mitos indianos de Nārāyana, Prajāpati, Śiva, *Purusha*, Krsna, Rama etc. “Mas para mim, Jesus é meu *sadguru*. Foi nele que Deus apareceu para mim. Foi nesse espelho que me conheci, adorando-o, amando-o, consagrando-me a Ele”³³⁶. Confessa que, foi pelo mistério de Jesus Cristo, o *Sadguru*, que descobriu Deus e obteve sua identidade. Portanto, Jesus não é um entre os *gurus*. Ele está além de qualquer comparação como Buda ou Ramana porque “Meu *guru* é único assim como meu ‘eu’ é único, como o Brahman é único, *ekam eva advitīyam*”³³⁷. Nesse sentido, para ele, “Jesus é puro, perfeitamente puro [...] totalmente transparente [*śuddhamātra*] ao Pai, portanto, o caminho mais seguro e único de ir para Ele”³³⁸. Assim, Jesus, mais que um fundador de uma religião, é pri-

³³⁴ FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-monistic Advaitic Experience*, p.426.

³³⁵ *Diary*, p. 331 (24/7/1971).

³³⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *Eyes of Light*, p. 178; *Diary*, p. 332 (24/7/1971).

³³⁷ *Diary*, p. 345 (24/4/1972).

³³⁸ *Ibidem*, p. 294 (15/3/1967)

meira e principalmente o *guru* que anunciou o mistério do seu *ātman*. Em 1972, Abhishiktānanda registrou em seu Diário: “O nome salvífico de Jesus é Brahman e *ātman*. Ele salva revelando o *ātman-brahman*”³³⁹. Abhishiktānanda canta o mistério de Jesus nos termos do *Mahānārāyaṇa U.* 51-54:

Ele sabe tudo, ele sabe o segredo
de todos os deuses, de todos os seres,
ele sobrepuja todos os mundos, todos os seres...
e finalmente: *ātmanā ātmānam abhisambhavāmi* (v. 64)
ele alcança o si-mesmo pelo si-mesmo,
ele conduz a todos para o “si-mesmo”³⁴⁰.

Quando Cristo é descoberto em todos os lugares (*viśataha, sarvatah*) no despertar para o si-mesmo, os *namārūpas* de Cristo (suas categorias palestinas e eclesiásticas) não mais podem incorporar ou desvelar esse *pūrṇam* (plenitude). Não há categoria humana que possa revelar o mistério de Jesus. Não há nada além de Jesus, a Pessoa, o *Puruṣha*. O mistério de Jesus explode tudo, nada pode substituí-lo. É o *brahman* que brilha em todo lugar. Jesus nos revela o brilho daquele *Brahman*. Ele é pura luz. Não há nada acima ou abaixo dele. O mistério pleno é Jesus, o *ego eimi* ‘EU SOU’, o *aham asmi nāmakah*³⁴¹. Sua fé intensa em Jesus de Nazaré torna-se óbvia, nas seguintes linhas:

Jesus o Sim, o Amém. Ele não brinca, ele não esconde.
Esta transparência é o seu amor.
O Hinduísmo não tem exemplo de tal pureza.
Jesus provoca o confronto do homem, cada homem,
seja consigo mesmo, seja com Deus, pois na sua transparência,
Jesus envolve contemporaneamente os dois [...]
É na transparência de Jesus que se tem acesso ao
Pai, nas profundezas de si-mesmo.
Jesus é o caminho para o si-mesmo, e para todos³⁴².

A transparência de Jesus deve-se ao fato que seu *aham* (eu sou) ser um *momentum* puro. Há dois tipos de *aham*: o *aham* que é *momentum* puro, e o *aham* que possui. Aquele que possui é possuído. Realização é libertação de todas as posses de outro ou por outro. Jesus é aquele que é *momentum* puro. Ele não possui nada e nada lhe possui. Além disso, para Abhishiktānanda, Jesus é infinita e profundamente mais humano que qualquer outro *guru*, que

³³⁹ *Ibidem*, p. 346 (24/4/1972).

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1.4.1.

³⁴² *Diary*, p. 294 (15/3/1967).

Buda etc. Esse apego profundo por Jesus Cristo permaneceu intacto até sua morte. Ele escreveu em seu Diário (em 1971): “Se digo que acredito em Cristo, isso significa que Cristo é Deus para mim. Deus-para-mim, porque não há Deus abstrato. Jesus é a face de Deus voltada para o homem e a face do homem voltada para Deus”³⁴³. Somente dois meses antes de sua morte, ele escreveu para Marc sobre a necessidade dos *namārūpas*:

E porque somos carne, temos muita necessidade de carne e de lugares, precisamente para renunciar ao mistério total da carne e dos *lokas* [lugares] [...] Certamente esse não seria também o mistério – tão difícil de ser concebido pela razão – do Corpus Christi, o Corpo de Cristo? Livre de seu corpo/carne [...], encontramos seu corpo/carne glorioso, *tejomaya Purusha*. Mas para aquele que não tenha visto (*vedāham*) o grande Purusha, tudo isso permanecerá apenas como palavras e abstrações [veja o *Śvetāśvatara Upanishad*, 3.8]³⁴⁴.

Abhishiktānanda esperava pelo dia em que Jesus tornar-se-ia transparente por estar “escondido” no *ātman*, em tudo. Ou seja, sua transparência é paradoxalmente seu desaparecimento no *Pai*, nos *Irmãos*, e na “inspiração”, que de fato o leva ao *Pai* e a seus irmãos. Assim, “o *mythos* de Jesus conduz à sua adoração *em aletheia kai pneumati* – em verdade e espírito – , *satyena, abhyantarena*. Em sua primeira vinda, Jesus partiu dando lugar para o Espírito. Em sua segunda vinda, ele desapareceu com tudo no mistério do *Pai*”³⁴⁵.

Para Kalliath, a relação de Abhishiktānanda com Jesus passou, portanto, por diferentes fases: (i) Sua aceitação de Jesus de Nazaré como o *Sadguru*, permanecendo fundamentalmente na consciência de fé cristã. (ii) O evento da iluminação adváitica, quando foi compelido a renunciar os *namārūpas* de sua experiência de Deus, Jesus de Nazaré tornou-se um problema básico. Nesse ponto, ele tentou compreender o mistério de Jesus Cristo utilizando símbolos hindus como *Jagadguru, Satpurusha*. (iii) Sua interpretação do mistério de Jesus Cristo, no plano do autodespertar, onde Jesus seria como qualquer outro *guru*, apenas ajudando o discípulo em sua autodescoberta. Tal abordagem preferiu enfatizar o encontro existência com Jesus no espectro do autodespertar em vez de um Cristo do *mythos*. (iv) quando ele descobre Jesus como seu *guru* integral no processo de sua auto-realização. Aqui ele retoma sua confissão de fé em Jesus Cristo, com rara intensidade.³⁴⁶

³⁴³ ABHISHIKTĀNANDA. *The Secret of Arunāchala*, p. 92.

³⁴⁴ Letters, p. 354 (Carta para Marc Chaduc, 9/10/1973). Letters, p. 354 (Carta para Marc Chaduc, 9/10/1973). Essa é a citação do Upanixade: *vedāham etaṁ puruṣaṁ mahāntam āditya-varṇaṁ tamasaḥ parastāt, tam eva viditvāti-mṛtyum eti nānyaḥ panthā vidyate ‘yanāya*, “Eu conheci aquela Pessoa Suprema [o Purusha], radiante como o sol além da escuridão. Por conhecê-lo, a pessoa ultrapassa a morte. Não há outro caminho para a imortalidade” (*Śvetāśvatara Upanishad*, 3.8).

³⁴⁵ *Diary*, p. 346 (24/4/1972).

³⁴⁶ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 267.

2 - 3 – A CRISE DA NÃO-DUALIDADE

No período de março de 1953, quando de sua quarta visita a Arunāchala, até os fins de 1956, quando lá novamente esteve, em um retiro de trinta dias, observando silêncio e solidão completos, Abhishiktānanda passou por uma terrível crise espiritual, tentando reconciliar a experiência adváitica do Hinduísmo com o Cristianismo, firmemente arraigado em seus quarenta e tantos anos. Parecia que, como afirmou várias vezes, dois homens estavam lutando dentro dele³⁴⁷. Tal tensão causou-lhe intensa angústia, que iria durar o resto de sua vida. Era como estar apaixonado por duas pessoas ao mesmo tempo.

Segundo Boulay, ele não conseguia mais encontrar conforto na Igreja, apesar de continuar a cumprir com suas obrigações litúrgicas por mera questão de dever. Ele também não queria se converter em hindu. Era algo mais que isso. Não era apenas uma questão de reconciliar o Cristianismo com o Hinduísmo, pois havia chegado ao ponto de dizer que “O mito hindu, assim como o mito cristão, teriam de ser deixados para trás”³⁴⁸.

Seu drama era estar sentindo paz e alegria no Hinduísmo, como nunca havia sentido antes, mas ainda assim estar apegado à Igreja. Abhishiktānanda considerava a Igreja como uma instituição dotada de um superego tão dominador, que temia ter seu próprio ser destruído se a rejeitasse. O amor que nutria por ela era um amor antigo, e agora não sabia com se livrar dele. Era um dilema entre sua dependência e sua insatisfação com ela³⁴⁹. Ele lamentava: “Se pelo menos a Igreja fosse *espiritualmente feliz*, se não estivesse tão apegada às formulações de filosofias transitórias, se não obstruísse a liberdade do espírito (...) com tantas regras sem sentido, não demoraria muito para chegarmos a um acordo”³⁵⁰.

Guhāntara foi o fruto literário deste momento. Trata-se de um livro composto de vários ensaios, até hoje não publicado³⁵¹ e na época não autorizado, pois a Igreja não estava preparada para o que ele estava dizendo. Esse livro não foi somente uma expressão de momentos de iluminação que ele experimentou na época, mas uma forma de chamar a atenção da Igreja para problemas que ele considera essencial para o futuro.

Foi nos fins de 1955 que esta crise chegou a um ponto crítico. Abhishiktānanda começou a sentir dificuldades em continuar a viver como monge cristão-hindu em Shantiva-

³⁴⁷ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 96-97.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 116-117.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 118.

³⁵⁰ *Letters*, p. 132 (Carta para J. Lemarié, 24/10/1960).

³⁵¹ ABHISHIKTANĀNDA. *Guhāntara: ai sein du fond*, foi escrito entre 1954 e 1953. Somente alguns extratos foram publicados. A introdução foi publicada em ABHISHIKTANĀNDA. Pour une intégration chrétienne de la tradition mystique de l'Inde par 'macaire l'Indien. *Contacts* 15 (1960) n. 1: 41-45. Partes do capítulo 3 foram publicadas em ABHISHIKTANĀNDA. *Initiation à la spiritualité des Upanishads*. Partes do capítulo 4 ao 7 foram publicadas em *Intériorité et révélation*.

nam. Após o breve encontro com Ramana Maharshi, ela havia sido influenciado por duas pessoas, Harilal³⁵² e Dr. Mehta³⁵³, que lhe cobravam um total mergulho no *advaita*, além de qualquer outro envolvimento. Mas, Abhishiktānanda ainda não se sentia seguro para tal abnegação. Foi quando conheceu Śrī Gñānānanda³⁵⁴, que lhe deu, além da segurança de uma rendição plena, diretrizes objetivas para sua experimentação no *advaita*.

2. 3. 1 – Experiência da Não-dualidade e monismo hindu

Abhishiktānanda considerava que as experiências não podem ser transmitidas, mas podem ser descritas, e, assim servir de estímulo para outras experiências. Sua vivência de não-dualidade (*advaita*) aconteceu na perspectiva teológica e no contexto do diálogo cristão-hindu. Ela revela que o

Advaita é freqüentemente mal entendida ou confundida com o monismo porque todos tentam entendê-la exclusivamente através do *advaita-vada* de Shankara, que é predominantemente monista em natureza. Abhishiktānanda compreende o *advaita* diretamente dos Upanixades, em sua formação cristã, sem apoiar-se em qualquer escola vedantista³⁵⁵.

Em seu *advaita*, Abhishiktānanda se debatia com a idéia vedântica de que somente *Brahman* era ultimamente o Real: “Unicamente Deus é. Quem pode compreender isso sem cair no monismo ou panteísmo?”³⁵⁶ Essa inquietude de Abhishiktānanda baseava-se na questão de decidir se o Real é imutável ou mutável. Se o mundo mutável é o Real, como poderia sê-lo diferente de Deus? Isso não seria o mesmo que panteísmo? De outro lado, se a Realidade única é mutável, como pode o mundo sequer existir? Não seria o mesmo que monismo? Ele queria rejeitar simultaneamente o panteísmo, o dualismo³⁵⁷ e o monismo³⁵⁸.

³⁵² Foi no ano de 1953, quando meditava nas cavernas de Arunachala, que Abhishiktānanda encontrou-se pela primeira vez com Harilal (nome pelo qual H. W. L. Poonja era conhecido). Harilal nasceu no Punjab e estava atraído pelo mistério de Arunachala e interessado nos ensinamentos de Śrī Ramana. As conversas com Harilal iluminaram Abhishiktānanda em vários aspectos sobre o mistério do Si-mesmo e o chamado do *advaita*. Veja *Letters*, p. 61-62; *Diary*, p. 66 (23/3/1953).

³⁵³ Foi durante sua visita a Bombaim, em 1955, que Abhishiktānanda conheceu seu amigo parse o Dr. Dinshaw K. Mehta, que também o ajudou a encarar o desafio apresentado pelo *advaita*. Veja *Letters*, p. 82.

³⁵⁴ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 122.

³⁵⁵ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 369.

³⁵⁶ *Diary*, p. 101 (7/4/1955).

³⁵⁷ Rejeitando o dualismo indiano, Abhishiktānanda afirmava que: “O Cristianismo só pode ser adváitico. Dizer que há dois seres é a inconsistência do Samkhya [dualismo do Espírito (*purusha*) e Natureza (*prakriti*, matéria)] e de Madhva [mestre Vaishnava que afirma ser Deus e as criaturas dois pólos irredutíveis.]”. *Diary*, p. 94 (2/7/1954).

³⁵⁸ Para o monismo de Shankara, *Māyā*, a natureza material, não é real, porque o *Brahman* é a única realidade; mas ela também não é irreal porque produz as aparências do mundo. Ela é ao mesmo tempo real (*sat*) e irreal (*asat*). Ela é indeterminada e indescritível (*anir-vacaniya*). Ela é sem começo (*anadi*), mas tem um fim (*ananta*), uma vez que é cancelada com a liberação (*mukti*). *Brahman* é a verdadeira natureza do universo. O que faz

Entretanto, quando especula sobre se unicamente *Brahman* era o Real, alguns dos escritos de Abhishiktānanda soam monistas: “Quando o Senhor finalmente aparece nas profundezas da alma – visão de *Brahman* (*brahma drishti*) – tudo foge de sua presença, sem deixar vestígios. O único e exclusivo *Brahman* (*brahma mātram kevalam*) [...]”³⁵⁹.

Nesse caso, Abhishiktānanda provavelmente está se referindo à experiência de consciência pura, que é a experiência do *kevala*, do *Brahman* que é infinita e essencialmente só. Quando o *advaita* é visto como uma experiência de Consciência Pura, “todas as dualidades e todo sentido de diferença ou alteridade se evaporam”³⁶⁰. A experiência queima toda a noção do si-mesmo individual:

Como uma mariposa, deixei-me seduzir por tua chama
e tens me consumido.
Consome-me, queima em mim tudo o que não és Tu,
Ó pilar de fogo, Ó pilar de Amor.
Ó Tejo-Linga, O ígneo Esperma,
de teu Fogo, deixa-me renascer como Tu.
[...]
de *meu* e *mim* que nada mais permaneça.
Que eu cesse em Ti, que eu me transforme em Ti
“Em Ti, Tu”, não mais agora,
pois mesmo isso não me satisfaz mais.
Pois dizer Tu é dizer Eu,
e de *mim* queimaste todo traço.
Teu Eu sozinho permanece, Ó Si supremo.
Em Ti eu digo *Brahma aham asmi* (Eu sou Brahman)
e eu me absorvo³⁶¹.

o universo parecer real é *Māyā*. *Māyā* é o poder de *Brahman*, e sua função é esconder o real e projetar o irreal. Quando ela se projeta na mente individual é chamada *avidya* (ignorância). Cf. Chandradhar SHARMA. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, p. 252-253.

³⁵⁹ *Diary*, p. 287 (10/11/1966).

³⁶⁰ ABHISHIKTANĀNDA. *Intériorité et révélation*, p. 93.

³⁶¹ “Papillon je me suis laissé tromper à ta flamme
et tu m'y as consumé.
Consumes-moi, brûle en moi tout ce qui n'est pas Toi.
[...]
que du mien, que de moi, rien oncques ne soit plus.
Qu'en Toi je passe, que toi je devienne
“En Toi, Toi”, non plus à présent,
pas même cela ne me contenterait plus.
Car dire Toi c'est dire Moi,
et de *moi*, les traces mêmes, tu les as consumées.
Ton Moi seul subsiste, ô suprême Soi.
En Toi je dis *Brahma aham asmi* (Je suis Brahman)
et je m'absorbe”.

ABHISHIKTANĀNDA. *La montée au fond du coeur: le journal intime du moine Chrétien-sannyasi hindou 1984-1973*, introdução e anotações de R. Panikkar. Paris: OEIL, 1986, p. 56-57; *Diary*, p. 36-37 (6/4/1952).

Abhishiktānanda presume que há uma Realidade imutável e imperecível, e questiona a possibilidade de que o que nasceu, começou e tornou-se possa ter vindo do ser não-nascido³⁶². Unicamente o *Brahman* é imutável e permanente, como o *ser* de Parmênides. Ele cita Parmênides na página inicial de *Guhāja* – o conceito de que o *ser* não tem começo nem fim, nascimento nem morte³⁶³. Ele relaciona essa idéia estática do *ser* com a prece e o silêncio (da tradição apofática). O isolamento retira a pessoa das coisas do mundo e da natureza, deixando-a infinitamente sozinha.³⁶⁴ No apofatismo de Abhishiktānanda, a linguagem, que é dualista por natureza, não pode descrever o *Brahman*, que é um sem segundo.

Apesar do teor monista de seus escritos, Abhishiktānanda ainda critica a ênfase do Vedānta na unidade. Considera que os hindus em geral adotam, pelo menos em teoria, uma identificação não qualificada com o *Brahman*³⁶⁵. Mas essa negação, muitas vezes, é só teórica e não acontece praticamente. Na prática, porém, permanece algo mais que essa identificação:

Nenhuma filosofia conseguirá em verdade explicar ou compreender a existência contínua da personalidade na própria realidade da experiência da não-dualidade ou na consciência não reflexiva do ser e do si-mesmo. Os próprios *jñānis* indianos, sendo prisioneiros de suas próprias categorias mentais, muitas vezes negariam isso teoricamente nas expressões por eles utilizadas. Entretanto, toda sua vida, e em especial o dom de seu amor desinteressado, demonstra claramente que a personalidade – ou o que seja isso chamado – não perdeu nada de essencial ao alcançar o absoluto³⁶⁶.

A experiência do Vedānta, mesmo que experimentada como algo mais que a mera identificação com o *Brahman*, muitas vezes é expressa de forma monista: “O verdadeiro obstáculo ao Cristianismo não se encontra na experiência *adváitica* da Índia, mas nas múltiplas expressões monistas dessa experiência, bem como nas formulações ‘dualistas’ da religião cristã que são freqüentemente apresentadas”³⁶⁷.

Mas, para Abhishiktānanda o *advaita* pode ser encontrado em uma forma pura, não na sua interpretação, mas no próprio texto dos Upanixades. Ele, portanto, afirma que: “É justamente essa a grandeza dos Upanixades. A intuição ainda não foi secada pela dialética, como começou a acontecer no *Śveta*, e tornou-se terrível no *Maitri* (...) Então vieram os filósofos

³⁶² ABHISHIKTANANDA. *Guhāja (Guhāntara II)*. Não publicado, p. 64.

³⁶³ *Ibidem*, p. 1. A citação é tirada do fragmento 8.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 2-3.

³⁶⁵ *Diary*, p. 94 (5/6/1954).

³⁶⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. 83-84.

³⁶⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*. Delhi: ISPCK, 1976, p. 96.

que dissecaram o *Brahman-Ātman* (Shankara e companhia) – embora ele seja um-semsegundo e em sua manifestação só ele mesmo”³⁶⁸.

Ele não apenas questiona certos pontos de vista filosóficos, mas até mesmo alguns dos Upanixades mais tardios, o *Śvetāśvatara* e o *Maitri*, como sendo excessivamente lógicos. Isso se deve ao fato dele considerar as Escrituras apenas registros das experiências dos videntes. Nesse caso ele expressa uma atitude típica do Neo-Hinduísmo, nesse caso o Neo-Vedānta, que vai de encontro à hermenêutica hindu tradicional das Escrituras.

Para Abhishiktānanda, o engano da Índia foi de sempre querer dar à interpretação tradicional da experiência dos *rishis* o mesmo valor que se dá à própria experiência. Dessa forma, a interpretação “esclerosaria” a própria noção fecunda e flexível do *advaita* em um conceito que estaria mais próximo do monismo ou panteísmo³⁶⁹.

O uso excessivo da lógica é evidente na teoria de Shankara do duplo *Brahman*. Shankara distingue entre o *saguna Brahman* (com qualidades) e o *nirguna Brahman* (sem qualidades). Abhishiktānanda afirma que apesar de haver alguma base para essa distinção no *Muṇḍaka*³⁷⁰, Shankara vai além do que afirma o texto dos Upanixades. Ele diz que essa doutrina do duplo *Brahman*, pelo menos em sua forma popular, apresenta “alguns problemas muito difíceis”. Ele está ligado ao conceito de *māyā*. A teoria do duplo *Brahman* relega todo o universo, começando com *Īśvara* (*Brahman* como o criador), a uma esfera de ilusão que dificilmente se distingue de uma completa irrealidade. Abhishiktānanda, portanto rejeita a distinção que Shankara faz entre *Brahman* e *Īśvara*, entre *nirguna* e *saguna Brahman*. Para ele,

Falar de mais de um *brahman* é não conseguir ver o mistério não-dual do Absoluto e suas manifestações; É correr o risco de imaginar *dvandva* (a mais enganadora de todas) entre o absoluto e suas manifestações, quando, na verdade, só existe o ser, único e sem rival. A razão sem dúvida está em um dilema, pois não pode ser encontrada solução ao nível racional³⁷¹.

³⁶⁸ *Letters*, p. 273 (26/6/1972). A palavra “logicismo” é geralmente usada em relação à tentativa de Gottlob Frege e Bertrand Russell de reduzir a Matemática à Lógica. Mas pode também ser usada no sentido mais geral de reduzir toda a diversidade cósmica à Lógica. Provavelmente, nesse sentido, expressaria a visão de Abhishiktānanda de que o uso excessivo da lógica levaria ao monismo. Cf. FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-monistic Advaitic Experience*, p. 334, n. 18.

³⁶⁹ ABHISHIKTANĀNDA. *Intériorité et révélation*, p. 123. Cf. Rudolf Otto que afirma: “Com Shankara deve-se primeiro quebrar a casca dura de seu sistema especulativo e expor, embutido em seu *Brahman* e *Ātman*, o aspecto vivo do antigo misticismo indiano como ele sobrevive nos Upanixades e Puranas”. Rudolf OTTO. *Mysticism East and West*, New York: Macmillan, 1970, p. 55.

³⁷⁰ *Muṇḍaka Upaniṣad*, 1.1.4-5. Estes versos não explicitam essa distinção, mas enumera os dois tipos de conhecimento: o superior ou transcendental (*para*) e o inferior ou mundano (*apara*).

³⁷¹ ABHISHIKTANĀNDA. *Further Shore*, p. 101-102. Será que Abhishiktānanda entendeu inteiramente o raciocínio de Shankara? A distinção de Shankara entre o *saguna* e o *nirguna Brahman* é feita no contexto do debate com seus oponentes. Para Shankara, *saguna Brahman*, ou *Īśvara* não é inteiramente real; é uma construção na

Essa é uma das expressões mais claras de Abhishiktānanda em sua rejeição da dualidade dos dois níveis de realidade. Quando afirmamos que somente o Absoluto é verdadeiramente Real, estamos criando um novo dualismo entre a não-dualidade e a dualidade. Ele chama esse de o mais enganador de todos os dualismos. Mesmo sendo, às vezes, inconsistente Abhishiktānanda rejeita tal dualismo:

Dizer que existe unicamente o não-nascido [*aja*] e que o Senhor [*Īśvara*] é mítico, não-existente, é criar um dualismo [*dvandva*] entre *Brahman* e *Īśvara*, e, por isso, fazer o *Brahman* evaporar. O *brahman* sem características [*nir-viśeṣha*] e o *Brahman* com características [*sa-viśeṣha*] não são dois. O pensamento é o meio indispensável de viver minha experiência como Eu; mas isso não é “diferente de” [*dvandva*] minha experiência do Eu [*aham anubhava*]³⁷².

Na metafísica dos Upanixades, o *advaita* representa o *ātmavidya*, a doutrina do verdadeiro conhecimento do “si-mesmo”. A não-dualidade (*advaita*), enquanto nega a dualidade, não faz afirmações sobre a natureza da unidade e não deve ser tomada como indicando nada como o monismo ou panteísmo.

O *advaita* dos Upanixades, portanto, opõe-se simultaneamente tanto ao monismo puro (*kevala advaita* – em Shankara) como ao dualismo puro (*śuddha dvaita* – em Madhva), transcendendo bem como incorporando ambos os extremos³⁷³. Não é nem monismo, nem acosmismo. Em outras palavras, ele corresponde à tensão ontológica entre os dois pólos da realidade – o Um e o Muito. A Realidade não é o Um e nem o Muito. Ele seria um tipo de “tensão adváitica” dos PÓLOS da REALIDADE. Ou, melhor dizendo, a coincidência ou simultaneidade do Não-manifesto-Manifesto (*a-rūpa – rūpa*), onde o homem pode tornar-se profundamente consciente no fundo (*ātman*) de seu ser³⁷⁴.

linguagem e no ritual. Ele afirma que na verdade há três níveis de realidade: a *Pāramārthika* (transcendental), a *Vyāvahārika* (empírica) e a *Prābhāsika* (ilusória). Os dois níveis inferiores são subestimados em favor do primeiro, que é *Brahman*, o único real sem rival e, portanto, não-dual. Contudo, a proposição de Abhishiktānanda não é de que Shankara acreditava que *Īśvara* fosse real. Pelo contrário, sua tese é que para distinguir de alguma forma entre o real e o ilusório já é levantar uma dualidade. O conceito de não-dualidade em Abhishiktānanda é que tanto o Um como os Muitos são reais.

³⁷² ABHISHIKTĀNANDA. *Diary*, p. 324 (30/11/1969). Ainda assim em sua iniciação, Chaduc recebeu o nome Ajatānanda, “a bem-aventurança do não-nascido”. *Letters*, p. 339 (carta para Odette Baumer-Despeigne, 2/7/1973). Isso vem confirmar a opinião de Panikkar de que Chaduc influenciou Abhishiktānanda para tomar uma direção do acosmismo.

³⁷³ Veja R. PANIKKAR. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979, p. 281.

³⁷⁴ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 369.

2.3.2 – O Advaita não- dois, não-um

Uma das palavras que Abhishiktānanda utiliza em relação ao pensamento hindu é *aneka*. Ele afirma que a realidade é tanto *advaita* (não-dual) como *aneka* (não-um). Em seus livros há algumas referências a essa palavra³⁷⁵. Em *Eremitas do Saccidānanda*, ele comenta sobre a “intuição hindu, a um tempo do não-um (*an-ekam*) e do não-dois (*a-dvaitam*), um e outro inefáveis”³⁷⁶, e em *Saccidānanda*, escreve que Deus é não-um, *an-eka*, e também não-dois, *a-dvaita*³⁷⁷.

Esse conceito de *aneka* pode ser encontrado nos *Puranas*, no conceito de *ekāneka-svarūpa* (de *eka* “um” + *aneka* “não-um, muitos” + *svarūpa* “a própria forma”). *Ekāneka-svarūpa* significa portanto “único mas múltiplo em sua própria forma.” Nos *Puranas*, aplica-se esse conceito ao *Brahmam*, que é único mas se manifesta de muitas formas³⁷⁸.

Ken Wilber, pensador e psicólogo transpessoal, também considera o *advaita* como “não-dois, não-um”. Ele não utiliza o termo *aneka*, mas afirma que o sentido da não-dualidade já inclui os dois sentidos.³⁷⁹ Há outro paralelo interessante entre a experiência do *advaita* de Abhishiktānanda e a de Ken Wilber³⁸⁰. Ambos se preocupavam em garantir que o *advaita* não se transformasse em um monismo conceitual³⁸¹.

O *advaita* não-monista de Abhishiktānanda desafia o Hinduísmo a interpretar *māyā* não como a natureza ilusória do mundo, mas como a *śakti* de *Brahman*. Seu *advaita* é não-monista porque a unidade não engole a diversidade. Abhishiktānanda afirma no *Guhāja*: “Nunca as coisas, a distinção e a harmonia entre elas foram tão reais como no Vazio que é o próprio Real”³⁸². Abhishiktānanda considera que ao tentar viver o *advaita* não-monista, sua própria individualidade lhe foi revelada.

Abhishiktānanda acreditava que os Upanixades mais antigos abordavam uma experiência similar. A interpretação monista do *advaita* só surgiu mais tarde com as “dialéticas” dos discípulos de Shankara. No *advaita* não-monista, o mundo não é uma ilusão. Utilizando

³⁷⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Guhāntara: au sein du fund*. Publicado apenas alguns trechos, 1953-1954; *Guhāja*, p. 28, 81, 132.

³⁷⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *Eremitas do Saccidānanda*, p. 53.

³⁷⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Saccidānanda*, p. 28, 81, 132.

³⁷⁸ *Encyclopedic Theosophical Glossary*, Theosophical University Press, 1999, disponível online em <http://www.theosophicalsociety.org/pasadena/etgloss/ea-el.htm>.

³⁷⁹ Ken WILBER. *One Taste: The Journals of Ken Wilber*, Boston: Shambala, 1999, p. 135.

³⁸⁰ Roger Earl SPENCE. *Interiority in the Works of Abhishiktānanda and Ken Wilber*. Tese (Doutorado) – Graduate Theological Union, 1987. *Apud.* John Glenn FRIESEN, *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*. Tese (Doutorado) – University of South Africa, 1987, p. 13.

³⁸¹ Ken WILBER. *One Taste*. Boston: Shambala, 1999, p. 135. *Apud.* John Glenn FRIESEN, *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 14.

³⁸² *Guhāja*, p. 21.

idéias derivadas do *tantra* e do Shaivismo da Caxemira, Abhishiktānanda interpretou *māyā* não como ilusão, mas como a *śakti* ou potência de Shiva. Ele compara *śakti* com o Espírito Santo³⁸³. Considerava que “o *advaita* se encontrava presente na raiz da experiência” e era o mistério da unidade entre Deus e o mundo. Para ele, o “mistério da unidade, *eka-tvam*, em Deus e em todos os atos de Deus, é personificado pelo Espírito”³⁸⁴.

2. 3. 4 – Desatando o nó do coração e além dos *nāma-rūpas*

Para Abhishiktānanda, “tudo que é *citta* [pensamento] é *nāmarūpa*. E todo *nāmarūpa* tem que ser exposto, para que o *satyam* [Real] possa ser revelado”³⁸⁵. Ele considera, portanto, que para haver uma experiência autêntica do *advaita* é essencial ir além de qualquer superposição.

Ele relaciona o conceito de superposição (*adhyāsa*) com o de *nāmarūpa* (nomes e formas). Todo o pensamento é *nāmarūpa*³⁸⁶, é um nó que ata, uma superposição³⁸⁷. Os pensamentos [*citta vikalpa*] da mente [*manas*] são superposições [*adhyāsa*] no estado natural (*sahaja*)³⁸⁸. Esses “nós do coração” são “[...] o sentido de identificação do si-mesmo ilimitado com o que é limitado, a superposição no si-mesmo de *nāmarūpas* que prendem o homem, que é livre por natureza, a um *loka*³⁸⁹ particular”³⁹⁰.

Para a liberação, é necessário que sejam cortados todos os “nós do coração” que atam³⁹¹. Cortar esses nós significa ir além dos conceitos: “Quando se descobre o que está além das idéias (...) então, [segundo] o *Mundaka*, 2.2.8, ‘todos os nós são cortados, todas as dúvidas desaparecem, todas as ações (da mente) terminam’”³⁹².

Assim como Śrī Ramana, Abhishiktānanda considerava o estado de iluminação ou despertar como nosso estado natural (*sahaja*), e que, para despertar para este estado, deve-se

³⁸³ Essa visão da realidade da *śakti*, ou potência de Deus, é característica dos hinduísmos tradicionais tântricos, não acontece apenas no Shaivismo, mas também no Vaishnavismo.

³⁸⁴ ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu-Christian Meeting Point*, p. 101.

³⁸⁵ *Letters*, p. 285 (Carta par Marc Chaduc, 26/1/1973)

³⁸⁶ *Nāma-rūpa* : nomes e formas; designações ou aparências ou “epifanias” do divino. O mundo das *nāma-rūpas*, o mundo da manifestação, em oposição ao “mundo” do divino em si. MONCAHNIN; LE SAUX. *Eremitas do Saccidānanda*, p. 223.

³⁸⁷ *Diary*, p. 352 (28/5/1972).

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 378 (20/4/1973)..

³⁸⁹ *Loka*: mundo, plano, dimensão.

³⁹⁰ ABHISHIKTĀNANDA. *Further Shore*. p. 80, n. 82. Sua referência à superposição sobre o Si-mesmo mostra que, para ele, há uma realidade que não foi construída.

³⁹¹ *Letters*, p. 195 (Carta para Térèse de Jesus - Lemoine, 17/10/1967). Essa referência é do *Mundaka Upanishad*. Abhishiktānanda se refere aos nós do coração como nosso condicionamento hereditário e ambiental. ABHISHIKTĀNANDA. *Guru and Disciple*, p. ix.

³⁹² *Bhidyate hṛdaya-grantiḥ chidyante sarva-saṁśayāḥ, kṣīyante cāsyā karmaṇi tasmin dṛṣṭe parāvare* (*Muṇḍaka Upanishad*, 2.2.8). *Letters*, p. 226 (Carta para R. Vachon, 27/2/1970).

desatar os nós da ignorância³⁹³. O mais grave de tais nós é o sentido de separação de nossa personalidade. Por isso, para Abhishiktānanda, “o último trabalho a ser feito é cortar a distinção final entre “aquele que busca” e “o que é buscado”. Esse é o nó do coração, *hridaya granthi*. Ramana, portanto, estava correto quando recomendava a aniquilação do “próprio pensamento de mim mesmo”, que é a fonte de todos os outros”³⁹⁴.

Para Abhishiktānanda a experiência do *advaita* lida com o inefável. Ele fala que qualquer descrição do inefável está na categoria de *nāma-rūpa*, ou seja, nomes e formas³⁹⁵. Palavras não podem descrever o que está além dos nomes e formas. Portanto, ele acreditava haver uma experiência comum subjacente a todas as religiões, mas que, apesar de ser inerente às religiões, não poderia ser conciliada no nível dos conceitos ou *nāmarūpa*:

Cada vez mais consigo ver como o Cristianismo está fundamentado, arraigado, na cultura e mentalidade judaica. Não existem religiões não-culturais. Todos os nossos esforços para reinterpretar João permanecem apenas na superfície. Temos que descer às profundezas finais para reconhecer que não existe um denominador comum em nível de *nāma-rūpa* [nomes e formas]³⁹⁶.

Abhishiktānanda, nesse momento, não mais se define como apenas um cristão; também não era mais um hindu. Sua identidade era a da não identidade, pois o novo caminho espiritual que se abre para ele é o dos:

[...] contornos de uma intuição que sempre o acompanhou: a inefabilidade do mistério de Deus, que é um-sem-segundo (*ekam advitiam*). A partir do horizonte espiritual hindu, consegue captar a posição budista sobre o *anātman* (não eu), e do esvaziamento e “abismo sem fundo” da mística cristã de Meister Eckhart. [...] ‘Não sou eu que apreendo o fundo, é o fundo mesmo que se revela no dissolver-se deste eu (periférico). O que é essencial para o homem é penetrar no fundo de sua alma, de encontrar o seu fundo’.³⁹⁷ [...] Jesus emerge como aquele que anuncia o mistério, que é manifestação do mistério, mas que não o exaure, pois, só a auto-consciência de Deus pode exaurir a divindade³⁹⁸.

³⁹³ MAHARSHI. *Collected Works of Ramana Maharshi*, p. 156, 172 (tradução do Vivekacūdāmani).

³⁹⁴ *Diary*, p. 146 (6/3/1956). FRIESEN, *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 243.

³⁹⁵ Rudolf Otto também se refere à *nāma-rūpa*. RUDOLF OTTO, *Mysticism East and West*, p. 26, n. 16; FRIESEN, *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 31, n. 55.

³⁹⁶ *Letters*, p. 284 (26/1/1973). FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 33.

³⁹⁷ HENRI LE SAUX. *Alle sorgenti del Gange: pellegrinaggio spirituale*. Milano: Cens, 1994, p. 87.

³⁹⁸ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las Religiones*, p. 107 e 112; CORNELIUS J. A. THOLENS. *Incontro di um mōnaco tra Oriente e Occidente*. Milano: Ancora, p. 91-94. TEIXEIRA. *Peregrinos do diálogo*, p. 343.

CAPÍTULO 3 – A DESCOBERTA DO GRAAL

*atha ya ātmā sa setur vidhrtir
eṣāṁ lokānām asarībhedāya,*

“Agora, o que é o Si-mesmo é uma ponte, uma barreira,
que mantém os mundos separados”.
(*Chandogya Upanisad*, 8.4.1)

Foi mostrado como a situação de crise levou Abhishiktānanda a considerar o caráter provisório do Cristianismo e de todas as religiões. Ele esforçou-se para expressar a experiência do *advaita* cristão em nível conceitual ou simbólico, até que se convenceu que a articulação conceitual dessa experiência era impossível.

Na década de 60, encontramos Abhishiktānanda, depois da tentativa frustrada de publicar seus livros mais significativos, sentindo-se como uma voz clamando no deserto. Havia poucas pessoas com quem Abhishiktānanda podia compartilhar sua visão, nem todos podiam entender os conflitos internos pelo qual passava³⁹⁹. Ele tornou-se um poderoso exemplo do fenômeno da “dupla-pertença” – ao mesmo tempo hindu e cristão –, encontrando prazer nos dois, incapaz de rejeitar um em favor do outro. Alguns o consideravam herético, e isso lhe feria profundamente, pois não era verdade⁴⁰⁰. Mas, invariavelmente, começou a ver o *mythos* cristão, incluindo Jesus Cristo, como tendo apenas sentido em nível dos *nāmarūpas*.

Entretanto, foram nesses anos que seu pequeno círculo de amizade se expandiu, com pessoas de mentalidade afim⁴⁰¹. Foi também nesse período que cruzou as barreiras denominacionais. Desenvolveu relações não só com hindus, de todas as castas e crenças, e membros da Igreja do Sul da Índia, como com outros cristãos⁴⁰². A partir dessas e outras relações, houve muitos encontros ecumênicos nos quais se discutiam e estudavam os Upanixades e a Bíblia.

Com sua mudança para o Himalaia, o sentido teológico do autodespertar de Abhishiktānanda começou a ser definido em referência ao *advaita* upanixádico. Como já foi ob-

³⁹⁹ Pode-se incluir neste círculo restrito: Irmã Thérèse de Jésus, uma carmelita francesa de Shembaganur; seu grande amigo Padre Domenique, o eremita beneditino de Saint André; e Raimundo Panikkar, o auto-intitulado padre hindu-cristão.

⁴⁰⁰ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. 176.

⁴⁰¹ Ele conheceu a comunidade de Jyotinetan, em Bareilly, de Mary Rogers e Heather Sandeman; os Bakers, que o introduziram no estilo de vida dos Quakers; a outra Irmã Thérèse de Jésus, freira carmelita de Lisieux; outra freira notável, Sara Grant, irmã do Sagrado Coração. Também conheceu James Stuart, Odette Baumer-Despeigne, um grupo de jovens seguidores, e a conceituada erudita em sânscrito Bettina Bäumer.

⁴⁰² John Taylor, que se tornaria o bispo anglicano de Winchester, Inglaterra; Klaus Klostermaier, um membro alemão de uma ordem alemã, a Society of the Divine Word (Sociedade do Verbo Divino); Ilse Friedeberg do Conselho Mundial das Igrejas, uma luterana; Bispo Anthony Bloom, líder da Igreja Ortodoxa Russa na Inglaterra e Escócia; Alphonse Zulu, bispo sul africano; Bob e Mary Peterson, dois metodistas americanos; e Lama Govinda, nascido na Alemanha e primeiro mestre ocidental do Budismo Tibetano.

servado, apesar de Abhishiktānanda, nos anos iniciais, não ter certeza da validade do *advaita*, ele aceitou o risco de permitir ser conquistado pela não-dualidade. No final das contas, rendeu-se ao seu chamado. Logicamente, suspendeu qualquer julgamento sobre o mistério do *advaita* por um considerável período de tempo.

Finalmente, a partir de 1970, temos o desvelar da experiência pura do *advaita* pela forte e marcante presença de seu discípulo, Marc Chaduc. O *advaita* aprofundava-se e tornava-se a base de sua experiência espiritual. “A experiência dos Upanixades é verdadeira, *eu o sei!*”⁴⁰³ Esse “*eu o sei*” é a confissão de seu credo no *advaita*.

Contudo, perto do fim de sua vida, Abhishiktānanda redescobriu o sentido do *mythos* cristão, mas, sem dúvida alguma, na luz adváitica. Nessa redescoberta ele busca manter um equilíbrio sutil entre a relatividade e a inviolabilidade do *mythos* cristão em sua experiência de Deus.

3.1 – A inspiração do Encontro hindu-cristão

Assim como demonstrou um constante e crescente interesse em integrar os valores espirituais do Hinduísmo em sua própria vida, Abhishiktānanda esperava que essa integração também acontecesse na Igreja da Índia. Ele estava consciente que “somente na caverna do coração pode acontecer o verdadeiro diálogo entre o Cristianismo e o Hinduísmo”⁴⁰⁴.

O *advaita* como experiência direta e imediata do Mistério seria incompatível com o Cristianismo, que é uma experiência mediada de Deus. Enquanto o Cristianismo enfatiza o caráter absoluto da revelação objetiva, no tempo e espaço, o *advaita* compreende tal revelação como apenas relativa e provisória, conseqüentemente não essencial em si. Contudo, Abhishiktānanda não afirma que os Upanixades constituem o único caminho para a experiência fundamental. Os dois, o *advaita* e a fé, são válidos em sua visão e orientação. Os níveis da fé e do *advaita* são diferentes. Por isso, entre eles não é possível o encontro verdadeiro.

Entretanto, Abhishiktānanda é da opinião que o encontro hindu-cristão pode ter lugar em “Jesus Cristo”. Tal encontro não seria realizado no Jesus da “fé” ou da “história”, e sim no Jesus *guru*, que pode ser reconhecido espontaneamente no autodespertar. O que seria um fenômeno que levaria à conversão para dentro e não deveria almejar a conversão dos pagãos ao Cristianismo – à Igreja Romana.

No caso de Abhishiktānanda, que finalmente adota a posição do *advaita*, o encontro do Hinduísmo com o Cristianismo acontece no testemunho do Si-mesmo. O autodespertar

⁴⁰³ *Diary*, p. 348 (11/5/1972).

⁴⁰⁴ Sara GRANT. Prefácio de ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu-Christian Meeting Point*, p. viii.

(EU SOU) lhe possibilitou utilizar os *nāmarūpas* de ambas as tradições hindu e cristã na liberdade da *līlā* e na santidade, que é compreendida como a harmonia e o equilíbrio ente *rūpa* e *a-rūpa*. Diríamos que foi na transcendência das religiões que o testemunho do encontro hindu-cristão começou a existir em Abhishiktānanda⁴⁰⁵.

Com esse ponto de partida, Abhishiktānanda vê todas as religiões como pertencentes ao *nāmarūpa*. Elas, portanto, não são absolutas nem essenciais e sim temporárias e circunstanciais. No fim, teriam de desaparecer. Assim, o Cristianismo também não poderia deixar de ser provisório.

O testemunho de Abhishiktānanda para o encontro hindu-cristão, situa-se na experiência e não nos *nāmarūpas*. O movimento interno é o do despertar do *advaita* para o *nāmarūpa*, do universal ao concreto, do mistério ao mito, do Gangotri (a nascente) ao Ganges (a correnteza).

Para entender a natureza criativa e dinâmica da investigação de Abhishiktānanda, ela deve ser vista em sua inteireza e no nível de sua progressão. A autocompreensão de Abhishiktānanda em termos da visão cristã passou por uma mudança qualitativa e criativa ao progredir em sua investigação, respondendo ao chamado do *advaita*. Naturalmente, tal mudança na autocompreensão teve um impacto profundo em suas motivação e perspectiva quanto à problemática do encontro hindu-cristão. A experiência existencial de Abhishiktānanda personifica as tensões e crises características de um processo de crescimento.

3. 1. 1 – A intuição dos Upanixades

Os Upanixades tiveram um papel central na vida de Abhishiktānanda, pois seu caminho espiritual, apesar de não renegar sua própria raiz cristã, constituiu-se essencialmente da experiência adváitica inspirada nos sábios dos Upanixades. Ele considerava estas escrituras como suas e sempre se referia a elas com grande reverência e entusiasmo, quando suas intuições lhe iluminavam⁴⁰⁶. A palavra *upanixade* indicava, originalmente, aquelas correspondências e inter-relações entre os diferentes níveis de existência – dos elementos físicos, dos poderes psíquicos ou mentais do homem (os *devas*) e do *ātman* – das quais os antigos *rishis* obtiam tanta sabedoria e bem-aventurança⁴⁰⁷.

Abhishiktānanda tinha preferência pelos Upanixades mais antigos, pois eles não apresentam somente a visão monista do *Brahman*. Neles a diversidade do mundo pode ser

⁴⁰⁵ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 345-346.

⁴⁰⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. ix.

⁴⁰⁷ ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu-Christian Meeting Point*, p. 78.

vista como emanção de *Brahman*. Abhishiktānanda tinha apreço especial pelo *Īśa Upanishad*, que fala da “plenitude em todo lugar” – *pūrnam adah pūrnam idam*⁴⁰⁸. Ele diz que esse Upanixade afirma a realidade da auto-manifestação de Deus no mundo: “O mundo não é desprovido de verdade ou realidade. Ele não é *māyā* ou ilusão, exceto quando considerado como separado do Um, que se revela no mundo, visto que toda a razão de sua existência e de sua própria natureza como um signo, consiste precisamente em torná-lo manifesto”⁴⁰⁹.

Abhishiktānanda, em sua interpretação do *Īśa Upanishad*, afirma que o *ātman* é imóvel em tudo que move, uno no que é múltiplo e existe simultaneamente dentro e fora de todas as coisas, em todos os lugares idêntico a si mesmo. Ele diz que esse Upanixade poderia ser o fundamento para uma compreensão cristã do Vedānta. Sua opinião quanto à interpretação não-monista dos Upanixades foi confirmada por alguns acadêmicos ocidentais como Paul Hacker, Rudolf Otto, Raimon Panikkar, Caroline Franks Davies e Pratima Bowes⁴¹⁰.

Existem duas visões de *Brahman* nos Upanixades: a monista idealista e a realista que aceita a realidade da *śakti* ou energia de Deus. Após Shankara, a interpretação monista predominou, inclusive no Neo-Vedānta. Abhishiktānanda afirma que a dialética tomou conta e o conceito flexível e fecundo do *advaita* ficou “esclerosado” em algo mais próximo ao monismo e panteísmo⁴¹¹. Em vez de manter as duas visões de *Brahman* em tensão paradoxal, o *advaita* monista identifica o mundo com *Brahman*, conseqüentemente negando a realidade e diversidade do mundo.

Para sustentar sua visão do *advaita* não-monista, Abhishiktānanda enfatiza que *māyā* não quer dizer ilusão e que o mundo tem realidade, apesar de depender inteiramente de *Brahman*. O Hinduísmo tradicional agâmico (ou tântrico) considera *Māyā* como a *śakti* de Deus (Shiva no Shaivismo e Vishnu no Vaishnavismo).

Como um monge cristão, Abhishiktānanda considerava seu dever integrar a experiência dos Upanixades com sua fé cristã. Mas, sua honestidade fazia-o reconhecer que, sob nenhuma circunstância, uma interpretação ou integração cristã poderia sobrepor algo estranho aos Upanixades, ou seja, transformá-lo em algo que eles não fossem. Portanto, a sua a-

⁴⁰⁸ *Pūrnam adah pūrnam idam pūrñāt pūrñam udacyate, pūrñasya pūrñam ādāya pūrñam evāvaśiṣyate*, “Aquele pleno, é como este pleno. Daquele pleno vem este pleno. Vindo daquele pleno este pleno, o pleno permanece pleno” (*Īśa Upanishad*, introdução).

⁴⁰⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu-Christian Meeting Point*, p. 67.

⁴¹⁰ G. GISPert-SAUCH. Exploring the Further Shore. *Vidyajyoti*, Vol. 40, p. 502-506.

⁴¹¹ ABHISHIKTĀNANDA. *Intériorité et révélation*, p. 123.

ventura tendo os Upanixades como “*guru*”, levou-o finalmente a segui-los, em seu chamado, para o abismo extremo, para a “caverna do coração”, para descobrir neles “o Real do real” (*satyasya satyam*). Somente no abismo da experiência dos próprios *rishis* ele poderia descobrir também a experiência da profundidade cristã⁴¹².

Para Abhishiktānanda, teoria e prática, exegese e experiência dos Upanixades, *vidyā* (conhecimento) e *yoga* (mística), são iguais. Não haveria dicotomia entre ambos, cada um é mutuamente enriquecido e esclarecido pelo outro. Em muitas ocasiões, sua experiência ajudou-o compreender os textos e vice-versa. A linguagem dos Upanixades tornou-se tão transparente para ele, que uma única palavra poderia inspirá-lo profundamente.

A contribuição de Abhishiktānanda para os estudos dos Upanixades pode ser mencionada sob dois aspectos. O primeiro ponto é que ele olhava para os Upanixades com uma mente aberta, sem ser influenciado por qualquer arranjo ou interpretação filosófica. Na tradição hindu, geralmente os Upanixades são lidos e compreendidos no contexto do Vedānta de Shankara. Todavia, sem subestimar o próprio mérito, a perspectiva filosófica de Shankara é como um vitral, através do qual os Upanixades assumem uma determinada coloração. Abhishiktānanda tentou se livrar de qualquer idéia pré-concebida – apesar de inicialmente estar fortemente influenciado pela hermenêutica do Vedānta de Shankara, que é predominante no círculo dos *sannyāsis*.

O segundo ponto é o fato de sua leitura dos Upanixades, como um monge cristão, não ter viés cristão. Ele conseguia, do fundo de sua própria experiência cristã, estabelecer correspondências íntimas – é esse o sentido preciso de Upanixades – com a dos *rishis* – videntes védicos. Para ele, não era uma questão de comparações no nível do intelecto, mas sim obter uma descoberta verdadeira, que só pode ser expressa pela forma singela: *etad vai tat*, “Isso é na verdade Aquilo”⁴¹³. Portanto, as afirmações de Abhishiktānanda sobre a unidade última da experiência mística em todo o mundo não eram definitivas, mas sim revelações interiores que inevitavelmente guardavam inter-relações. Essa é, na verdade, sua maior contribuição para uma possível compreensão ou leitura cristã dos Upanixades. Segundo ele:

O tempo é oportuno para divulgar por toda parte a experiência upanixádica da liberdade; como poderia ser chamada. [...] Mas para que possamos realmente divulgá-la como meio de liberação e alegria para toda humanidade, é necessário que, nesse momento crítico da história humana, seja interpretada por videntes familiarizados com as duas linguagens: a linguagem dos Upanixades, por eles apreendida

⁴¹² Bettina BÄUMER. Swamiji and the Upanishads. In: VANDANA (ed.). *Swami Abhishiktānanda: The Man and his Message*. Delhi: ISPCK, 2000, p. 52.

⁴¹³ *Katha Upanisad*, 4.3.

tão bem como sua segunda natureza, e a linguagem dos próprios buscadores, qualquer que seja ela. [...]

De um lado, os Upanixades não podem ser reduzidas simplesmente a fórmulas de uma linguagem qualquer, pois eles, acima de tudo, são experimentais, um tratamento de choque, um relâmpago interior, induzido por toda uma série de abordagens que convergem de cada ponto de horizonte mental até este foco central de iluminação irresistível. Por outro lado, essa experiência precisa ser absorvida e assimilada por todas as faculdades da pessoa – melhor dizer, por cada poro – para que haja completa transformação no seu ser”⁴¹⁴.

O não dualismo dos Upanixades estabelece o mistério da Presença, que se manifesta nas faculdades do homem e em sua alma interior (*ātman*), assim como em tudo que é (*Brahman*). Foi a experiência dessa verdade que convenceu Abhishiktānanda da veracidade dos Upanixades. A experiência é a chave de compreensão das escrituras hindus, e em especial dos Upanixades. Ela forma a própria base (*pratisthā*) dos escritos de Abhishiktānanda. Para ele, os Upanixades devem ser ouvidos do fundo da alma, não no nível da razão. O ouvinte ou leitor deve permitir ser tomado e possuído por essas Escrituras.

3. 1. 2 – Os Upanixades cristãos

Abhishiktānanda considerava que os mistérios dos Upanixades também eram discutidos nos Evangelhos, especialmente em São João: “O mistério vislumbrado primeiramente pelos *rishis* é agora revelado por São João em todo seu esplendor, visto na luz cristalina do Verbo e nas profundezas do Espírito”⁴¹⁵.

A tradição dos Upanixades utiliza certas correspondências e identificações fundamentais, que são os *mahāvākayas*, ou “grandes afirmações” que procuram identificar o *ātman* e Brahman (*ayam ātma brahma*, “Esse *Ātman* é Brahman”. *Maṇḍukya*, 2), o Eu e Brahman (*aham brahma asmi*, “Eu sou Brahman”. *Bṛhadāraṇyaka*, 1.4.10) e o Aquilo e o Tu (*tat tvam asi*, “Aquilo és Tu”. *Chāndogya*, 6.8.6). Segundo Abhishiktānanda, esses *mantras*, mais do que outros, contêm e resumem a essência da experiência dos Upanixades. Mas essas verdades não podem ser realizadas em sua plenitude, por quem não seja auto-realizado. Para ele, se “utilizadas indiscriminadamente, no nível conceitual e intelectual, elas podem levar a aberrações fatais”⁴¹⁶.

Da mesma forma, mais do que em outras passagens das Escrituras cristãs, o Prólogo de São João se assemelha com a abordagem dos Upanixades. Primeiramente, pelo uso

⁴¹⁴ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 109-110.

⁴¹⁵ ABHISHIKTĀNANDA. *Hindu-Christian Meeting Point*, p. 77.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

sucessivo de identificações, e então, em seu aspecto mais profundo, pelo mistério de Deus. Para Abhishiktānanda, isso é prova da unidade do espírito humano por detrás de todas as diferenças de culturas. Esta unidade se manifesta sempre que as condições particulares limitantes são transcendidas e o si-mesmo (*ātman*) é realizado simultaneamente como o mistério de Deus, a sua fonte (*Paramātman*). Isso seria também uma prova de que o Espírito está presente em todos, na caverna do coração, esperando pelo momento de ser ouvido e deixar sua influência⁴¹⁷.

Assim como acontece nos Upanixades, temos no Prólogo joanino uma série de afirmações, deduzidas umas de outras segundo leis lógicas. “Trata-se de uma série de intuições, cada uma conduzindo à próxima, por alguma misteriosa conexão interior além do alcance da lógica conceitual. É uma seqüência de *insights* penetrantes que nos conduz cada vez mais para o fundo do Abismo divino”⁴¹⁸.

De uma forma paradoxal, o evangelista, que começando com Deus, desce progressivamente até o nível das criaturas, revela em cada nova intuição o que só pode ser visto nas profundezas do mistério de Deus. Portanto, aqui temos um paralelo cristão das sondagens ou investigações no mistério do ser, buscadas pelos *rishis* nos Upanixades⁴¹⁹.

Abhishiktānanda aceitava o Prólogo de João como o supremo Upanixade cristão. E também considerava que há outros trechos do Novo testamento que são expressões do mistério último do homem e Deus.

3. 1. 3 –Saccidānanda e Trinitarismo

O problema filosófico e teológico do Um e do Muito leva ao dilema do monismo versus pluralismo. Se somente o Um é real, o resultado é o monismo. Se somente o Muito é real, temos o pluralismo. Disso também resulta o dilema do pessoal versus o impessoal. Monchanin acreditava que somente a idéia da Trindade poderia ir além desse dilema, porque ela não é nem unidade nem diversidade.

Segundo Monchanin, a idéia vedântica do *advaita* seria uma forma de pensar equivalente ao conceito da Trindade⁴²⁰. Assim como a Trindade não é nem um nem três – não é um triteísmo –, da mesma forma o *advaita* não é nem monismo nem dualismo. A realidade supera o raciocínio. Há simultaneamente unidade e diversidade. Monchanin não foi o primeiro a

⁴¹⁷ *Idem*.

⁴¹⁸ *Idem*.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁴²⁰ ABHISHIKTĀNANDA. *Abbé Monchanin: Lettres au Père Le Saux*, p. 72.

aplicar conceitos trinitários ao pensamento hindu. Muitos anos antes, Brahmandhav Upadhyaya (1891-1907) já havia feito o mesmo⁴²¹.

Ele comparou a Trindade hindu com a o conceito de *Saccidānanda* (*sat*, *cit* e *ānanda*). *Sat* significa existência e indica o Ser e pode ser comparada ao Pai. *Cit* significa consciência ou conhecimento e seria o Verbo, o *Purusha*; o Pai que se manifesta pelo Filho. *Ānanda* significa bem-aventurança, e seria o Espírito (Santo), a energia divina do amor que procede da unidade entre o Pai e o Filho⁴²².

Pela doutrina da Trindade, não é necessário negar os muitos para afirmar o Um. O Um seria o mistério inconfundível com qualquer coisa ou forma. Ele não tem forma e é todas as formas ao mesmo tempo, *a-rūpa* e *sarva-rūpa*⁴²³. O Si-mesmo é único e não-dual. Mas ainda assim se revela na diversidade de seres conscientes. Tanto *Brahman* como suas manifestações são reais. Essa realidade de ambos o Um e os Muitos é um mistério. Para esse mistério, a única palavra apropriada é *advaita*. Não se trata nem de monismo nem de dualismo mas de “aquele simples mistério no qual o homem, sem compreendê-lo de forma alguma, se redescobre no fundo do coração de Deus”⁴²⁴.

Para Abhishiktānanda, Cristo é o Homem cósmico, o *Purusha*. Cristo é a personificação da unidade de todos os seres criados. Cristo é Deus manifesto na totalidade, a plenitude [*pūrnām*] do ser, onde habita (corporalmente) toda a plenitude da Divindade [*in quo habitat omnis plenitudo divinitatis (corporaliter)*, Colossenses 2,9]⁴²⁵.

Deus, como o Pai, é invisível [*aoratos*, gr.], não manifesto, *a-vyakta*. Ele é a Fonte, o Primeiro [*prathama*]. Ele manifesta-se como Pessoa no *Purusha*. O *Purusha* é ao mesmo tempo múltiplo e único. Ele manifesta-se em toda consciência de ser. Por sua vez, toda consciência de ser propende para a plenitude do Ser, e é algo fundamentalmente inato [*sahaja*]. Os *purushas* não são separados. Nenhuma pessoa é humana, exceto em Cristo, que é a Pessoa humana arquetípica. Cada um é perfeito, pleno, *pūrna*, com a perfeição e plenitude do *ādi-purusha* [a Pessoa humana única]⁴²⁶.

A ênfase de Monchanin na Trindade exerceu uma forte influência em Abhishiktānanda sobre a estrutura trinitária da realidade. A Trindade foi muito importante

⁴²¹ Veja K.P. ALEAZ. The Pionering Contributions of Brahmabandhav Upadhyaya. In: *Christian Thought through Advaita Vedānta*. Delhi: ISPCCK, 1996, p. 9.

⁴²² Veja. ABHISHIKTANĀNDA. *Saccidananda*, p. 201-214.

⁴²³ ABHISHIKTANĀNDA. *Intériorité et révélation*, p. 175, n. 47.

⁴²⁴ ABHISHIKTANĀNDA, *Guru and Disciple*, p. 42.

⁴²⁵ *Diary*, p. 283.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 284.

para eles, por isso o *ashram* de Shantivanam havia recebido o nome de Saccidananda Ashram, “O Ashram da Trindade”.

Portanto, sob influência do trinitarismo cristão, Abhishiktānanda afirmava a não-dualidade como um não-monismo, interpretado-a como expressão do Muito no Um. A experiência de Jesus como Filho do Pai é adváitica e pode ser igualmente aplicada a todos.

Como Monchanin, Abhishiktānanda considera que a Trindade resolve o problema do Um e dos Muitos e ajuda a evitar tanto o dualismo como o monismo. O Verbo está com Deus e é o próprio Deus: “Se o Verbo é Deus, não podemos dizer dois (em um sentido numérico) sobre ele e o Pai. Não sobra lugar algum para divisão, para qualquer *dvaita* ou dualidade. Mas se o Verbo está com Deus, então Deus também não é uma mera monada”⁴²⁷.

A indistinção entre *Brahman* e o mundo não significa necessariamente sua identidade: “Ele [Deus] é não-dois, ele é não-um, não me é possível reconciliar isso. Temos de negar em Deus os *um* e *dois* humanos”⁴²⁸. Para Abhishiktānanda, o mistério do Ser transcende não somente o pensamento, mas, também qualquer enumeração⁴²⁹: “Ainda entre Deus e os humanos não há nada que possa ser contado. Não digo que o ser humano seja Deus ou que Deus é o ser humano, mas nego que o ser humano mais Deus somem dois”⁴³⁰.

Abhishiktānanda diz que a experiência de identidade e diversidade é inefável [*anirvacanīya*]⁴³¹. Não é para ser explicada em termos de unidade ou de diferença: “Há a não-unidade de Deus e os seres humanos. E há sua não-dualidade – há aquilo que está ao mesmo tempo além da não-dualidade e além da dualidade”⁴³².

Ele diz que esse mistério da Trindade é algo que a Índia e mesmo os mais poderosos *yogis* não puderam descobrir. A experiência trinitária vai além e transcende a experiência dos *jñānis* hindus⁴³³. A conclusão lógica do Vedānta não leva em conta a existência da humanidade. É somente na Trindade que o ser humano verdadeiramente é: “Na presença de Deus o ser humano não é. Somente Deus é. Não sobra lugar para o ser humano. Essa é a conclusão lógica do Vedānta”⁴³⁴.

Mas, Abhishiktānanda não leva o Vedānta até sua conclusão lógica. Ele acredita que seria um abuso da lógica. Ele reinterpreta o Vedānta de acordo com a experiência do Um e

⁴²⁷ ABHISHIKTANĀNDA, *Saccidānanda*, p. 84.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 29 (31/3/1952).

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 54 (10/9/1952).

⁴³⁰ *Diary*, p. 151 (5/7/1956).

⁴³¹ *Ibidem*, p. 375 (17/4/1973). Aqui Abhishiktānanda aplica um termo hindu à experiência trinitária.

⁴³² *Ibidem*, p. 101 (9/4/1955).

⁴³³ ABHISHIKTANĀNDA, *Saccidānanda*, p. 195.

⁴³⁴ *Diary*, p. 232 (12/6/1960).

dos Muitos: “Admita que essa glória [a glória do Pai] pode ser reconhecida no próprio mistério de sua manifestação, *vyakti*, aquele mistério que os judeus chamam de Messias – e os gregos de Verbo, Senhor [*logos, kýrios*] etc. O mistério que tem sido chamado de *guhā*, o *purusha*, o si-mesmo interior [*antarātman*], o Verbo [*vāc*], e, nos tempos védicos, a meta [*padam*]”⁴³⁵.

Também se constata dentro da tradição tântrica do Hinduísmo alguns conceitos do *advaita* que comportam o conceito de tríade, e que de alguma forma lembram a Trindade cristã. No Shaivismo temos, em muitas de suas escolas, o conceito de *trika*: *Pati* “Senhor”, que é Shiva, Deus; *pasu* “rebanho”, que são as almas; e *pasā* “corda”, que é *śakti*, a energia divina. O Vaishnavismo descreve a Verdade não-dual de três formas: como *Brahman*, o Ser infinito e impessoal; como *Paramātman*, o *Purusha* criador e o si-mesmo presente em todos os seres e no universo; e *Bhagavam*, a Suprema Personalidade da Divindade.⁴³⁶

3 - 2 – Mantendo-se entre as duas margens

Abhishiktānanda pode ser comparado, como monge do Ocidente e do Oriente, a um barqueiro que navegou entre duas margens. Como conseqüência de seu despertar espiritual, as tensões angustiantes dos primeiros anos finalmente pareciam ter se afrouxado. Nos seus últimos dias ele pôde ficar em paz com sua dupla-pertença e abordagem não-comparativa às religiões.⁴³⁷

3. 2. 1 – Superando os opostos

A relativização de todos os pontos de vista religiosos não significava que Abhishiktānanda estava interessado em estabelecer uma meta-religião. Ele criticava a Missão Ramakrishna exatamente por tentar fazer isso. Em vez de uma meta religião, Abhishiktānanda encorajava o pluralismo de religiões. Todas as teologias situam-se no plano fenomenal, em nível dos *nāmarūpas*. Como escolher entre elas? Qualquer tentativa de ecletismo só criaria um terceiro conceito. Ele aconselhava as pessoas a continuarem em suas tradições religiosas de origem. Panikkar aconselhava renovar a tradição, não abandoná-la⁴³⁸. Abhishiktānanda comenta que:

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 310-311 (23/3/1970).

⁴³⁶ *Vadanti tat tattva vidad tattvam yaj jñānam advayam, brahmeti paramaatmeti bhagavaam iti shabdyate*, “Videntes conhecedores do Absoluto chamam essa substância não-dual de Brahman, Paramatma e Bhagavan” (*Srimad Bhagavata Purana*, 1.2.11).

⁴³⁷ TEIXEIRA. *Peregrinos do Diálogo*, p. 343.

⁴³⁸ PANIKKAR. *The Silence of God: The Answer of the Buddha*. Maryknoll: Orbis, 1989, p. 102.

Podemos nos ver de novo como cristãos, hindus, budistas, pois, cada um tem sua própria linha de desenvolvimento já marcada desde o colo de sua mãe. Mas também temos o “sorriso”. Não o sorriso que olha de cima com condescendência, muito menos o de ironia, mas aquele de um simples desembrulhar, como uma flor abrindo suas pétalas⁴³⁹.

A pessoa desperta pode retomar os rituais da Igreja, ou de outras religiões. A experiência do *advaita* relativiza a tradição da pessoa e leva a uma reinterpretação de acordo com suas realizações. Depois da experiência do *advaita* é possível para a pessoa retomar seus conceitos e crenças. Agora, consciente de sua relatividade, ela não cometeria o erro de torná-la absoluta.

Surpreendentemente, nos últimos anos de sua vida, especialmente depois da “descoberta do Graal”, Abhishiktānanda passou por um processo de reintegração dos *namārūpas*, a que ele já havia renunciado devido ao persistente chamado do *advaita*. Contudo, os *namārūpas* reintegrados adquiriram novo sentido e nova estrutura na visão e experiência do *advaita*. Foi nesse processo que Abhishiktānanda redescobriu a inviolabilidade de Jesus de Nazaré em seu despertar pessoal para o *ātman*. Conseqüentemente, seu Diário registrou durante esse período uma nova intensidade em seu apego pessoal à figura de Jesus Cristo:⁴⁴⁰:

Gostando ou não, estou profundamente apegado a Jesus Cristo e, portanto, à *koinonia* da Igreja. É nele que o “mistério” revelou-se a mim [...]. É sob sua imagem, sob seu símbolo que eu conheço Deus e, que me conheço e a meu próximo. Desde o momento de meu despertar para as novas profundidades em mim (do si-mesmo, do *ātman*), aqui [na Índia], esse símbolo [Jesus] desenvolveu-se maravilhosamente. A teologia cristã me havia favorecido descobrir a eternidade do mistério de Jesus, *in sinu Patris*. Bem mais tarde, a Índia revelou-me toda a dimensão cósmica desse mistério – essa revelação, o *vyakti* total do mistério⁴⁴¹.

⁴³⁹ *Letters*, p. 285 (Carta para Marc Chaduc, 26/1/1973).

⁴⁴⁰ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 264.

⁴⁴¹ *Diary*, p. 331 (24/7/1971).

3. 2. 2 – O Acosmismo

Segundo Panikkar, Abhishiktānanda aspirava ao acosmismo, que seria, para ele, não ter nascimento, lugar, destino ou qualquer coisa⁴⁴². Foi por esta razão que deu a Marc Chaduc o nome Ajatānanda, que significa “a bem-aventurança do não-nascido”. O ideal do acosmismo em Abhishiktānanda é também a razão dele sentir-se atraído pela Ordem Carmelita: “Entretanto o Carmelo – como o idealizo – talvez esteja mais próximo das aspirações mais profundas da Índia. O acosmismo dos Padres do Deserto. O “Fugir, ficar em silêncio, permanecer em paz” de Arsenius; o “nada” de São João da Cruz. E, acima de tudo, o ir além, o “estabelecer-se além de si mesmo” de Tauler e Eckhart”⁴⁴³.

Abhishiktānanda encorajou a vida acósmica para Chaduc, pelo menos por um tempo:

Não penso que o acosmismo literal: nudez, total solidão etc. [...] deva normalmente ser uma condição permanente, com exceção para raros indivíduos [...] Mas há um acosmismo, que surge como que espontaneamente da experiência interior, aquele que o Evangelho diz procurar expressar: “estar no mundo, mas não ser do mundo”. Mas para isso você tem de começar com um longo período de acosmismo literal, com isso eu concordo. Você viverá isso aqui ou em outro lugar⁴⁴⁴.

Abhishiktānanda não explica como o acosmismo pode ser uma condição permanente para esses raros indivíduos. Sua ênfase na natureza temporária do acosmismo sugere o relacionamento com um estado transitório de Consciência Pura. O acosmismo dos Evangelhos, estar no mundo, mas não ser do mundo, é o estado *sahaja*. Isso é confirmado por outra carta onde Abhishiktānanda faz uma distinção entre acosmismo e “verdadeiro acosmismo”: “Acosmismo pode de fato ser egocêntrico. [...] Verdadeiro acosmismo coincide com o ‘cosmismo’ pleno, tão certamente como verdadeira transcendência não pode no fim se distinguir de imanência”⁴⁴⁵.

A vida acósmica seria mesmo necessária? Essa na verdade seria a mesma questão da utilidade do *kevala* (*nirvikalpa samādhi*)⁴⁴⁶. Nesse estado de Consciência pura, não há consciência de nada. Assim, ele relaciona-se com a visão acósmica.

⁴⁴² PANIKKAR, Introdução ao *Diary*, p. xx. Panikkar mostra que o acosmismo de Abhishiktānanda é somente relativo. Pois ele tinha residências: um eremitério em Shantivanam e outro em Uttarkashi. Abhishiktānanda disse que Panikkar escolheu viver este acosmismo essencial no mundo em vez de na solidão. ABHISHIKTĀNANDA, *Lettres d’un sannyāsī chrétien à Joseph Lemarié*, p. 216 (31/12/1958).

⁴⁴³ *Letters*, p. 123 (Carta para Françoise-Thérèse, 26/10/1959).

⁴⁴⁴ *Letters*, p. 294 (Carta para Marc Chaduc, 12/4/1973).

⁴⁴⁵ *Letters*, p. 190 (Carta para Anne-Marie Stokes, 9/2/1967). Imanência é viver no mundo, ou “cosmismo”.

⁴⁴⁶ *Samādhi* (do prefixo *sam* “completo” mais *ādha* “posse”) tem o sentido literal de “posse de si mesmo”. Indica o “estado de arrebatamento total”, “o grau superior da meditação ou da contemplação”, “fixação do pensamento sobre o objeto contemplado”, “identificação completa com o objeto da meditação”. A palavra *nirvikalpa*, é formada do prefixo *nir* “negação, ausência de” mais *vi-kalpa* “diferenciação”. *Nirvikalpa* é o *samādhi* de não

3. 2. 3 – Samādhi: os estados de kevala e sahaja

Abhishiktānanda distinguia a experiência de “consciência de unidade pura”, no *samādhi nirvikalpa* ou *kevala*⁴⁴⁷ da experiência de “retorno ao mundo da diversidade”, no *samādhi sahaja*⁴⁴⁸. Este estado *sahaja* de *samādhi* seria a condição do *Jīvanmukta*, “quem está liberado, mas, ainda vive no corpo”⁴⁴⁹. O conceito dessa experiência é tratado nos Hinduísmos tântricos (que seguem os *Āgamas*), tais como o Shaivismo da Caxemira.

Abhishiktānanda nunca experimentou o *kevala*, mas é provável que tenha experimentado o *sahaja samādhi*. O *kevala*, seria um passo necessário para se chegar ao *sahaja samādhi*. Ele seria o estágio purificador, comparado à “Noite escura da Alma” dos místicos ocidentais, enquanto que o estágio *sahaja* seria a “ressurreição” ou o “despertar” dessa “noite”. Essa é uma interpretação tipicamente cristã de *sahaja*. A interpretação hindu é que a única razão para se permanecer na forma física é por causa do *prārabdha karma*⁴⁵⁰, a inércia de *karmas* passados que permanece apesar da iluminação. Abhishiktānanda considerava que essa era a posição de Ramana Maharshi. Mas, segundo o próprio Ramana, essa experiência [a do *kevala*] não era necessária.

É bem provável que Abhishiktānanda, em sua vida, não tenha alcançado a experiência *kevala*, no sentido que a descreveu. Marc Chaduc provavelmente a experimentou, mas Abhishiktānanda deve ter tido apenas uma experiência indireta. Ela não aconteceu até 1973, com a experiência de quase-morte em seu ataque cardíaco, que parece ter sido uma experiência *kevala* no sentido de “Consciência Pura”. Isso não significa que Abhishiktānanda não tenha obtido uma experiência *advaita* no sentido de *sahaja*.

Abhishiktānanda acreditava que o *jīvanmukti*, a “alma liberada em vida” podia ver *Brahman*, a Presença divina, em todos os lugares. Isso tinha certas implicações éticas, visto que aquele que retornou conhece sua inter-relação com os outros e o mundo. Abhishiktānanda adotou o fundamento *tat tvam asi* (“aquilo é Tu”) de ética. Ele não parecia saber que esse

diferenciação. Ele consiste de “consciência pura”, capaz de iluminar conhecimento e ignorância. É o estado de fusão na Realidade Única subjacente a todos os fenômenos. No *nirvikalpa samādhi*, que consiste de “consciência pura”, não se tem consciência de nada além do Ser interior e imanente a tudo. Ramana Maharshi o chama de *kevala samādhi*. Ramana MAHARSHI. *Talks with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1984, p. 167.

⁴⁴⁷ *Kevala* significa “só”, “único”, “puro”, “inteiro”, “todo”.

⁴⁴⁸ *Sahaja* (de *saha* “junto” e *ja* “nascido”) significa: “nascido com”, “congenito”, “natural”, “estado ou disposição original ou natural”.

⁴⁴⁹ *Jīvanmukta* (de *jīvan* “alma, o si-mesmo” e *mukti* “liberada”) é a alma que está liberada ainda em vida.

⁴⁵⁰ *Prārabdha karma* é o *karma*, ou reações das atividades passadas cujos frutos já foram colhidos, i.e. as reações já aconteceram e não podem ser evitadas.

conceito neo-hindu era em si um conceito ocidental. Há também no Hinduísmo uma divergência se o *jīvanmukti* estaria ou não além da ética. O conceito neo-hindu de que o *jīvanmukti* se ocupa em ações virtuosas está provavelmente mais influenciado pelas tradições ocidentais ou pela tradição budista dos *bodhisattvas*.

Há certo conflito na ética de Abhishiktānanda, entre o acosmismo, da experiência *kevala*, e a relação com o mundo e as pessoas, da experiência *sahaja*. Ele deu demasiada ênfase ao monasticismo e não desenvolveu uma ética para o *jīvanmukti*. Provavelmente, Panikkar está certo em sua opinião de que Chaduc foi responsável por Abhishiktānanda ter retomado a uma visão acósmica, mais monista.

Se Abhishiktānanda não obteve o estado de *kevala* e ainda assim teve uma experiência do *advaita*, isso levanta questões sobre o propósito da própria meditação. Se a experiência de Consciência Pura é desnecessária, qual a utilidade da meditação? A resposta preliminar seria que ela ainda é útil para se obter a experiência além dos conceitos de nomes e formas (*nāmarūpas*), no sentido do processo ióguico de meditação. Seria o estado em que se transcende o ego, desenvolve-se o sentido de inter-relação com o mundo e as pessoas, e torna-se possível ver *Brahman* em toda parte. Nesse estado, as distinções ainda podem ser vistas em sua inter-relação. Não seria uma perda de distinção entre o sujeito e o objeto, como na Consciência Pura. Quando, na meditação não se chega ao nível da Consciência Pura é necessário voltar ao mundo da diversidade. É este estado *sahaja* que é importante, como enfatizava Ramana.

3.3 – A aventura espiritual

Pode-se comparar a aventura espiritual de Abhishiktānanda com seu trabalho teológico. Encontramos variações de ponto de vista, mudança de planos e de perspectivas o tempo todo. O uso que ele faz de símbolos e conceitos, para comunicar seu “despertar”, pertence à natureza interior de sua linguagem teológica e autobiográfica. Seu estilo é bem oriental e parece que ele preferiu esse estilo, em vez do método teológico racional. Seus textos podem ser mal interpretados se forem considerado literalmente, fora do contexto de sua busca e investigação⁴⁵¹.

Após períodos constantes de tensão e angústia na busca de síntese do *advaita* com sua alma cristã, Abhishiktānanda encontrou consolo primeiramente na relação paternal de *guru* que desenvolveu com seu discípulo, Marc Chaduc, e depois na aurora reconfortante do final

⁴⁵¹ KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 402

de sua vida. Foi em consequência da grave crise cardíaca que ele viveu, paradoxalmente, momentos de grande felicidade. Foi, portanto, na “maravilhosa aventura espiritual” da “grande semana” que vai do dia 10 a 18 de julho de 1973, que Abhishiktānanda encontrou a “equação maravilhosa”, buscada ansiosamente em toda sua vida. Por isso, para ele foi fácil encarar a “pequena morte” ocorrida em 7 de dezembro de 1973, pois já havia ultrapassado a “morte” do esvaziamento de si. “Os grandes místicos, das mais diversas tradições, afirmam que a tarefa mais árida e complexa é ‘morrer antes de morrer’”⁴⁵².

3.3.1 – O discípulo esperado

Marc Chaduc⁴⁵³ foi um jovem seminarista que veio para a Índia com o propósito específico de aprender com Abhishiktānanda. Nas férias do Verão do ano de 1965 já havia estado na Índia e essa primeira visita intensificou o profundo interesse que nutria pela cultura e pela espiritualidade indiana. Em dia 13 de abril de 1969, ele escreveu para Abhishiktānanda, o que seria a primeira carta que marcaria o início de uma longa e regular correspondência. Mas, foi somente em outubro de 1971, depois de trabalhar por dois anos como professor em Niger, na África, que ele se encontraria com Abhishiktānanda, em Delhi.

Na hora, houve o reconhecimento mútuo da relação profunda de *guru* e discípulo. Depois, por dois anos consecutivos, Chaduc passaria um longo tempo com Abhishiktānanda, quando seria iniciado na essência dos Upanixades e na mais elevada espiritualidade cristã. Segundo Panikkar, foi no encontro com Marc Chaduc, seu amado discípulo, que Abhishiktānanda descobriu *bhakti* (amor por Deus) “não como uma reflexão teológica [sobre a encarnação], mas como uma experiência vivida e revolucionária”. Ele “descobriu uma dimensão humana fundamental: a paternidade”⁴⁵⁴.

Abhishiktānanda acreditava que os ensinamentos dos Upanixades eram segredos que não poderiam ser comunicados fora da relação entre *guru* e discípulo⁴⁵⁵. O estudante deveria ser preparado para a experiência do *advaita*, do contrário só ouvira palavras, facilmente mal-interpretadas, no nível da mente⁴⁵⁶. Há o perigo de um falso *advaita*, somente pensado, conceitualizado e não experimentado. Por isso o conhecimento secreto dos Upanixades, conhe-

⁴⁵² TEIXEIRA. *Peregrinos do Diálogo*, p. 344.

⁴⁵³ Marc Chaduc nasceu em Bourg-en-Bresse (França), em 10 de maio de 1944. Tendo se formado em Matemática avançada, ele entrou para o seminário, decidido responder ao chamado interior que sentia desde a infância: dedicar o resto de sua vida a Deus.

⁴⁵⁴ BOULAY. *The Cave of the Heart*, p. xiv.

⁴⁵⁵ Cf. *Letters*, p. 267 (Carta para O. Baumer-Despeigne, 22/5/1972).

⁴⁵⁶ Cf. *Letters*, p. 177 (Carta para Anne-Marie Stokes, 29/1/1966).

cido como o Vedānta, só deveria ser transmitido para quem fosse qualificado para recebê-lo. Segundo Abhishiktānanda :

O segredo do Vedanta deve, porém, permanecer fechado e somente revelado ao *adhikārī* [competente, quem é autorizado, iniciado], senão as pessoas vão tomá-lo da posição estúpida da Missão Ramakrishna e de outros pedantes vedantistas – ou ainda mais pelo secularismo freqüentemente implícito em Vivekananda. [...] Contudo, haverá um tempo quando [...] a pessoa será capaz de aceitar o [seu] *anubhava*⁴⁵⁷ e ousar despertá-lo nos que estão prontos, independentemente da angústia e desgosto⁴⁵⁸.

Se o *guru* e o discípulo forem “competentes”, a palavra do *guru* “será como uma flecha que vai direto ao coração do discípulo e faz a fonte fluir”⁴⁵⁹.

Abhishiktānanda e Marc Chaduc estiveram juntos em vários retiros. Quando não estavam juntos, escreviam diariamente um para outro. Foram nesses retiros que Abhishiktānanda considerou ter alcançado a experiência do *advaita*⁴⁶⁰.

Marc recebeu a iniciação (*diksha*) de sannyāsa, em 30 de junho de 1973, nas margens do rio Ganges, em Rishikesh, por Swami Chidananda, o presidente da Divine Life Society, representando a tradição monástica de Shri Shankaracharya, e por Abhishiktānanda, representando as tradições monásticas ocidentais de São Bento e dos Padres do Deserto. Após isso, Marc ficaria conhecido como Swami Ajatānanda⁴⁶¹. Abhishiktānanda descreve a cerimônia da iniciação:

Cerimônia muito simples, mas também muito bela. Nós três estávamos simplesmente radiantes. Mergulhado no Ganga [Ganges], ele pronunciou a antiga prece ritual da renúncia. Me junto a ele, que mergulha na água, eu o levanto, e juntos cantamos nossos *mantras* favoritos ao *Purusha*. Ele retira e deixa suas roupas na água, e recebo-o como no ventre materno. Nós o envolvemos com vestes cor do fogo. Transmitimos para ele os *mahāvākyas*⁴⁶², e eu dou-lhe o “remate”: “Vá para onde não há retorno...” E logo ele vai, com a tigela de pedinte na mão, não sei para onde [...]⁴⁶³.

Após a morte de Abhishiktānanda, em dezembro de 1973, Marc Chaduc, conforme sua própria aspiração e para satisfazer a instrução de seu *guru*, observou um voto de silêncio

⁴⁵⁷ *Anubhava*: experiência, principalmente experiência mística ou espiritual.

⁴⁵⁸ *Diary*, p. 322-323 (18/11/1970).

⁴⁵⁹ ABHISHIKTĀNANDA. *The Further Shore*, p. 71.

⁴⁶⁰ FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-monistic Advaitic Experience*, p.118.

⁴⁶¹ Ajatānanda significa: “bem-aventurança (*ānanda*) do não-nascido (*a-jata*)”.

⁴⁶² *Maha-vākyas*, são as grandes afirmações dos Upanixades, como *aham brahma asmi*, “eu sou Brahman”, *tat tvam asi*, “sou como Ele”, que descrevem a não-dualidade.

⁴⁶³ *Letters*, p. 302 (Carta para Murray Rogers, 3/7/1973).

(*mauna*) por dez anos. Em 29 de Janeiro de 1975, após longa busca por um local adequado, se estabeleceu em um *kutiya* (eremitério), situado a 35 km correnteza acima de Rishikesh, em Kaudiyala, onde permaneceu absorto em meditação até abril de 1977. No ano de 1976, pelo período de quatro meses, fez um *parivrajya* (peregrinação sagrada) – caminhando a pé e sobrevivendo diariamente apenas com *bhiksha* (esmola dada aos *sadhus*) – por todos os locais sagrados e santuários na região de Kedar-Badri (Uttaranchal) no Himalaia. Em abril de 1977, Ajatānanda saiu repentinamente de seu *kutiya* em Kaudiyala e desapareceu misteriosamente, sendo jamais visto novamente.

Panikkar afirma que, por influência de Marc Chaduc, Abhishiktānanda havia revertido para o “fervor” de um monge acósmico. Ele teria ficado envergonhado com sua frouxidão e retornado para um acosmismo teórico intransigente⁴⁶⁴. John Glenn Friesen também constata essa influência:

[...] podemos ver uma influência explícita de Chaduc em Abhishiktānanda, e o próprio Abhishiktānanda o admite. Abhishiktānanda estava tentado a relacionar sua compreensão do *advaita* com a compreensão trinitária cristã, particularmente em seu livro *saccidānanda*, quando de sua revisão. Chaduc cobrava de Abhishiktānanda a volta a sua ênfase original na meditação e acosmismo. Chaduc acreditava em uma forma extrema de acosmismo. [...] Considero Chaduc como uma influência infeliz em Abhishiktānanda. [...]

Marc Chaduc destruiu os originais do Diário de Abhishiktānanda datados depois de novembro de 1966. Então, a partir desse período só há transcrições de Marc Chaduc sobre o que havia nesses Diários. Não podemos saber o que sobrou. Mas sabemos que Marc Chaduc encorajou Abhishiktānanda a rejeitar a racionalidade e alcançar o *nirvikalpa samādhi*⁴⁶⁵.

3. 3. 2 – A realização do *advaita*

Apesar de Abhishiktānanda ter sentido o gosto e tido vislumbres da experiência do *advaita*, não foi antes de 1972 que ele soube que essa experiência era real. Foram experiências derradeiras, que teve, primeiramente, com seu discípulo Marc Chaduc (Ajatānanda) e depois em decorrência de seu ataque cardíaco.

Em 1969, bem antes de Marc Chaduc chegar à Índia, Abhishiktānanda lhe escreveu: “Preocupe-se em *ser* e não em *fazer* (...), ou mesmo compreender intelectualmente (...). Dê a sua mente pelo menos um ano de descanso!”⁴⁶⁶ A chegada de Chaduc causou uma mudança revolucionária na vida de Abhishiktānanda, dando-lhe uma satisfação nunca sentida antes,

⁴⁶⁴ R. PANIKKAR. A Letter to Abhishiktānanda. *Studies in Formative Spirituality*. Pittsburgh: Duquesne University, 1982, n. 3, p. 429-451.

⁴⁶⁵ John Glenn FRIESEN. *Abhishitananda: An Interview with J. Glenn Friesen*, Disponível em <http://www.innerexplorations.com/ewtext/Friesen.htm>. Acesso em 29 jan. 2006.

⁴⁶⁶ *Letters*, p. 219 (Carta para Marc Chaduc, 29/9/1969).

pois ele viveu a relação *guru*-discípulo, em sua plenitude. Abhishiktānanda, agora passava menos tempo em seu eremitério em Gyansu (Uttarkashi) e dedicava inteiramente aos seus discípulos, em especial a Ajatānanda. O discípulo estava preparado para o *guru* e Abhishiktānanda estava preparado para ele.

(1) – Phūlchatti

A primeira experiência mística aconteceu em 8 de novembro de 1971, quando Abhishiktānanda caminhava ao lado de Chaduc às margens do Ganges, perto do ashram de Phūlchatti⁴⁶⁷. Chaduc descreve em seu diário a intensa experiência espiritual:

Foi no caminho para Phūlchatti que a graça irrompeu. Nessas montanhas que abrigam tantos contemplativos, dominados pela visão interior, o Pai foi tomado pelo mistério daqueles acósmicos puros que deixam tudo em resposta ao convite ardente de Deus. O abençoado que recebe essa luz, o Pai me disse, fica paralisado, despedaçado, sem poder falar ou pensar, ali permanecendo, imóvel fora do tempo e espaço, só na solidão do Só. Absorto dessa forma, o Pai reviveu – viveu novamente – a repentina erupção da Coluna de Fogo infinita e da luz de Arunāchala, aquele mito que foi a fonte do despertar interior que lhe irrompeu em 1953. Por um breve momento, ele cambaleou sob o excesso de embriagues e eu tive de apoiá-lo. Nesse momento, abriu-se dentro de mim um abismo, que estava escondido até então. Mais tarde compreendemos que essa experiência foi o começo do *mauna-diksha*, a iniciação pelo silêncio, que é obra unicamente do Espírito. Ninguém tem qualquer consciência de ser *guru*. Se palavras surgem, elas vêm da fonte [...], uma comunhão de pureza infinita com o mistério do Espírito não-dual, uma atenção que passa do abismo ao abismo⁴⁶⁸.

Essa experiência de Abhishiktānanda foi, pela descrição de Chaduc e conforme suas próprias palavras, o despertar de uma experiência que ele já tinha vislumbrado em Arunāchala: “choques como o de Phūlchatti fazem a experiência de Arunāchala vibrar insuportavelmente”⁴⁶⁹.

Na opinião de Panikkar, a verdadeira razão para a felicidade de Abhishiktānanda seria justamente o fato de ter um discípulo, que era como um “filho”. Após toda a renúncia de Abhishiktānanda, ter um discípulo significava uma retomada de sua humanidade, bem longe da interpretação acósmica do *advaita*⁴⁷⁰. Panikkar escreve:

Ele sonhou ser um anacoreta, um acósmico, mas não conseguiu, e foi, portanto, atormentado pela culpa. Esse *sannyāsī* descobriu todo o calor humano de um relacionamento pessoal, concreto e vivo. Todas as suas teorias abstratas entraram em

⁴⁶⁷ O ashram de Phūlchatti fica na estrada montanhosa, que corre ao lado do Ganges entre Rishikesh e Badrinath, mais de 6 quilômetros, correnteza acima, depois de Lakshman Jhula.

⁴⁶⁸ Odette BAUMER-DESPEIGNE. The Spiritual Way of Henri Le Saux Swami Abhishiktānanda. *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 1993, vol.48, Oct., p.20.

⁴⁶⁹ *Letters*, p. 272 (Carta para Marc Chaduc, 16/6/1972).

⁴⁷⁰ PANIKKAR. A Letter to Abhishiktānanda, p.429-451.

colapso e renasceram novamente no concreto. [...] Essa paternidade, esse amor pelo seu filho espiritual, que eu considero profundamente humano, foi o que o satisfaz em seu estágio final⁴⁷¹.

Abhishiktānanda confirma a satisfação que encontrou nessa sua relação *guru*-discípulo com Chaduc: “Essa díade não-dual, que lhe falei em *Gñānānanda*, nós a vivemos com muito intensidade. Ao descobri-lo como filho, eu me encontrei!”⁴⁷².

Nessa experiência, podemos observar que a percepção do não-dois do *advaita* foi focada momentaneamente em sua própria relação com Chaduc. Havia uma não dualidade entre eles: “Eu agora sou você; ou seja, eu sou você aqui, e você é eu lá”⁴⁷³. Certamente esta compreensão não pode ser considerada (em nenhum dos dois) uma realização plena do *Advaita*, mas apenas um vislumbre dela, um estágio para se chegar a ela.

(2) – A festa da Ascensão

A segunda realização de Abhishiktānanda com Chaduc, foi na noite da Ascensão, de 10 a 11 de maio de 1972, quando eles estavam em retiro de três semanas, no *ashram* de Phūlchatti, estudando os Upanixades. Nessa noite, na qual eles começaram meditando no tema da Ascensão – que para Abhishiktānanda, desde sua vida no mosteiro, é uma das festas mais importantes –, Chaduc teve uma profunda experiência espiritual, quando perguntou se era possível a divisão de *ananya*, o “não-outro”. Com a resposta de Abhishiktānanda, “Não, ele não pode ser dividido”⁴⁷⁴, Chaduc experimentou uma iluminação, um tipo de morte:

A visão súbita e esmagadora do *param jyotir*, da Grande Luz, por três horas, envolvendo toda a profundidade de meu ser, na inefável Luz que sou eu. Uma experiência de aniquilação, de morte beatificadora, o despertar do Si-mesmo! Ao mesmo tempo, eu tive a revelação definitiva de que Henri (Le Saux) é meu *guru*. Eu o vi em sua glória ofuscante, transfigurado em sua Luz. Mas ele experimentou a terrível angústia de não saber se eu iria “retornar”, e se ao fazê-lo estaria com todas as minhas faculdades [...] Essa Luz da “grande morte” nos subjugou igualmente⁴⁷⁵.

Essa foi uma experiência partilhada pelo *guru* e pelo discípulo, e de importância ofuscante para ambos. Abhishiktānanda sabia que sua experiência estava além da teologia: “É tão esmagador sentir-se na presença do Real, e como posso expressar em palavras aquilo que as palavras podem somente indicar?”⁴⁷⁶

⁴⁷¹ PANIKKAR. Introdução. *Diary*, p. xxvii.

⁴⁷² BAUMER-DESPEIGNE. *The Spiritual Way of Henri Le Saux*, p. 22.

⁴⁷³ *Letters*, p. 256 (Carta para Marc Chaduc, 6/12/1971).

⁴⁷⁴ BOULAY. *The Cave in the Heart*, p. 224.

⁴⁷⁵ *Idem*.

⁴⁷⁶ BAUMER-DESPEIGNE. *The Spiritual Way of Henri Le Saux*, p. 23.

Este dia da Ascensão, em 1972, foi considerado como o dia em que Marc Chaduc “tornou-se não-nascido”, que ele se iluminou. Também foi o dia que Abhishiktānanda “compreendeu que os Upanixades são um segredo que só pode ser transmitido adequadamente em uma comunicação secreta do *guru* para o discípulo”⁴⁷⁷. Ele compreendeu como nunca que *guru* e discípulo não podem ser separados; eles são um⁴⁷⁸.

(3) – A noite de Pentecostes

Ainda durante o mesmo período de maio de 1972, o mestre e o discípulo tiveram outra experiência. Dessa vez, foi no Shivananda Ashram, em Rishikesh, na noite de 27 a 28 de maio, Eles estavam no terraço do *ashram* quando, simultaneamente, experimentaram o que Chaduc chamou de “a noite de Pentecostes” e Abhishiktānanda de “o Upanixade de fogo”. Foi uma experiência tão intensa, que foram incapazes de celebrar a missa no dia seguinte⁴⁷⁹. Abhishiktānanda fala dessa experiência em termos de “fogo”, “luz”, “centelha” e “lampejo”:

Do fogo que eu sou, do fogo, que qualquer um que tenha tido, só o vislumbre de Brahman é. Um fogo que queima – talvez devagar, mas inexoravelmente – todos os nomes e formas de quem chegue perto dele⁴⁸⁰.

Jyotis-sampanna [tudo transformado em luz, fundido na luz] – *tejas-sampanna* [tudo convertido em glória]. Como continuar depois disso? Que leitura pode ser “interessante”? Que companhia pode ser interessante?⁴⁸¹

Foi devido às realizações desse período, que Abhishiktānanda começou a escrever o que ele considerava “correlações” ou “correspondências” nos Upanixades, “que vão além das palavras utilizadas e penetra na carne viva como choques elétricos”⁴⁸². Ele considerava que as “correlações faziam com que as centelhas de experiência (*anubhava*) reluzissem, e somente isso dava satisfação”⁴⁸³.

(4) – O *dīkshā* de Chaduc

Abhishiktānanda invejou a experiência de iniciação (*dīkshā*) de Chaduc⁴⁸⁴ e o fato dele ser capaz de tornar-se independente, como um *sannyāsī*. Ele sentiu que Chaduc alçara vôo: “E o tormento é que ele me deixou, não só fisicamente, mas também porque passou para uma esfera do sagrado que eu não tenho acesso”. Isso sugere que Chaduc teve uma experiên-

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁷⁸ BOULAY. *The Cave in the Heart*, p. 225.

⁴⁷⁹ *Letters*, p. 267; *Diary*, p. 351 (28/5/1972).

⁴⁸⁰ *Diary*, p. 351 (28/5/1972).

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 355 (2/6/1972).

⁴⁸² *Letters*, p. 268 (Carta para O. Bauer-Despeigne, 28/5/1972).

⁴⁸³ *Diary*, p. 351 (28/5/1972).

⁴⁸⁴ *Letters*, p. 303 (Carta para Marie-Thérèse Le Saux, 6/7/1973).

cia que Abhishiktānanda não tinha conseguido. Quanto a isso, ele afirma: “Aquele que vinha depois de mim foi para frente”⁴⁸⁵.

(5) – Ranagal

Somente dez dias depois da iniciação de Chaduc, em julho de 1973, Abhishiktānanda se encontrou com Chaduc por “acaso”, quando visitava um novo eremitério (*kutiya*), em Kaudiyālā, perto de Rishikesh, para onde pretendia se mudar, visto que seu acesso a Gyansu estava se tornando difícil. Ambos, então, fugindo de uma tempestade, abrigaram-se em um pequeno templo shaivista deserto em um local chamado Ranagal. Eles ali permaneceram por três dias, aparentemente sem alimento algum, e passaram por uma experiência tão intensa, que, segundo James Stuart, “só poderia ser chamada de ‘santo arrebatamento’, como no caso dos *keshi* do Rig-Veda”⁴⁸⁶. A experiência que tiveram estava além de qualquer descrição, mas para Chaduc essa noite em Ranagal foi quando realizou a sua vocação para o silêncio. Abhishiktānanda, por sua vez, lembrou Chaduc que o silêncio não era a meta final, mas sim “adotar uma vida normal, sem qualquer manifestação externa, seja de palavra ou de silêncio”⁴⁸⁷.

O mistério da relação *guru*-discípulo chegou a um clímax extraordinário, e foi, nas palavras de Chaduc: “o mistério profundo do Filho que ‘gera’ o Pai, no próprio ato em que é gerado pelo Pai, os dois despertando para o Não-nascido”⁴⁸⁸. Novamente, foi pela experiência de Chaduc que Abhishiktānanda teve a própria experiência.

Mas a intensidade dessa experiência iria afetar a já frágil saúde de Abhishiktānanda. Em 14 de julho, quando ele teve que descer em busca de provisões, aconteceria sua experiência derradeira em Rishikesh.

3. 3. 3 – O Graal: o despertar final

Em 14 de julho de 1973, Abhishiktānanda sofreu um ataque cardíaco à beira da estrada em Rishikesh, quando, atrasado, corria atrás de um ônibus. Ele descreveu essa experiência como uma grande “aventura espiritual”, um “estado além da vida e da morte”, um “despertar”. Abhishiktānanda comparou essa experiência *adváitica* à experiência de descoberta do Santo Graal⁴⁸⁹:

⁴⁸⁵ *Diary*, p. 382 (3/7/1973).

⁴⁸⁶ *Letters*, p. 305.

⁴⁸⁷ BAUMER-DESPEIGNE. *The Spiritual Way of Henri Le Saux*, p. 24.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁸⁹ Segundo a lenda medieval, o Graal é copo ou cálice de que Jesus Cristo se teria servido na última ceia com os discípulos e no qual José de Arimatéia teria recolhido o sangue e a água dimanados das chagas de Jesus na

Depois de alguns dias [após o enfarte] me veio a solução maravilhosa de uma equação: descobri o Graal. E é isso que digo e escrevo a quem possa captar a mensagem. A busca do Graal não é outra coisa, que a busca de Si-mesmo. Busca singular, que é o sentido de todos os mitos e símbolos. É você mesmo que é buscado através de tudo. Nessa busca se vai por todos os lugares, enquanto o Graal está aqui, muito próximo; é necessário apenas abrir os olhos. Trata-se de descobrir o Graal em sua verdade última.⁴⁹⁰

Para Jacques Dupuis, a “solução de uma equação” aqui se relaciona com a conjugação das “duas formas de uma única fé”, do Cristianismo e do Hinduísmo. Apesar de, no texto acima, Abhishiktānanda não explicitar, pode-se concluir que a luz se manifestou no próprio coração da experiência última que o arrastava⁴⁹¹. Sua experiência espiritual foi tão intensa, que seu coração não agüentou.

Friesem observa⁴⁹² que, Abhishiktānanda utilizou o símbolo cristão do Graal para se referir a sua experiência adváitica. “Como Abhishiktānanda utiliza esse símbolo do Graal? Em primeiro lugar ele enfatiza a parte da busca do mito. O despertar é uma busca, uma procura. Isso confirma a compreensão de Abhishiktānanda, após o enfarte, de que o ‘despertar: é algo a ser procurado’”. Em segundo lugar ele afirma explicitamente que a busca do Graal é uma “busca pelo Si-mesmo”.

Essa graça do despertar – de voltar à vida – não é para o meu próprio bem, mas para o dos outros. Está bem claro, ela anuncia a descoberta do Graal, diz às pessoas: *Uthista, purusha*, acorde, oh Purusha! (*Katha Up.* 3.14), descubra o Graal. Olhe, está no âmago de você mesmo, é o próprio “Eu” que você está afirmando em cada momento de sua vida consciente, mesmo nas profundezas de sua consciência, quando você está sonhando ou dormindo.⁴⁹³

Em terceiro lugar, quanto ao Graal, ele obviamente não está se referindo a um objeto material encontrado. Mas sim a um estado de consciência equiparado à experiência do *advaita*. Em quarto lugar, ele enfatiza “olhar dentro do cálice”⁴⁹⁴, ou seja, ir além de todas as noções e conceitos; uma explosão de conceitos:

cruz. Tornou-se objeto de procura real e fonte de inspiração. Veja John FERGUSON. *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the Mystery Religions*. New York: The Seabury Press, 1977, p. 69.

⁴⁹⁰ *Diary*, p. 386 (11/9/1973).

⁴⁹¹ DUPUIS. *Jesu Cristo al encuentro de las religiones*, p. 106

⁴⁹² FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 181-182.

⁴⁹³ *Diary*, p. 386 (11-9-73). O Purusha é o símbolo do mistério de cada ser humano: “Jesus é a maravilhosa epifania do mistério do Homem, do Purusha, o mistério de cada ser humano, como foi o Buda e Ramana e muitos outros. Ele é o mistério do Purusha que está se procurando no cosmos.” *Diary*, p. 367 (2.1.73).

⁴⁹⁴ Segundo o *Quest of the Grail* de Christian de TROYE, olhar dentro do cálice é o clímax da busca de Galahad.

Além disso, se minha mensagem é para ser aceita de verdade, deve estar livre de qualquer “conceito” [...]. O Cristo que eu possa apresentar será simplesmente o EU SOU da profundidade de meu (de todo) coração, que pode se mostrar no Shiva dançarino ou no Krishna amoroso. E o reino é exatamente esta descoberta do “interior” do Graal! (...) O despertar é uma explosão total. Igreja nenhuma irá reconhecer este Cristo ou a si própria depois disso. É precisamente por isto que ninguém gosta do “cogumelo atômico”⁴⁹⁵ !

Em quinto lugar Abhishiktānanda afirma que o Graal não está longe, sua busca é de algo próximo, bem ao alcance. Basta abrir os olhos e vê-lo. Finalmente, Abhishiktānanda relaciona o Graal à experiência de ser, independentemente de qualquer localização ou estado específico. Isso ele explicou ao escrever para sua irmã:

Foi uma experiência espiritual maravilhosa. A descoberta de que o DESPERTAR não tem nada a ver com situação alguma, mesmo as pretensas vida ou morte; a pessoa está desperta e isso é tudo. Enquanto estava ali esperando na beira da calçada, na fronteira dos dois mundos, estava magnificamente calmo, pois EU SOU, não importa em que mundo! Eu encontrei o GRAAL! E este prazo extra de vida – pois é isso o que é – somente pode ser usado para viver e compartilhar esta descoberta⁴⁹⁶.

O simbolismo do Graal também é utilizado por Ken Wilber para se referir ao estado último de experiência não-dual. Ele afirma que: “Para aqueles que querem seguir os místicos até esse nível, é a aventura das aventuras, a busca do Santo Graal, a busca da Pedra Filosofal, o Elixir da Imortalidade”⁴⁹⁷.

Segundo Abhishiktānanda, o enfarte foi causado por uma experiência espiritual de tal intensidade que seu corpo não pôde resistir. Anteriormente ele escreveu que a experiência final do *advaita* implica em um tipo de morte:

A pessoa morre na experiência do infinito [*ananta*]
além do além –
Brahman.
Morte, morte, ao tornar-se Brahman, o TODO,
Brahman *sarvam*.
Sim isso é verdade,
Ser absorto nessa fonte!⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ *Letters*, p. 311 (Carta para Murray Rogers, 4/10/1973).

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 308 (Carta para Marie-Thérèse Le Saux, 9/8/1973); FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 182.

⁴⁹⁷ Ken WILBER. *The Spectrum of Consciousness*. Quest, 1977, p. 296, *Apud* FRIESEN. *Abhishiktānanda's Non-Monistic Advaitic Experience*, p. 185.

⁴⁹⁸ *Diary*, p. 349 (11/5/1972).

Abhishiktānanda descreveu o resultado de sua experiência de quase-morte como sendo a “culminação da intuição que me dominou em janeiro: Tudo, tornou-se claro. Há somente o Despertar. Tudo que é ‘nocional’ – mitos e conceitos – é somente sua expressão”⁴⁹⁹. Ele também a expressou para Marc Chaduc, nos termos do fogo de Shiva:

MARC,
 A coluna de fogo
 Veio para mim
 No meio-dia de sábado
 No bazar em Rishikesh,
 Ainda não compreendo
 Por que não me levou
 Serena alegria,
OM tat sat
*Ekadrishti*⁵⁰⁰
*Ekarshi*⁵⁰¹
 Oh!
 Graça completa
 OM!
 Com meu amor.⁵⁰²

⁴⁹⁹ *Diary*, p. 386. A data de janeiro a que se refere foi quando disse que sabia ser verdadeira a experiência dos Upanixades.

⁵⁰⁰ *Eka-drishti* “visão concentrada em um ponto”.

⁵⁰¹ *Eka-rishi* “único sábio”.

⁵⁰² *Letters*, p. 306.

CONCLUSÃO

Conclui-se, portanto, que a grandeza de Abhishiktānanda consiste nele ter vivido a simbiose de duas grandes tradições, a hindu e a cristã, de forma tão verdadeira que ambas tornaram-se partes dele, sem que fosse capaz de rejeitar alguma delas. Abhishiktānanda encontrou na experiência do *advaita* uma chave de resposta às suas indagações angustiantes. A grande intuição indiana da não-dualidade, apesar de desocultar a idéia de relação, não pretende superar o cristianismo, mas compreendê-lo em profundidade. Daí sua importância na compreensão do diálogo em nível da experiência mística. Pode-se usar, segundo Faustino Teixeira, como exemplo “A imagem gráfica da esfera [...]. Em nível de superfície, as distâncias são imensas, mas à medida que se penetra na profundidade, faculta-se a aproximação. A unidade e o encontro das religiões não ocorre apagando suas diferenças, que são irredutíveis e irrevogáveis, mas mediante o acesso à sua dimensão de profundidade”⁵⁰³.

A experiência da não-dualidade só é possível quando há um “radical esvanecimento de tudo aquilo que não é absoluto: quando a consciência do *Aham* [eu sou] absoluto emerge no vidente, este nela precipita-se”⁵⁰⁴. Portanto, enquanto o conceito do ego não for eliminado, não será possível se perceber a transparência do Absoluto transcendente dentro dos limites de nossa existência relativa.

Só é possível descrever a experiência de Abhishiktānanda ao nível conceitual dos nomes e formas (*nāmarūpas*). Portanto, ele avisa que é mais importante experimentar o *advaita* do que falar sobre ele. “O *advaita* não é uma idéia...ele é!”⁵⁰⁵ Pode-se discutir indefinidamente sobre o *advaita*, pois ele desafia a todas as tentativas de definição conceitual⁵⁰⁶. Mas, a realidade do *advaita* não pode ser escrita de forma alguma, só pode ser expressa e transmitida no fundo do coração do discípulo, pela graça do *guru*⁵⁰⁷.

Se uma árvore é conhecida pelo seu próprio fruto (Lucas 6: 44), o testemunho existencial de Abhishiktānanda requer muito mais atenção e estudo. Sua vida reverbera com honestidade e amor por Cristo. Ninguém pode questionar sua fidelidade à Igreja e a Cristo, quando se considera sua ‘experiência’ como um processo vital de realização. Deixe a árvore

⁵⁰³ TEIXEIRA. *Peregrinos do diálogo*, p. 342.

⁵⁰⁴ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las Religiones*, p. 83. TEIXEIRA. *Peregrinos do diálogo*, p. 343.

⁵⁰⁵ *Letters*, p. 227 (Carta para R. Vachon, 8/3/1970).

⁵⁰⁶ ABHISHIKTĀNANDA. *Meeting Point*, p. 105.

⁵⁰⁷ *Letters*, p. 267 (Carta para O. Baumer-Despeigne, 22/5/1972).

ser conhecida pelos seus frutos⁵⁰⁸. Ao longo dos últimos cinquenta anos, a Igreja na Índia tomou consciência da herança de experiência de Abhishiktānanda na formulação dos *ashrams* e na relação mais transparente com as outras religiões⁵⁰⁹.

Abhishiktānanda abriu um novo ponto de partida, com seu testemunho de vida e, assim, iniciou um novo *élan* no espectro do encontro hindu-cristão, inaugurando a nova premissa do *advaita* em sua pessoa. O seu canal de acesso para a contemplação do Real era trilhar o caminho da presença, na dimensão da profundidade, enquanto purgava o cristianismo de tudo que não era essencial. Seu testemunho de vida tornou-se uma luz (*jyoti*), que pode ainda brilhar nos corações de buscadores da verdade, como ele o foi e ser compreendido na prece e no silêncio.

É possível que para alguns indianistas Abhishiktānanda não tenha perscrutado com profundidade os meandros do pensamento indiano⁵¹⁰. Mas sua sinceridade, sua honestidade e seu desejo intenso de encontrar o Real nas profundezas do *advaita* hindu fizeram com que ele passasse por momentos obscuros nos quais, às vezes, sentiu vacilar sua fé. A prática, aparentemente imprudente, mas indispensável para o diálogo, de pôr entre parênteses suas convicções religiosas (*epoché*) desencadeou nele graves crises. Para alguns a utilidade dessa prática é contestável. Pois, segundo Panikkar, é possível alcançar a experiência do não-cristão à medida que se faz a experiência cristã sem pô-la entre parênteses⁵¹¹.

Após o Vaticano II, Abhishiktānanda tornou-se apóstolo da inculturação. Ele costumava dizer que a semente deve ser plantada no mais fundo possível, para que a planta tenha raízes profundas no solo e um crescimento duradouro e frutífero. Sendo até o fim uma testemunha radical, Abhishiktānanda plantou o Verbo na *caverna* do espírito indiano como ninguém antes ousara fazer. Ele aspirava que esse “Verbo semeado profundamente” brotasse no fundo do “coração” da Índia. Quando a Igreja indiana se ocupar seriamente do diálogo com o Hinduísmo para se encarnar nas profundezas do espírito indiano, ela necessitará de modelos genuínos para o diálogo hindu-cristão. Portanto, Abhishiktānanda ofereceu o modelo da

⁵⁰⁸ Há centros em diferentes partes do mundo realizando estudos avançados sobre Abhishiktānanda. O mais importante deles é o *Abhishiktānanda Society*, Brotherhood House, 7, Court Lane, Delhi. Essa sociedade tem filial em vários países – Austrália, Bélgica etc.

⁵⁰⁹ Os seguintes centros se inspiraram em Abhishiktānanda: Centro Interreligioso Henri Le Saux, Piazza S. Simpliciano 7, 20121, Milano, Itália; Association Henri Le Saux, 5, rue Palatine, 75006, Paris; Em Varzovia há um grupo muito ativo que organiza ‘acampamentos’ de verão para estudo e preces – Peregrinos do oriente e Ocidente – Natolinska 2/37, Warszawa 00568; Em Kerala (Índia) foi fundado um ashram (*Santhi Sadan*, Avolichal, Neriamaangalam P.O 686693, Kerala) pelo Padre Emmanuel Vattakuzhy. Ele afirma que esse centro é inspirado principalmente em Abhishiktānanda. Para mais detalhes sobre o crescente interesse em Abhishiktānanda veja, Abhishiktānanda Society, *Occasional Bulletin* (New Delhi), n. 1-13.

⁵¹⁰ Andre GOZIER, *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*. Paris: Centurion, 1988, p. 38.

⁵¹¹ R. PANIKKAR, *Le dialogue intra-religieux*. Paris: 1985, p. 99-105.

“ponte”; uma ponte que venha unir as duas “margens” de busca religiosa da humanidade. Mais do que uma formulação conceitual, essa “ponte” é o paradigma experimental do auto-despertar, a descoberta do Verbo na “caverna”⁵¹².

⁵¹² KALLIATH. *The Word in the Cave*, p. 405-406.

BIBLIOGRAFIA

I – BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA:

1) Obras de Henri Le Saux (Abhishiktānanda)

a) – Livros e artigos

ABHISHIKTANANDA. *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary of Swami Abhishiktānanda*, editado por Raimundo Panikkar e traduzido para o inglês por David Fleming e James Stuart. Delhi: ISPCK, 1998.

_____. *Guhāntara: au sein du fund*. Publicado apenas alguns trechos, 1953-1954.

_____. *Guhāja (Guhāntara II)*. Não foi publicado.

_____. *Guru and Disciple: An Encounter with Śrī Gñānānanda , a Contemporary Spiritual Master*. Delhi: ISPCK, 1990.

_____. *Hindu Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*. Delhi: ISPCK, 1976.

_____. *In Spirit and Truth: An Essay on Prayer and Life*. Delhi: ISPCK, 1989.

_____. *Intériorité et revelation: essays théologiques*. Sisteron: Présence, 1982.

_____. *Initiation à la spiritualité des Upanishads: Vers l'autre rive*. Sisteron: Présence, 1979.

_____. *La montée au fond du coeur: le journal intime du moine Chrétien-sannyasi hindou 1984-1973*, introdução e anotações de R. Panikkar. Paris: OEIL, 1986.

_____. *Lar rencontre de l'hindouisme et du christianisme*. Paris: Le Seuil, 1966.

_____. *Prayer*. nova edição (traduzida de *Eveil a Soi – Eveil a Dieu*), Delhi: ISPCK, 2001.

_____. *Saccidānanda: a Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCK, 1997.

_____. *Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin) 1895-1957: A Memorial*. Saccidananda Ashram. 1959.

_____. *The Eyes of Light*. Denville, N.J.: Dimensions Books, 1983.

_____. *The Further Shore: Three Essays*. Delhi: ISPCK, 1975.

_____. *The Secret of Arunāchala : a Christian Hermit on Shiva's Holy Mountain*. Delhi: ISPCK, 1997.

_____. *The Mountain of the Lord: Pilgrimage to Gangotri*. London: SPCK. 1974.

_____. *The Further Shore: Three Essays by Abhishiktānanda*. Delhi: ISPCK, 1997.

_____. The Depth-Dimension of Religious Dialogue, in *Vidyajyoti* 45 (1981) 202-221.

LE SAUX, Henri – V. Abhishiktānanda.

LE SAUX, Henri. *Amour et Sagesse*. (texto datilografado não publicado). Arquivos da Abhishiktānanda Society.

_____. *Alle sorgenti del Gange: pellegrinaggio spirituale*. Milano: Cens, 1994.

MONCHANIN, Jules; LE SAUX, Henri. *Eremitas do saccidānanda*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1959.

b) – Correspondência

Family Letters 1928-1948. Fotocópias da coleção de Agnes le Bris.

Letters Spiritual and Theological 1953-1973. Textos datilografados não publicados dos Arquivos de Kergonan.

Letters Spiritual and Theological 1953-1973. Textos datilografados não publicados dos Arquivos de Kergonan.

Abbé Monchanin: Lettres au Père Le Saux, ed. Françoise Jacquin, Paris: Cerf, 1995.

2) – Obras e artigos sobre Henri Le Saux:

ABHISHIKTĀNANDA BIOGRAPHY. Abhishiktānanda Society. Disponível em: <<http://www.Abhishiktānanda.org/biography.htm>>. Acesso em 15 out. 2004.

BAUMER-DESPEIGNE, Odette. The Spiritual Way of Henri Le Saux – Swami Abhishiktānanda. *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, 1993, vol. 48, Oct., p. 20.

BÄUMER, Bettina. Swamiji and the Upanishads. In: VANDANA (ed.). *Swami Abhishiktānanda: The Man and his Message*. Delhi: ISPCK, 2000, p. 52.

BOULAY, Shirley du. *The Cave of the Heart: The Life of Swami Abhishiktānanda*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

CHAPELLIER, Alain; SMEDT, Marc de (ed.), “Christ et Vedānta: L’expérience d’Henri Le Saux en Inde”, na série “Question de”, n. 85, Albin Michel, 1991.

DAVY, Maria-Madeleine, *Henri Le Saux: le passeur entre deux rives*. Paris: Albin Michel, 1997.

FLEMING, David; STUART, James. (trad.) *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948-1973) of Swami Abhishiktānanda*. Delhi: ISPCK, 1998.

FRIESEN, John Glenn. *Abhishiktānanda's Non-monistic Advaitic Experience*. Ph.D. thesis. The University of South Africa, 2001.

_____. *Abhishitananda: An Interview with J. Glenn Friesen*, Disponível em <http://www.innerexplorations.com/ewtext/Friesen.htm>. Acesso em 29 jan. 2006.

GISPERT-SAUCH, G. Exploring the Further Shore. *Vidyajyoti*, Vol. 40, p. 502-506.

GOZIER, Andre. *Le père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme*. Paris: Centurion, 1988.

KALLIATH, Antony. *The Word in the cave: the Experimental Journey of Swami Abhishiktānanda to the Point of Hindu-Christian Meeting*. New Delhi: Intercultural Publications, 1996.

PANIKKAR, Raimon. Lettera ad Abhisiktananda. In: LE SAUX Henri et all. *Alle sorgenti del Gange: pellegrinaggio spirituale*. Milano: Cens, 1994.

_____. A Letter to Abhishiktānanda. *Studies in Formative Spirituality*. Pittsburgh: Duquesne University, 3 (1982), n. 3, 429-451.

SHARMA Aravind. Sankara's Bhakti and Swami Abhishiktānanda's Adult Faith. *Journal of Dharma*, n. 15, 1990, p. 240-244.

SPENCE, Roger Earl. *Interiority in the Works of Abhishiktānanda and Ken Wilber*. Tese (Doutorado) – Graduate Theological Union, 1987.

STUART, J.D.M.. Śrī Ramana Maharshi and Abhishiktānanda, *Vidyajyoti* n. 44, 1980, p.170.

TRAPNELL Judson B. Abhishiktānanda's Contemplative Vocation and Contemporary India. *Vidyajyoti-Journal of Theological Reflection*, v. 67, n.3 (03/2003), p.161- 179.

VANDANA. *Swami Abhishiktānanda: The Man and His Message*. 2.^a ed. Delhi: ISPCK, 2003.

VISVANATHAN, Susan. *An Ethnography of Mysticism: The Narratives of Abhishiktānanda, A French Monk in India*. Delhi: Indian Institute of Advanced Study, 1998.

II – BIBLIOGRAFIA GERAL:

1) – Escrituras

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista, São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, Inc., 1966.

ISĀDY-ASTOTTARASATOPANISAD (108 Upanixades). Mumbai: Tukarama Javajisrestina, 1917.

NIKHILANANDA, Swami. *The Mandukyopanisad: with Gaudapada's Karika and Sankara's Commentary*. Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1972.

PRABHAVANANDA, Swami; MACHESTER, Frederick. *Os Upanishads: sopro vital do eterno*. São Paulo: Pensamento, 1990.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Sri Isopanisad*. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 1981.

SARVANANDA, *Kenopanisad*. Madras: Ramakrishna Math, 1981.

_____. *Mundakopanisad*. Madras: Ramakrishna Math, 1982.

_____. *Taittiriopanisad*. Madras: Ramakrishna Math, 1982.

SASTRI, Ganapati. *Śrī Ramanagītā* (ano da publicação e editor não indicado).

SENART, Émile. *Brhad-Aranyaka-Upanisad*. Paris: Sociéte d'Édition "Lês Belles Lettres", 1967.

SUBRAHMANIAN, N. S. *Encyclopaedia of the Upanisads*. New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1985.

TINÔCO, Carlos Alberto. *As Upanishads*. São Paulo: Ibrasa, 1969.

TYAGISANANDA, Swami. *Svetasvataropanisad*. Madras: Ramakrishna Math, 1971.

VIMALANANDA, Swami. *Mahanarayanapanisad*. Madras: Ramakrishna Math, 1979.

2) – Dicionários e Glossários

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2.^a ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Doctionary*. Oxford: Claredon Press, 1899, reimpressão de 1979.

FERGUSON, John. *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the Mystery Religions*. New York: The Seabury Press, 1977.

3) – Diversos

ACHARUPARAMBIL, Daniel. The Guru in Hindu tradition. *The Living Word*, n. 86, 1980, p. 3-36.

ALEAZ, K.P. The Pionering Contributions of Brahmabandhav Upadhyaya. In: *Christian Thought throught Advaita Vedānta*. Delhi: ISPCCK, 1996.

AMALADOSS, Michael. *Rumo à plenitude: Em busca de uma espiritualidade integral*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

- _____. La double appartenance religieuse. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.) *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l'Atelier, 2000, p. 44-53.
- _____. *Double Religious Belonging and Liminality: An Anthropological Reflection*. Sedos. Disponível em: <http://www.sedos.org/english/amaladoss_8.htm>. Acesso em 15 out. 2004.
- AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Inculturação. In: LATOURELLE, R; FISICHELLA, R. (Dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994.
- _____. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1986.
- BAAGO, K. *Pioneers of Indigenous Christianity*. Madras: VLS, 1969.
- BASHAM, A.L. *The Wonder that was India*. Calcutta: Rupa & Co., 1967.
- BERGEN, Van. Contemporary Christian Experiments in Ashram Life. *Journal of Dharma*. n. 2, 1978, p. 175-194.
- BERGER, Peter. A era do pluralismo religioso. *Valor Econômico*. São Paulo, 3 mai. 2005, p. A-11.
- BÄUMER, Bettina, ed. *Mysticism in Shaivism and Christianity*. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., 1997.
- _____. Swamiji and the Upanishads. In: VANDANA (Org.) *Swami Abhishiktānanda : The Man and his Message*. Delhi: ISPCK, 2000.
- BLEEKER, G.J.; WIDENGREN, G. (ed.). *Historia Religionum: Manual de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1973.
- BLOECHL, Jeffrey, Identité, événement, contexte. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.) *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l'Atelier, 2000, p. 95-108.
- BROCKINGTON, John. *Hinduism and Christianith*. London: The Macmillan Press, 1992.
- BRUNTON, Paul; VENKATARAMIAH, Munagala. *Conscious Immortality: Conversations with Śrī Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1996.
- BOYD, Robin. *Indian Christian Theology*. Madras: C.L.S., 1979.
- CHERUKARAKUNNEL A. Indianization among the St. Thomas Christian of Kerala. *Jeevadhara* n. 4, 1971, p. 360 ff.
- CINTRA, Raimundo, *O lótus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2000.
- COHEN, S.S. *Reflections on Talks with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1990.

- CORNILLE, Catherine. La dynamique de la double appartenance. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.) *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l'Atelier, 2000, p. 109-121.
- CRONIN, Vincent. *A Pearl to India: The Life of Robert De Nobili*. Londres, 1959.
- DANDEKAR, R. N. Hinduismo. In: BLEEKER, G.J.; WIDENGREN, G. (ed.). *Historia Religionum: Manual de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973, p. 273 ff.
- DUPUIS, Jacques. *Jesus Cristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991.
- _____. *O cristianismo e as religiões: Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- _____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. Hindou-chrétien et chrétien-hindou. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.). *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l'Atelier, 2000, p. 54-64.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo II, volume I. São Paulo: Zahar Ed., 1983.
- GEFFRÉ, Claude. Double appartenance et originalité du christianisme. In: GIRA, Dennis; SCHEUER (Org.) *Vivre de Plusieurs religions*. Paris: Lês Éditions de l'Atelier, 2000, p. 122-143.
- _____. A fé na era do pluralismo religioso. In: Faustino Luiz Couto TEIXEIRA (org.). *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 61-74.
- _____. O lugar das religiões no plano da salvação, In: Faustino TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p.116.
- _____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GIRI, Swami Nityananda. Sadguru Sri Gnananada. *Monastic Interreligious Dialogue Bulletin*, n. 64, May 2000. Disponível em: <<http://www.monasticdialog.com/bulletins/64/Sadguru.htm>>. Acesso em 15 out. 2004.
- GOEL, Sita Ram. *Catholic Ashrams: Sannyasins or Swindlers?*. 2. ed. New Delhi: Voice of India, 1994.
- GRIFFITHS, Bede. *Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2000.
- _____. Santa simplicidade: o estilo do sábio. In: Renée WEBER (org.). *Diálogos com cientistas e sábios*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 195-219.

- _____. The One Mystery. *The Tablet*, 9 mar 1974.
- HACKER, Paul. Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism. In: Wilhelm HALBFASS. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995.
- HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe*. Albany: SUNY Press, 1988.
- _____. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- HOLDREGE, Barbara A. *Veda and Torah*. Albany: SUNY Press, 1996.
- INDRA, C. T. *Sadguru Gñānānanda: His Life, Personality and Teachings*. Bombai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979.
- JOSEPH, Jojo, *Oneness with the Spirit: Experience of a Christian and the Advaitic Experience of a Hindu*. OMNI: Journal of Spiritual and Religious Care, Disponível em: <<http://www.omni.omc.ca/archives/000032.html>>. Acesso em 15 out. 2004.
- KNITTER, Paul F. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, 1985.
- LEMAÎTRE, Solange. *Hinduísmo ou Sanatana Dharma*. São Paulo: Flamboyant, 1958.
- MACDONELL, Arthur A. *A History of Sanskrit Literature*. New Delhi: Munshirama Manoharlal, 1972.
- MAHARSHI, Ramana. *The collected Works of Ramana Maharshi*. Ed. Arthur Osborne. New York: Samuel Weiser, 1997.
- _____. *The Teachings of Ramana Maharshi in His Own Words*. Ed. Arthur OSBORNE, London: Rider & Co., 1962.
- _____. *Talks with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1984.
- MALINAR Angelika. Deus, deuses e divindade na tradição hinduísta do Pancaratra. In: *As múltiplas faces do Divino - Revista Concilium* n. 258 – 1995/2, Petrópolis: Vozes, p. 16-25.
- MATTAM, A. *The Indian Church of St. Thomas Christians and Her Missionary Enterprises before the Sixteenth Century*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 1985.
- MONCHANIN, Jules, *Mystique de l'Inde, Mystère Chrétien*. Paris: Fayard, 1974.
- MÜLLER-ORTEGA, Paul E. *The Triadic Heart of Siva*. State University of New York Press, 1989.

MUNDADAN, M. Hindu-Christian Dialogue: Past Twenty Five Years. *Jeevadhara* n.11, 1981, p. 375-394.

_____. Emergence of Catholic Theological Consciosness in India, *St. Thomas Academy for Research Documentation (STAR)*. n. 7, 1985, p. 3-10.

NOSTRA AETATE E GAUDIUM ET SPES. In. *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*, Petrópolis: Vozes, 1989.

OSBORNE, Arthut. *Ramana Maharshi e o caminho do autoconhecimento*. São Paulo: Pensamento, 1973.

OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West: a Discussion of the Nature of Mysticism, focusing on the Similarities and Diferences of its Two Principal Types*. New York: The Macmillan Company, 1970.

_____. *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*. London: Student Christian Movement Press, 1930.

PANIKKAR, R. *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel, 1998.

_____. *The Silence of God: The Answer of the Buddha*. Maryknoll: Orbis, 1989.

_____. *The Unknown Christ of Hinduism*. 2.^a ed. London: Darton, Longman & Tood, 1981.

_____. *The Vedic Experience: Mantramañjari*. London: Darton, Longman & Tood, 1977.

_____. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979.

_____. *Le dialogue intra-religieux*. Paris: 1985.

_____. The Myth of Pluralism: The Tower of Babel: A Meditation on Non-violence. *Cross Currents*, n. 29, 1979, p. 201.

_____. A Letter to Abhishiktananda. *Studies in Formative Spirituality*. Pittsburgh: Duquesne University, 1982, n. 3, p. 429-451.

PODIPARA, Placid. *The Thomas Christians*. Londres, Bombain, 1970.

_____. Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship. *Ostkirchlich Studien*, n. 8, 1959, p. 89-94.

RESNICK, Howard J. For Whom Does Hinduism Speak?. *ISKCON Communications Journal*, v.7, n. 1, Junho 1999, p. 45-53.

RIBEIRO JUNIOR, João. *As Perspectivas do Mito*. São Paulo: Pancast Editorial, 1992.

ROGERS, Murray. Hindu and Christian – A Moment Breaks. *Religion and Society* n. 12, 1965, p. 37.

- SIL, Narasingha Prosad. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove: Susque-hanna University Press, 1997.
- SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Marykroll: Orbis, 1985.
- SCHWÖBEL, Christoph, Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus, em *Revista Concilium*, 289-293, 2001, págs.111-125.
- SHARMA, Chandradhar. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- SIAUVE, Suzanne. *Jules Monchanin: Mystique de l'Inde, mystère Chrétien*. Paris: Fayard, 1974.
- TEIXEIRA, Faustino. Peregrinos do Diálogo. In: MORAES, Alfredo de Oliveira (Org.). *Ração nos trópicos*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2005, p. 331-365.
- _____. Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões: A propósito de um livro (I). *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 80, 1998, p. 57-84.
- _____. Para uma teologia cristão do pluralismo religioso: A propósito de um livro (II). *Perspectiva Teológica*, v. 30, n. 81, 1998, p. 211-250.
- _____. Inculturação da fé e pluralismo religioso. In: TAVARES, Sinivaldo S. (Org.). *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 82-94.
- _____. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p.116.
- _____. (org.) *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- TILLICH, Paul. The Significance of the History of Religions for Systematic Theologian. In: *Future of Religions*. New York: Harper & Row, 1966.
- THOLENS, Cornelius J. A. *Incontro di um mōnaco tra Oriente e Occidente*. Milano: Ancora.
- TRAPNEL, Judson B. Abhishiktananda's Contemplative Vocation and Contemporary India *Vidyajyoti - Journal of Theological Reflection*, v. 67, n. 3 (03/ 2003), p.5-24.
- TURNER, Victor W. *O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Process, Performance and Pilgrimage*. New Delhi: Concept, 1979.
- VANDANA. *Gurus, Ashrams and Christians*. Madras: CLS, 1980.
- VIGNE, Jacques. *Give me a Word of Life: Language and beyond in the Christian Master-Disciple Relationship*. Disponível em: <<http://www.anandamayi.org/devotees/jv/english/jve2.htm>> Acesso em 15 out. 2004.

VISVANATHAN, Susan. Reconstructions of the past among the Syrian Christians of Kerala. *Contributions to Indian Sociology, New Series*, 20, 1986.

WILBER, Ken. *The Spectrum of Consciousness*. Quest, 1977.

_____. *One Taste*. Boston: Shambala, 1999.

WULFF, David M. *Psychology of Religion: Classical and Contemporary Views*, New York: Wiley, 1991.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.