



Modernidade e religião (e política) na proposta de filosofia transformativa de Sri Aurobindo

Modernity and religion (and politics) in Sri Aurobindo's proposal of transformative philosophy

Daniel Faria Ribeiro¹

Resumo: A proposta do artigo é abordar o pensamento do filósofo indiano Aurobindo Ghose (1872-1950), mais conhecido como Sri Aurobindo, como uma possível referência aos estudos de religião em uma perspectiva pós-colonial. O objetivo principal será analisar o modo como Sri Aurobindo pensava a religião – em termos de filosofia e de práxis – enquanto uma plataforma de resistência e diálogo no contexto de colonialidades do mundo moderno. Para tanto, recorre-se ao aporte teórico de alguns cientistas políticos e/ou sociais, entre eles Ashis Nandy (2015), Partha Chatterjee (1993) e Dipesh Chakrabarty (1995), buscando compreender a concepção de “espiritualidade”, projetada pelo filósofo, enquanto um domínio imaginado abarcando os binômios de razão/religião e tradição/modernidade.

Palavras-chave: Sri Aurobindo, estudos pós-coloniais, domínio do espiritual, modernidade.

Abstract: The paper aims at looking into the life and thought of the Indian philosopher Aurobindo Ghose (1872-1950), better known as Sri Aurobindo, as a suitable reference to the studies of religion in a postcolonial perspective. The main purpose is to analyse in which sense Sri Aurobindo realized religion – in terms of philosophy and praxis – as a platform of resistance and dialogue in the modern context of coloniality. To this end, we resort to the theoretical contribution of a few political and/or social scientists, such as Ashis Nandy (2015), Partha Chatterjee (1993) and Dipesh Chakrabarty (1995), in order to better understand the concept of “spirituality”, designed by the philosopher, as an imagined domain encompassing the pairing of reason/religion and tradition/modernity.

Keywords: Sri Aurobindo, postcolonial studies, spiritual domain, modernity.

¹ Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Bacharel em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Email: danielribeiro1710@gmail.com



Introdução

O artigo se propõe a abordar o pensamento do filósofo indiano Aurobindo Ghose (1872-1950), mais conhecido como Sri Aurobindo, enquanto uma possível referência aos estudos de religião em uma perspectiva pós-colonial. A partir disso, o objetivo principal será analisar o modo como Sri Aurobindo contribuiu para pensar a religião – em termos de filosofia e de práxis – enquanto uma plataforma de resistência e diálogo em um contexto moderno de dominação colonial, processada em termos de diferentes colonialidades e suas imbricações, abrangendo das relações de poder às possibilidades do saber.

Tal linguagem de resistência foi gestada, vale frisar, no âmago de uma vida exemplarmente ativa, na tessitura concreta de intervenções sociais e culturais sensivelmente díspares, por alguém que, em termos aparentemente paradoxais, se definia como um “idealista até a medula” (AUROBINDO, 2006, p. 258). É o que também salienta A.B. Purani (2006), discípulo próximo e biógrafo de Sri Aurobindo, em uma evocativa passagem que sintetiza a composição multifacetada do caminho de reflexão e de embates do filósofo indiano: “a base de seu ideal de vida divina, como resultado de uma completa transformação da natureza humana, foi derivada da experiência sólida adquirida em meio a uma turbulenta atividade política” (PURANI, 2006, p. 102, tradução nossa).

Cabe aqui expor um roteiro extremamente conciso da vida de Sri Aurobindo²: nascido no estado de Bengala, no norte da Índia, em 1872, embarcaria para a Inglaterra quando ainda criança, como parte do projeto do pai para que o filho adquirisse um modelo de educação estritamente britânico. De fato, lá ganharia destaque quando, atravessando os anos de adolescência, teria um relativo reconhecimento pela proficiência nos estudos tanto dos clássicos da literatura europeia, quanto no domínio de línguas como o francês, o grego e o latim, entre outras. Tal mérito ficaria eclipsado, no

² Apresento uma análise mais minuciosa da vida e da filosofia de Sri Aurobindo em minha dissertação de Mestrado intitulada “‘O Uno que é Múltiplo’: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upanishads” (2022).



entanto, pelas condições salientes de penúria econômica e alienação social, bem como pelo recebimento das primeiras notícias de violência colonial perpetrada pelo império britânico no país de origem e, em contrapartida, das incipientes tentativas de organização de resistência política no estado de Bengala (RIBEIRO, 2022).

Quando retornou à Índia no ano de 1893, Aurobindo galgaria seu caminho para se tornar um dos principais líderes do movimento nacionalista, já em meados da primeira década do século 20, e cujo epicentro era justamente a cidade de Kolkata (Calcutá), capital do império britânico na Índia. A confluência de diferentes linhas de ação, que iam desde o fomento do ideário de independência (*svarāj*) da Índia, por meio de publicações em periódicos e de divulgação em reuniões públicas, à atuação direta no Congresso Indiano, e a organização, como mentor, da associação de jovens revolucionários, culminaria em sua prisão em 1908, sob a acusação de sedição contra o império.

Com a sua absolvição após um longo e sofrido processo, ainda retomaria a luta política, porém agora sensivelmente modificada não só pelas circunstâncias externas, com o fervor nacionalista, ao menos em Bengala, temporariamente solapado, mas também por motivações internas, calcadas pela necessidade de revisão de estratégias a encaminhar seu próprio ideal. É assim que partiria rumo a Puducherry (Pondicherry), no sul da Índia, na época principal enclave francês no território indiano, abandonando, de vez, qualquer atuação política mais convencional, e tornando-se, até o final de sua vida, uma das clássicas referências de filosofia “espiritual” – ao lado de nomes como Swami Vivekananda e Rabindranath Tagore – da história contemporânea da Índia (RIBEIRO, 2022).

Proponho que um modo de compreender e interpretar as diferentes *personae* de Sri Aurobindo, do adepto revolucionário ao filósofo transformacional, constituídas tanto em linhas diacrônicas quanto sincrônicas³, é enxergá-las como estratégias de enfrentamento aos desafios constituídos a partir de essencializações binárias cultivadas

3 O próprio Sri Aurobindo explanaria sobre o sentido ambivalente de (des)continuidade entre as duas *personae* mencionadas, na ocasião de mais um convite para reassumir a atuação política na Índia sob domínio inglês: “Não sou mais um político, mas iniciei, em termos definitivos, um outro tipo de trabalho, de base espiritual, um trabalho de reconstrução espiritual, social, cultural e econômica de um tipo quase revolucionário” (AUROBINDO, 2006, p. 258, tradução nossa).



no bojo da colonialidade, tais como as de tradição/modernidade, essência/aparência, razão/religião, ocidente/oriente. E, assim, suscitar a possibilidade de seu diálogo com outras perspectivas pós-coloniais, à luz, principalmente, da revitalização contínua de tradições.

Estratégias essas que podem se traduzir em experiencialidade emancipadora, que é, de acordo com o cientista político e psicanalista Ashis Nandy (2015), a própria possibilidade de deslocamento dessas divisões amparadas pela “poderosa ideologia da modernidade” (NANDY, 2015, p. 47). E que envolvem, tendo em Sri Aurobindo um possível exemplo, uma ludicidade própria que se consubstancia tanto pela incorporação do “outro” quanto pela pauta contra-hegemônica do desafio: “a rejeição absoluta do Ocidente [seria] também a rejeição da configuração básica das tradições da Índia; apesar de que, paradoxalmente, a aceitação dessa configuração pode envolver uma rejeição qualificada do Ocidente” (NANDY, 2015, p. 39).

1. A modernidade como desafio e o “domínio do espiritual”

Cerca de um mês após a absolvição e de sua saída da prisão de Alipore, no norte de Kolkata, Sri Aurobindo lançaria, como principal autor e editor, um periódico semanal chamado *Karmayogin*, escrito em língua inglesa. Colunas e artigos envolvendo questões políticas correntes dividiriam o espaço com textos sobre temáticas culturais e filosóficas, assim como traduções de textos fundacionais em sânscrito, de textos em *bengali*, etc.

Sua obstinada oposição à presença colonialista dos ingleses, no entanto, se manteve constante, a ponto de angariar, na mesma época, a distinta alcunha de “homem mais perigoso da Índia” por representantes do *raj* britânico (RIBEIRO, 2022). Nesse momento, uma parcela importante dos líderes do movimento nacionalista em torno de Kolkata se encontrava presa ou exilada, e as principais associações (*samiti*) de atividade sociopolítica, criadas, sobretudo, em resposta à política de Partição do estado de Bengala em 1905, tinham sido, em sua maior parte, desmanteladas pelo governo colonial (AUROBINDO, 1997b).

É digno de nota, entretanto, que Sri Aurobindo enxergasse no contexto da Partição – cuja principal motivação, pelos colonizadores, seria justamente contribuir



para o enfraquecimento da insurgência nacionalista – a oportunidade de se alinhar religião e política como as máximas expressões vitais da “existência nacional”. Em suas palavras, de modo sucinto, “a irrupção de sentimento antieuropeu que se seguiu à Partição deu a necessária oportunidade” (AUROBINDO, 1997b, p. 63, tradução nossa).

A segunda edição do *Karmayogin*, por exemplo, é significativamente ilustrativa da diversidade temática referente às duas expressões vitais supracitadas, bem como das relações entre a Índia e o “Ocidente”. Nela constam nada menos do que a tradução de um texto dos *Upaniṣads*, e uma defesa em respeito à necessária dissolução de um certo hermetismo quanto à filosofia e práxis do *Yoga*, podendo levar à sua potencial contribuição para outros centros culturais (décadas antes de sua expansão para fora da Índia acontecer, ou, ao menos, de um *reductio* de sua filosofia).

Ademais, há apontamentos e notas que parecem demonstrar um vislumbre da incipiente reconfiguração do mundo contemporâneo do início do século 20, marcada, como salienta Pankaj Mishra (2012), pela insurgência de nações asiáticas, letárgicas, até então, diante do domínio europeu (e a correlata preocupação, sustentada por alguns de seus mais expressivos intelectuais, de que seus países encontrassem seu próprio caminho para a modernidade). Entre comentários sobre a circulação da mensagem do *Vedānta*⁴ em círculos orientalistas de Londres, e o temor da Inglaterra em perder seu posto de maior potência imperial do mundo face ao surgimento de novos protagonismos, Aurobindo Ghose também sinalizaria para os prementes sinais de desgaste do liberalismo europeu que, se possuía parte de sua fundamentação nos princípios valorosos da Revolução de 1789, sua posterior condução ilusória e egotística só viria a engendrar, como efeito perverso, crises políticas cada vez mais graves, assim como novos tipos de classe aristocrática (AUROBINDO, 1997b).

Destarte, nosso pensador postulava na mesma edição que “nenhum despertar nacional é significativamente vital e persistente quando se confina somente em um campo”; acrescentaria, por outro lado, que “se é imitativo, importado, artificial, então,

4 *Vedānta* (lit. “parte final dos *Vedas*”) é umas das escolas clássicas de filosofia indiana, designativa tanto dos textos upaniṣádicos, em sua natureza fundante de conhecimento soteriológico, quanto de suas diversas correntes hermenêuticas posteriores. Em relação ao contexto que o presente artigo trata, o potencial hermenêutico do *Vedānta* seria sobremodo matizado por diversos pensadores indianos, com o intuito de abarcar as questões sociais prementes de tal contexto (RIBEIRO, 2022).



qualquer sucesso temporário que se possa ter, a nação se orienta para a própria esterilização e morte” (AUROBINDO, 1997b, p. 61, tradução nossa). Identificava, entretanto, nas mais diversas regionalidades, dentro e fora de Bengala, de impulsão criativa nos diferentes campos das artes, literatura e – principalmente – de expressões religiosas, podendo ser revitalizadas, direta ou indiretamente, por pautas políticas ou influências externas, a justa expressão desse “despertar nacional”. Noção que, penso, remete à ideia de “realidades pós-coloniais”, a qual sugere, nas palavras de Dilip Loundo (2016), “uma conexão peculiar entre imposição colonial e resistência local” (LOUNDO, 2016, p. 248, tradução nossa).

Ou seja, filosoficamente falando, estratégias que passariam ao largo da moral passional, estritamente política, daquela forma de agenciamento nacionalista calcada em estereótipos antinômicos – mormente, no contexto em questão, a que se refere à definição do que seria um autêntico “oriental” como a antípoda de um autêntico “ocidental” (NANDY, 2015) – e incapaz, por conseguinte, de enxergar nas categorias ideológicas o seu real sentido, isto é, como possíveis modos de ser, ou aspectos de fluidez identitária de uma mesma vida (CHATTERJEE, 1993; NANDY, 2015).

Sri Aurobindo, contudo – ao menos até a época da publicação de *Karmayogin* – como um indiano que sempre teve de lidar, desde a tenra idade, com o sofrimento patente às arbitrariedades do imperialismo, detinha, de modo inequívoco, o anseio de articular projetos emancipadores que, não somente invocariam a propositiva de uma “dialética revolucionária” (GANGULY, 2018), mas que se projetava, tomando mais uma vez as observações de Ashis Nandy (2015, p. 48), pela quebra dos “códigos tanto do materialismo quanto do espiritualismo da Índia... [quando] ambos mostram que compartilham das mesmas questões ou questões complementares”.

Assim, buscando matizar uma simultânea contiguidade e diferença com o nacionalismo moderno, do tipo europeu, Sri Aurobindo discorria que

o espírito indiano ainda não conquistou o campo total de sua política na atualidade, mas já se encontra, aí, vitorioso em sentimento; o resto é questão de tempo, e tudo que, neste momento, está acontecendo em política, contribui para preparar sua expressão potente e verdadeira. O futuro está agora assegurado. Religião e política, as duas mais vitais e efetivas expressões do ser da nação, já foram nacionalizadas, e o restante seguirá em seu devido curso. As exigências de nossa vida religiosa e política são agora forças reais e vitais e são elas que



reconstruirão nossa sociedade, recriando e remodelando nossa vida industrial e comercial e fundando uma nova e vitoriosa arte, literatura, ciência e filosofia que serão não europeias, mas indianas. (AUROBINDO, 1997b, p. 63-64, tradução nossa)⁵.

Evidencia-se, a princípio, que o conceito de “religião” em jogo em tal passagem não remonta, como um primeiro nível de compreensão, a um ideal especulativo, ou de natureza sumariamente ontológica, mas teria uma dimensão essencialmente ativa e coparticipativa à realidade histórica, algo que condiria com a noção de *práxis*, mas, como bem aponta Keya Ganguly (2018), estaria ainda mais condizente com a ideia nativa de *sādhana*, ou seja, um conceito em sânscrito relativo à noção de meios adequados a contextos, conquanto a buscar um ideal basilar.

Sri Aurobindo, por sua vez, referia-se sobremodo ao conceito de *dharma* para operacionalizar uma perspectiva proativa e ética de religião, compondo o escopo de esclarecimento e aperfeiçoamento da experiência cotidiana em que “deve ser aplicado não somente à vida, mas à totalidade da vida; seu espírito há de entrar e moldar nossa sociedade, nossas políticas, nossa literatura, nossa ciência, nossa personalidade individual, afeições e aspirações” (AUROBINDO, 1997b, p. 24, tradução nossa).

O *karmayogin*, por conseguinte, seria o sujeito no coração desse *dharma*, e que já veio a superar o “erro de pensar que as dimensões da religião estariam acima dos embates deste mundo” (AUROBINDO, 1998, p. 12, tradução nossa). Aplicando contextualmente a textualidade do *Bhagavad Gītā*, Sri Aurobindo conceberia o *karmayogin* – sujeito de ação desinteressada, mas revolucionária – como aquele que “embora elimine o mundo inteiro, ainda assim não o elimina e permanece liberto” (AUROBINDO, 1998, p. 12, tradução nossa). O que lhe permitia pensar a soberania nacional (*svāraj*) e a liberdade do espírito como duas faces de um mesmo ideal.

Revela-se a necessidade, entretantes, de uma observação mais detida sobre tal modo de confluir política e sensibilidade religiosa, saliente no discurso de Aurobindo Ghose ora em questão. Para tanto, remeto-me ao referencial artigo do historiador Dipesh

⁵ Sri Aurobindo defendia a necessidade precípua de desenvolvimento comercial e industrial da Índia como parte integrante da luta pela independência, ainda que fosse preciso recorrer a um certo grau de inspiração instrumental do modo de desenvolvimento realizado no país colonizador (AUROBINDO, 2006).



Chakrabarty (1995), intitulado *“Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of ‘Subaltern Studies’”*. Pois acredito que sua reflexão crítica contribua no desenvolvimento do principal objetivo do presente trabalho, ou seja, expor aspectos do pensamento de Sri Aurobindo que concebiam a “religião” como uma plataforma revisitada de significado e diálogo, e, por conseguinte, servindo como uma possibilidade de contraponto às reificações dicotômicas que embasam o discurso da modernidade, ao menos em sua vertente hegemônica.

É interessante logo notar que o próprio Chakrabarty (1995) refere-se a um acontecimento da vida de Sri Aurobindo que se situa no contexto ora analisado, mais conhecido como “discurso de Uttarpara”, uma de suas falas públicas realizadas semanas após ter deixado a prisão, em que o então proeminente líder nacionalista teria supostamente canalizado a pauta política do momento com o objetivo de arregimentar uma moralidade religiosa, a partir de traços doutrinários e imagéticos especificamente associados ao que se convencionou denominar de Hinduísmo. Chakrabarty (1995) menciona certa corrente crítica dos estudos sociais no subcontinente indiano que faz alusão a tal discurso de Aurobindo como um exemplo perigoso da confluência desmedida entre religião e política, uma vez que poderia suscitar sensibilidades e perspectivas ideológicas semelhantes àquelas que gerariam os fascismos e extremismos de direita ao longo do século 20.

Ainda segundo Chakrabarty (1995), tomando como exemplo a abordagem de um destacado estudioso marxista da Índia sobre o assunto, seria perfeitamente salutar fazer jus ao elemento “religioso” em contexto indiano, quando tal elemento, não obstante, fosse tão somente empregado como um meio para se chegar a um fim político, haja vista que foi um traço onipresente dos diversos movimentos nacionalistas originados, principalmente, no estado de Bengala. O limite seria extrapolado, contudo, quando a “religião” é tida como um objetivo em si mesmo, tal como supostamente depreendido do discurso de Sri Aurobindo.

Ora, para Chakrabarty (1995), em suma, o que se subsume a tal preocupação seria a própria tentativa de reproduzir, de modo consciente ou não, aquelas mesmas essencializações binárias que viriam a ser consolidadas pelo racionalismo europeu, alçado à ideologia excelsa a partir do Iluminismo (a despeito do fato que tal



racionalismo e, por extensão, a modernidade europeia, seria aí uma espécie de “superestrutura” do movimento de acumulação de capital por seus estados-nações, e que só foi possível com o colonialismo). Ou seja, na visão de uma específica vertente historiográfica e dos estudos sociais, seria como se qualquer apontamento crítico aos limites de tal racionalidade incorresse automaticamente no risco de engendrar obscurantismos de pensamento.

No mínimo, em países como a Índia e outros do Sul Global, o tão aludido conflito entre razão e religião, tradição e modernidade, idealismo e realismo, etc., se reproduziriam apenas como... farsa. Enquanto reconhecendo a devida relevância da historiografia marxista na defesa pela assimilação adequada de direitos por sociedades pós-coloniais perante a sua irrevogável inserção na modernidade, Chakrabarty (1995) também defende o caráter imperioso do ato de construção de teorias mais pertinentes no trato daqueles elementos – como “poesia, religião, misticismo” – que possam devidamente enriquecer sensibilidades políticas (ainda que tivessem como único objetivo o ato de se contrapor às apropriações nefastas, desses mesmos elementos, por movimentos ultrarreacionários):

Nossas culturas são ricas nesses elementos. Gandhi, Tagore, e um conjunto de outros nacionalistas têm demonstrado, pela força de seus exemplos, que tremendas energias criativas esses elementos podem nos desencadear quando mobilizados para o propósito de constituir novas formas de vida. Seria triste se cedêssemos esta inteira tradição para extremistas hindus, devido ao medo que nosso ‘romantismo’ possa vir a ser igual ao que os europeus produziram sob esse mesmo nome em sua história (CHAKRABARTY, 1995, p. 758, tradução nossa).

Enfim, o agora histórico e controverso “discurso de Uttarpara” de Sri Aurobindo só é devidamente compreendido à luz da radicalização de luta contra o imperialismo britânico, ou seja, sua sensibilidade religiosa aplicada como um *sādhana*, i.e., uma linguagem indutiva de movimentos de resistência exigidos perante tal situação, muito embora já compusesse, de modo seminal, elementos de um projeto muito mais amplo que a pauta nacionalista (RIBEIRO, 2022). Escrevendo alguns anos após o evento em questão, o filósofo seria categórico quanto ao fato de que sua concepção de espiritualidade se desvinculava de qualquer tentativa de confinar o âmbito cultural e



político da existência nacional aos dogmas e traços doutrinários de uma religião em particular; algo que, segundo ele, seria ainda mais impensado “em um país pleno das mais diversas perspectivas religiosas e abrigando as três distintas formas gerais – Hinduísmo, Islamismo e Cristianismo – para não falar de suas inúmeras formas particulares” (AUROBINDO, 1997a, p. 33, tradução nossa).

Assim sendo, torna-se saliente, até aqui, que o modo como Sri Aurobindo compreendeu e aplicou a sua proposta de nacionalismo é possivelmente dialogável com a concepção de um *domínio do espiritual*, tal como articulada pelo cientista político Partha Chatterjee (1993), com o objetivo de assinalar o elemento de originalidade dos nacionalismos *imaginados* no contexto indiano – uma vez que não se restringiriam a práticas políticas convencionais – a exemplo de uma das principais referências de metafísica política no projeto de Sri Aurobindo, vinda do filósofo e líder religioso, também nascido em Kolkata, Swami Vivekananda (1863-1902) (LOUNDO, 2022).

Segundo Chatterjee (1993), o “espiritual”, nesse contexto, designaria uma espécie de plataforma de soberania criativa perante o jugo colonial, nos moldes do que se acometeu sobre a Ásia e a África. Permitindo, assim, que sujeitos e comunidades detivessem a agência de seus modos de cultura, incluindo aí a concepção mesma de nação.

Ademais, Chatterjee (1993) enfatiza que essa soberania é sobremodo dinamizada pela distinção entre o “espiritual” e o “material”, ou o domínio do “interior” e do “exterior”, o que elude o próprio modo padrão de dinamização do estado-nação moderno, baseado, essencialmente, na distinção jurídica e social entre o “público” e o “privado”. Desse modo, teria sido possível gestar nacionalismos capazes de “instaurar seu projeto mais criativo e historicamente significativo: modelar uma cultura ‘moderna’ nacional que não é, entretanto, ocidental” (CHATTERJEE, 1993, p. 6, tradução nossa).

Vale destacar, todavia, que o *domínio do espiritual*, enquanto plataforma imaginada, não é algo imutável e alheio às vicissitudes de espaço-tempo (CHATTERJEE, 1993). Com efeito, Sri Aurobindo continuamente revisitaria a sua concepção desse domínio, reflexo das próprias mudanças e adequações de seu projeto. Aliás, é possível dizer que a necessidade de aperfeiçoamento do discurso sobre o “espiritual”, de maneira que se tornasse, por sua vez, o mais vital e conducente ao



enfrentamento das questões da existência – sem que, contudo, fosse uma solução simplificada ou meramente condicionada aos desafios impostos pela modernidade ocidental – foi a razão fundante de sua filosofia.

2. “Religião” como plataforma de soberania: resistência e assimilação

Sri Aurobindo argumentaria retrospectivamente, em diferentes ocasiões, que a retirada da vida política convencional para a experimentação mais focada em conhecimento e práxis espiritual no âmago da formação de um *saṅga*, ou seja, de uma comunidade de adeptos reunidos em torno de um ideal, tão logo se mudara para Puducherry, tinha se tornado um movimento imprescindível ao seu *sādhana*, de modo a melhor sistematizar uma base de conhecimento de dimensões tanto ontológicas quanto epistemológicas. Pois a própria atividade política no cerne do movimento nacionalista, mormente em sua vertente revolucionária, carecia de uma base gnosiológica de filosofia transformativa (AUROBINDO, 1998, 2006; RIBEIRO, 2022). Para Aurobindo, entretanto, seria uma questão de mais ou menos tempo que a Índia se libertasse da dominação colonial: o próprio fomento do ideário de libertação nacional, disseminado por ele e por toda uma geração de nacionalistas, se tornara um caminho irrevogável.

É possível dizer, não obstante, que o *saṅga* sob a liderança de Sri Aurobindo, em seu aspecto salutar de ambientação comunitária, teve parte de sua significação como um “componente essencial de identidade cultural” (CHATTERJEE, 1993, p. 6, tradução nossa), hábil em garantir, por sua vez, um território “interior” de experiencialidade que se salvaguardasse da dominação colonial. Logo, é no mínimo sintomático o fato de que o governo em Bengala procurasse manter uma vigília regular da comunidade ao longo de quase duas décadas desde a sua fundação, haja vista o poder de inspiração que o ex-líder nacionalista, agora tido como um *yogin* realizado por muitos de seus compatriotas (PURANI, 2006), ainda poderia exercer: investigação sobre visitantes, interceptações de cartas, e até agentes infiltrados na comunidade em torno de Sri Aurobindo, seriam alguns dos recursos adotados pelos representantes do *raj* britânico.

É nesse ambiente que Sri Aurobindo realizaria um dos aspectos essenciais do seu projeto de cunho filosófico, o qual, se fazia recurso a semelhantes meios de expressão adotados na luta nacionalista nos anos em Kolkata, redirecionava-se significativamente



para outras dimensões da colonialidade no cerne do mundo moderno, a saber, aquela referente à noção de superioridade epistêmica do racionalismo europeu (PIZA & PANSARELLI, 2012). Colonialidade calcada, vale ressaltar, naquelas mesmas essencializações binárias envolvendo, à guisa de exemplo, os significados de razão e religião, ou de tradição e modernidade, e que, quando tomadas como uma única forma exequível de racionalidade, se reproduziriam em outros centros, invariavelmente, como “traduções inadequadas” (CHAKRABARTY, 1995).

Outrossim, o filósofo de Puducherry se esmeraria em denunciar, a partir de então, e de modo recorrente, a visão reificadora sobre “espiritualidade indiana” no bojo do discurso orientalista, a qual ele via subsumida, por sua vez, à lógica imperial de dominação, interessada em realçar “uma mentalidade abstrata, metafísica, religiosa, sobrepujada pelo senso do infinito, inapta para a vida... isto, eles dizem, é Índia” (AUROBINDO, 1997a, p. 5, tradução nossa).

Expondo suas ideias no periódico *Arya*⁶, escrito em língua inglesa e publicado mensalmente entre 1914 e 1921, Sri Aurobindo viria a sistematizar o seu projeto de filosofia transformativa, baseado, em linhas gerais, na análise interpretativa da tradição védica e de suas textualidades fundantes, à luz, no entanto, de sua aplicabilidade às questões centrais de sua contemporaneidade (RIBEIRO, 2022). Tal proposta, contudo, pressupunha desconstruções argumentativas de traços desta forma mais difusa de colonialidade, como a formulação de uma concepção revisitada de “espiritualidade”, conquanto tributária de uma compreensão imersiva das tradições indianas, e, até mesmo, um fazer sentido da modernidade europeia como condição para a formulação de uma modernidade própria:

Assim, às vezes somos questionados sobre o que, na realidade, queremos dizer por espiritualidade na arte e na poesia, ou na vida social e política – uma confissão de ignorância estranha o suficiente vinda de qualquer boca indiana a esta altura de nossa história nacional –, ou como a arte e a poesia seriam melhores se incorporassem o que recentemente escutei sendo descrito como um ‘sotaque de

6 A palavra *ārya*, originária do sânscrito ou do pársi, tem os sentidos de “excelência” e maestria”. É desse modo que Sri Aurobindo a aplica, referente ao esforço ou à qualidade de realização espiritual. Tal sentido da palavra desvincula-se, portanto, tanto de teorias historicistas e/ou orientalistas sobre uma suposta imigração de povos “do norte” ao subcontinente indiano, quanto de seu uso por ideologias fascistas do século 20 (RIBEIRO, 2022).



espiritualidade’, e como os problemas práticos da sociedade ou da política seriam beneficiados por esse elemento. Temos aqui, de fato, um eco da ideia europeia, agora já de longa data, que religião e espiritualidade de um lado, e atividade intelectual e vida prática de outro, são coisas inteiramente diferentes e devem ser buscadas por linhas totalmente separadas e de acordo com princípios inteiramente distintos. Novamente podemos nos deparar com a suspeita de que, preservando a Índia dessa regra de ouro, estaríamos direcionando-a para algum princípio obscurantista reacionário, de religiosidade mística e irracional, e desviando-a dos caminhos da razão e da modernidade que ela deve seguir, se quiser ser uma nação eficiente e organizada e capaz de sobreviver aos choques com o mundo moderno. Devemos, portanto, esclarecer o que queremos dizer com uma renascença governada pelo princípio de espiritualidade. (AUROBINDO, 1997a, p. 32, tradução nossa).

Antes de expor a explanação de Sri Aurobindo quanto ao significado de “uma renascença governada pelo princípio da espiritualidade”, cabe um breve comentário sobre a aplicação que o filósofo indiano faz da língua inglesa, na qualidade de um potencial “recurso pós-colonial”, ou a situação em que “a língua do colonizador pode se tornar, de fato, um instrumento efetivo de resistência cultural nas mãos do colonizado” (LOUNDO, 2016, p. 250, tradução nossa). Sri Aurobindo admitia a potencialidade de sua situação, como um indiano criado e educado na Inglaterra. Tal *locus* permitia-lhe, com efeito, apontar para um certo “provincialismo” da mentalidade “moderna” europeia, onde “tudo é estúpido quando não é explicável por [sua] sabedoria e ciência” (AUROBINDO, 2001, p. 165, tradução nossa). Citaria, como exemplo, os estudos e traduções realizados pelo orientalista Max Müller (1823-1900) aos textos indianos clássicos, quando este pretendia identificar seus elementos não-rationais (AUROBINDO, 2001).

Mas não apenas isso: também dava-lhe ensejo de propor traduções e textos autorais sobre espiritualidade que compusessem um discurso contra-hegemônico, não somente no sentido de conceber uma teoria mais sólida da perspectiva indiana, “universalizando-a” no sentido de sua perpétua adequação a contextos, e, como contraponto, rompendo com estereótipos (GOHN, 1994; NANDY, 2015; RIBEIRO, 2022); mas ao reivindicar o domínio do espiritual como uma plataforma de assimilação e diálogo, como a própria processualidade de um projeto filosófico-soteriológico mais amplo.



Todavia, vale ressaltar, Sri Aurobindo detinha plena consciência da complexidade de tal projeto, a começar pela dificuldade envolvida na apropriação da palavra “religião” (*religion*) como significante para se traduzir algo correspondente em contexto indiano: “a palavra é inglesa, sugere muitas coisas externas tais como crenças, ritos, devoção externa; não há um equivalente indiano” (AUROBINDO, 1997a, p. 39, tradução nossa).

Por vezes, em muitos de seus escritos publicados no periódico lançado em Puducherry, ele intercalava o uso dos termos “religião” e “espiritualidade” para descrever uma mesma dimensão reflexiva de realização soteriológica, abarcando aspectos tanto ontológicos quanto epistemológicos; por outras, parecia distingui-los a dois níveis diferentes do mesmo domínio, o primeiro remetendo à sua externalidade, composta de imagéticas, mitologias, cerimônias e códigos morais (podendo aí se converter ou em um instrumento pedagógico do próprio encaminhamento soteriológico, ou na mera reprodução de costumes sociais por força do hábito); e o segundo à sua realização última, de despertar para o Real, e a consequente reorientação perceptiva sobre os diferentes aspectos da vida (RIBEIRO, 2022).

O filósofo propõe então uma interpretação histórica da espiritualidade indiana, publicada serialmente sob o título “A Renascença na Índia” (*The Renaissance in India*). É digno de nota que, ao fazer recurso do termo “renascença”, concepção tão emblemática do historicismo moderno na Europa, Sri Aurobindo se colocava como tributário de um tópos nacionalista saliente de certa intelectualidade do estado de Bengala a partir da segunda metade do século 19. Segundo Chatterjee (1993), um dos aspectos evidentes do projeto nacionalista desse contexto é a composição de um discurso sobre o passado indiano em que fosse possível identificar um arcabouço cultural originário, particularmente ao que se refere a um período védico “clássico” da tradição, semelhante ao que tradições intelectuais da Europa consignaram da herança grega antiga.

Não obstante, talvez sabendo dos percalços argumentativos que tal historicização pudesse gerar⁷, Sri Aurobindo faria a devida ressalva quanto ao caráter sensivelmente

7 De acordo com Chatterjee (1993), um projeto de narrativa histórica buscando realçar a singularidade do passado clássico da nação, em contexto indiano, em contraponto a períodos posteriores de declínio



distinto de sua aplicação em contexto indiano: pautada numa concepção cíclica do tempo, “renascença” seria menos uma ruptura ou reversão de configurações socioculturais antecedentes do que um contínuo “redespertar” de formas culturais originárias (AUROBINDO, 1997a).

Em suma, sem se preocupar em estabelecer datas ou marcos temporais precisos, Sri Aurobindo identificava nas inúmeras vertentes de espiritualidade do subcontinente indiano, desde as chamadas eras clássicas de cultura sânscrita, aos seus desdobramentos em “sistemas purânicos, tântricos e *vaiṣṇavas*” – bem como as correntes do budismo e do jainismo – às multívocas expressões estéticas, da poesia à dança, a mesma prerrogativa de se exercer o “dharma do completo viver humano”, inerente a toda “atividade da razão, da ciência e da filosofia, à satisfação do ser estético e de todas as artes, grandes ou pequenas, da saúde e força do corpo, ao bem-estar econômico e material...” (AUROBINDO, 1997a, p. 34, tradução nossa).

A espiritualidade, no entanto, enquanto *plataforma*, ou seja, irredutível a toda forma de reificação de traços transientes (o filósofo identificava tal reificação como “monismos”, tanto idealistas quanto materialistas) toma todos esses aspectos do mundo enquanto tal (*lokavat*) e os permeia com um “sentido mais amplo, mais divino e mais íntimo” (AUROBINDO, 1997a, p. 36, tradução nossa).

Basicamente, “a nota da espiritualidade é dominante, sempre recorrente; é o apoio de todo o resto [...] tão flexível em sua adaptabilidade quanto é intenso em suas mais altas inclinações” (AUROBINDO, 1997a, p. 13, tradução nossa). Em um nível elementar, o jogo entre diferença e inerência de formulações “duais”, mas mutuamente recíprocas, tal como a que envolve um *domínio do espiritual*, de um lado, e toda tessitura múltipla da vida, de outro, envolveria recursos discursivos de um tipo de racionalidade que tem como preocupação última realizar aquilo que seria condição metalinguística (*numen*, “divino”) de toda linguisticidade constitutiva (*nomen*, “palavra”). O que seria, entretantes, a própria condição de realização de uma existencialidade consciente e liberta (AUROBINDO, 2005; RIBEIRO, 2022).

civilizacional, poderia ser facilmente estimulado e cooptado pelo próprio discurso orientalista sob a égide da lógica imperial, na qual se reproduzia a noção capciosa de que a colonização inglesa teria sido providencial para pôr fim aos séculos de dominação islâmica no subcontinente indiano.



O declínio circunstancial dessa simbiose entre espiritualidade e vida fática coincidiria, sem muita surpresa, ainda segundo nosso filósofo, com o período de colonialismo inglês, no rastro da modernidade. Muito embora seja em vista desse contexto que Sri Aurobindo avançaria seu argumento principal, a saber, que o poder de adaptabilidade e resistência assimilativa fossem justamente um traço basilar da “religião” indiana, do passado e da contemporaneidade: “mas em nenhuma época a cultura indiana rejeitou completamente as influências externas [...] até mesmo como um modo de se proteger de qualquer invasão consideravelmente devastadora, apropriando-se e moldando tudo que lhe tenha tocado” (AUROBINDO, 1997a, p. 50).

Se havia o risco paulatino de uma gradual europeização (processada, invariavelmente, de forma anacrônica) de modos de viver e pensar, o contraponto da rejeição de “novas luzes” a fim de proteger formas originais de religiosidade (ambas as tendências postas em prática, em diferentes graus, por alguns dos movimentos religiosos e/ou filosóficos ao longo século 19 no estado de Bengala, segundo Aurobindo), seria algo diametralmente oposto a este aspecto essencial da espiritualidade indiana, i.e., como espaço vitalístico de absorção da diferença – e, para nosso filósofo, de criação de sentidos sempre novos (AUROBINDO, 1997a).

No mais, o mundo moderno, caracterizado pela expansão da racionalidade ocidental, só fez do traço dialógico implicado na incorporação do “outro” um aspecto mais desafiador e exigente, mas, ao mesmo tempo, verdadeiramente promissor a possibilidades futuras:

Todos os grandes movimentos de vida na Índia se iniciaram com um novo pensamento espiritual e usualmente uma nova atividade religiosa. O que seria mais surpreendente e significativo que o fato de que a nova influência europeia, que foi uma influência intelectual, racionalista, geralmente tão antirreligiosa, e que teve seu idealismo inspirado no crescente pensamento cosmopolita e secular dos séculos dezoito e dezenove, estimularia na Índia, desde o primeiro momento, não só uma tentativa de reformulação religiosa, mas essencialmente a criação de novas religiões? (AUROBINDO, 1997a, p. 24, tradução nossa).

É do ato de reiterar a impulsão criativa de movimentos religiosos no subcontinente indiano, com diferentes níveis de apropriação de fontes modernas - realçando, entretanto, a perspectiva de que a concepção de “Hinduísmo” deva ser



entendida menos como uma “religião” do que como um *ethos* marcado pela diversidade na unicidade de “pensamento, realização e aspiração espiritual” (AUROBINDO, 1997a, p. 25) - que Sri Aurobindo consigna o que poderia ser considerada uma proposição de epistemologia pós-colonial, caracterizada por uma forma de resistência “não-implicativa”, ou um modo de negação ensejando afirmações mais amplas: a concepção em língua sânscrita (mas, segundo o filósofo, aplicada na língua *bengali*) de *ātmasātkaraṇa*, traduzindo-a como “apropriação assimilativa” (*assimilative appropriation*) (AUROBINDO, 1997a; RIBEIRO, 2022).

Com efeito, trata-se da junção da palavra *ātman* (“si-mesmo”), o próprio fundamento e interioridade do Real, e do termo composto *sātkaraṇa*, designando a dimensão existencial de expressão criativa e produtiva da condição humana. De maneira sucinta, remeteria ao princípio de “transformar uma coisa, em seu aspecto originário, em uma forma característica de nosso ser” (AUROBINDO, 1997a, p. 48, tradução nossa).

Destarte, é nesse âmbito que Sri Aurobindo identificaria os próprios grandes “ídolos” da racionalidade europeia passíveis de serem *in-corporados*, “receptáculos do ‘grande sacrifício’ material que se constitui no espaço da modernidade” (RIBEIRO, 2022, p. 142), como os ideais e/ou princípios de razão, ciência, inconsciente, (r)evolução, liberdade e humanismo. Porém, tal assimilação, que seria também *des-constitutiva*⁸, não mais que revalidaria o substrato de verdade experiencial que já se consubstancia nos diferentes modos de espiritualidade não só da Índia, mas de outras nações orientais: “a mensagem que o Ocidente traz ao Oriente é uma mensagem verdadeira. O Homem também é Deus e é por meio do desenvolvimento de sua humanidade que ele procede à divindade” (AUROBINDO, 1998, p. 145, tradução nossa).

8 O “inconsciente” das teorias psicanalíticas modernas, por exemplo, designaria tão somente o estado de ignorância (*avidyā*), ou de esquecimento, da plataforma incondicionada de consciência denominada de *turīya* (“o quarto”), dos *Upaniṣads*, porém enquanto uma pedagogia soteriológica de eliminação de reificações e do conseqüente apego sobre a realidade, ao mesmo tempo em que apontaria para uma condição desperta, atinente à unicidade perceptiva de sujeito e objeto, interior e exterior (AUROBINDO, 1998; LOUNDO, 2021). Sri Aurobindo ainda designaria esse estado de consciência desperta como *Supermind*, enquanto uma tradução que se adequasse à mentalidade ocidental (AUROBINDO, 2001).



É significativo aqui que Sri Aurobindo não só faça uso de significantes que, a princípio, sejam atinentes ao domínio do espiritual para fazer referência a todo um *ethos* da modernidade ocidental, mas que também faça alusão a significados que se remetem à proposta de “reorientações semânticas de projetos originais” (LOUNDO, 2016, p. 249, tradução nossa). O que nos direciona a estratégias contra-hegemônicas e de diálogo adotadas em outros contextos histórico-culturais, abrindo possibilidades de conversação entre potenciais recursos “pós-coloniais”, como já detectado por Dilip Loundo (2016), ao se referir à metáfora “antropofágica” de nutrir-se das qualidades do “Outro”, promovida por círculos modernistas brasileiros do início do século 20 (coincidindo, inclusive, com a época em que Sri Aurobindo desenvolvia sua reflexão). A mesma “imaginação antropofágica” que pode se dinamizar, acrescentar-se, pela inerência de conceituações “duais” – tradição/modernidade, espiritual/material, oriente/ocidente – que são instrumentalizadas como estratégias de soberania no interior das diferentes realidades pós-coloniais (LOUNDO, 2016).

Ou como define o próprio Oswald de Andrade, enquanto rito genuinamente “religioso” que transforma o “valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura” (ANDRADE, 1970, p. 77).

3. A modernidade como domínio imaginado da tradição

Ashis Nandy (2015) também faz referência ao ato imaginado de “digerir” o ocidente (ou qualquer influência externa) como parte não só de estratégias fluidas que lidam com o sofrimento, tácito ou não, provocado pela experiência colonial, senão de um modo contumaz de cultivar o espaço vital de tradições:

Esse é o lado oculto do universalismo étnico da Índia não moderna. Ele é um universalismo que leva em consideração a experiência colonial, incluindo o imenso sofrimento que o colonialismo trouxe, e constrói a partir dela uma versão mais madura, mais contemporânea, mais crítica das tradições da Índia. É um universalismo que vê a Índia ocidentalizada como uma subtradição que, apesar de sua patologia e de seu núcleo tragicômico, é uma forma ‘digerida’ de outra civilização que uma vez penetrou a Índia sem ser convidada. A Índia tentou capturar a diferenciação do Ocidente dentro do seu próprio domínio cultural, não meramente na base de uma visão do Ocidente como politicamente intrusivo ou como culturalmente inferior, mas como



uma subcultura significativa em si própria e importante, mas não a mais importante, no contexto da Índia (NANDY, 2015, p. 39).

Para Sri Aurobindo, o contato com os “ídolos” ocidentais ao longo da experiência colonial, por gerações daqueles que assumiram, de modo mais contundente, a tarefa de constituir sentido da modernidade, foi um processo gradual de aprendizado, no sentido mesmo de aperfeiçoamento do imaginário assimilativo; de uma primeira geração de intelectuais com uma tendência mais “imitativa” quanto à absorção de elementos tidos como “modernos”, relativos, principalmente, à recepção da língua inglesa, e de experiências aplicadas à educação e ao conhecimento científico na Europa, uma geração posterior já se mostraria mais sensível à busca por nutrimento do passado indiano, mas à luz de novas interpretações, de modo que não fosse um mero retorno, mas uma “reexpressão” (*restatement*) (AUROBINDO, 1997a).

Ou seja, não a abordagem meramente reprodutiva do conhecimento do passado, mas que fosse atinente, sincronicamente, “a uma mente tradicional e a uma mentalidade crítica” (AUROBINDO, 1997a, p. 21, tradução nossa). Sri Aurobindo alertaria para o risco, no entanto, de se incorrer em uma situação de mera hibridização cultural que produzisse a figura do “metade-europeu, metade-indiano”; ao invés disso, há o imperativo de reconhecimento de um substrato inequívoco de conhecimento que é condição *sine qua non*, em contrapartida, da perpétua criação a partir do encontro com alteridades:

Ainda podemos pensar de acordo com o sentido essencial do grande espírito e ideais de nosso passado, mas [...] sustentando-os pela força adicional de novas perspectivas, [em que] mesmo velhas palavras que usamos adquirem um significado mais estendido e produtivo (AUROBINDO, 1997a, p. 51, tradução nossa).

Em consonância com o imaginário assimilativo da modernidade, portanto, evidencia-se a preocupação em suscitar metáforas vitalísticas que pudessem matizar o caráter sempre “contemporâneo” do devir das tradições religiosas, mormente na abordagem às suas textualidades fundantes. Ou seja, contemporaneidade no sentido de que sua linguagem e arcabouço de ensinamentos fossem condutivos ao “encaminhamento de questões fundamentais e sempre recorrentes da existência humana” (LOUNDO, 2021, p. 168). Debruçando-se principalmente sobre as principais fontes textuais da tradição do *Vedānta*, como os *Upaniṣads* e o *Bhagavad Gītā*, Sri



Aurobindo os interpreta não como “livros acabados”, senão como um horizonte sempre em aberto, ou, então, como “sementes” que se frutificam em aplicações contínuas de seu testemunho, isto é, da força transformativa de suas ideias enquanto plataforma para a experiência interna de comunidades interpretativas e/ou sujeitos históricos (AUROBINDO, 2006; RIBEIRO, 2022).

Há a preocupação de não somente se contrapor a um “conhecimento antiquário” de filosofias ou espiritualidades antigas, desprovido, frequentemente, de envolvimento pedagógico, muito do que se via em estudos orientalistas cooptados pela lógica imperial, peremptoriamente voltados à glorificação do passado como *modus operandi* da subordinação do presente de espaços coloniais (CHAKRABARTI, 2008; RIBEIRO, 2022); mas, também, de distinguir um significado de metafísica, ou espiritualidade (em um contexto de crise, ou até mesmo esgotamento, da metafísica discursiva do pensamento dominante europeu), que fosse um encaminhamento intelectualivo (ou seja, pautada como sempre foi numa racionalidade transformativa) – e sempre renovado – de realização:

Considero, portanto, de pouca importância extrair do (Bhagavad-)Gita sua conotação metafísica exata como foi entendida pelos homens da época, - mesmo que isso fosse perfeitamente possível. Que não é possível, é demonstrado pela divergência entre os comentários que foram e ainda são escritos sobre tal texto [...] Mas o que podemos fazer de produtivo é buscar no Gita as suas verdades vivas e efetivas, à parte de sua moldura metafísica, para assim extrair de seus enunciados o que pode auxiliar a nós ou ao mundo em geral, e expressá-los no modo mais vital e natural possível e que seja adequado à mentalidade e às necessidades espirituais de nossa humanidade atual. Sem dúvida que, neste empreendimento, podemos cometer uma boa quantidade de equívocos nascidos de nossa própria individualidade e das ideias em que vivemos, assim como fizeram grandes homens antes de nós, mas se adentrarmos no espírito dessa grande Escritura e, acima de tudo, se buscarmos experienciar este mesmo espírito, podemos estar seguros de descobrir o tanto de verdade e influência espiritual que estivermos dispostos a receber do texto. E isto é, afinal de tudo, a razão pela qual todas as Escrituras foram escritas; o resto é discussão acadêmica ou dogma teológico. De fato, somente aquelas Escrituras, religiões e filosofias que podem ser constantemente renovadas, sua coisa (*stuff*) inata constantemente reformulada e desenvolvida na contemplação interna e na experiência espiritual de uma condição humana em contínua progressão, são as que continuarão a ter importância vital à humanidade. Caso contrário, serão somente um monumento do passado, sem força efetiva e impulso vital para o futuro (AUROBINDO, 1997c, p. 5, tradução nossa).



Considerações finais

Em termos da práxis filosófica de Sri Aurobindo, vista analiticamente, sua linguagem de resistência gestada com base nos recursos coetâneos que busquei salientar ao longo do artigo, isto é, a apropriação assimilativa de traços ideológicos provenientes da colonialidade, de um lado, e a revisitação da tradição e seu domínio do espiritual como um horizonte produtivo de sentidos existenciais, de outro, formariam, em conjunto, um tipo de estratégia “pós-colonial” orientado à constituição de um domínio imaginado da modernidade, à luz, porém, do conhecimento indiano, visto, com efeito, como aquilo que estaria inequivocamente imbuído do sentido de nacionalidade, mas que se expressa, *ipso facto*, em realidades plurais.

Muito embora, vale notar, o projeto filosófico de Sri Aurobindo, em seu estágio posterior em Puducherry, passasse ao largo de nuances mais estritamente políticas de construção de um estado-nação na Índia, ou das alternativas a tal conjuntura após a libertação do domínio colonial; sua falta de prospecto quanto ao caminho próprio que o subcontinente indiano deveria tomar nesse sentido, seria uma das principais razões, segundo ele mesmo, da sua recusa aos regulares convites de retomada da luta política em linhas mais convencionais.

Por outro lado, e de modo mais evidente, o mesmo projeto poderia implicar não só a desconstrução de estereótipos acerca da espiritualidade, no âmbito de formas mais difusas das estratégias de poder, tanto do discurso colonial quanto da sua contraparte pós-colonial, mas a postulação de um *domínio do espiritual* que fosse a radicalização simultânea de seus dois sentidos constitutivos de reflexão, ou seja, transcendência e imanência. O que remete à processualidade, ou jogo, de sua razão transformativa: o ato de radicalizar ambos os sentidos, conduz não só à sua reconciliação, mas à sua própria inerência perceptiva.

O que Sri Aurobindo sintetizaria como sendo nada menos do que um domínio (meta-)constitutivo da linguagem pedagógica de textualidades antigas e de suas comunidades interpretativas posteriores. E que, inclusive, seria mais bem anunciada por ele, segundo uma práxis dialógica de tradução, por terminologias atinentes à metafísica



discursiva do pensamento ocidental (conquanto subvertendo a lógica de não-contradição de suas vertentes hegemônicas): *o Uno que é Múltiplo*.

Não seria exagero, portanto, entrever tal racionalidade, ou o próprio domínio do espiritual enquanto plataforma de conhecimento, permeando as diferentes fases do *sādhana* do filósofo indiano, possibilitando aí ensejar a própria ressignificação do sentido político da luta revolucionária, em que a noção de soberania (*svarāj*) se confundia com a ideia de *dharma*, ou seja, do aperfeiçoamento do espaço da cotidianidade, em todos os seus âmbitos. E que, depois, seria tão mais iminente na concepção de *ātmasātkarana*, o que lhe permitia não apenas se conectar com o horizonte da tradição filosófica indiana, mas reiterando tal horizonte enquanto plataforma de assimilação (i.e., do ato de constituir sentido e criar corpo) da modernidade como mais um de seus possíveis espaços imaginados.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Obras Completas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

AUROBINDO, Sri. **The Renaissance in India and Other Essays on Indian Culture**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997a.

AUROBINDO, Sri. **Karmayogin**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997b.

AUROBINDO, Sri. **Essays On The Gita**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997c.

AUROBINDO, Sri. **Essays in Philosophy and Yoga**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1998.

AUROBINDO, Sri. **Kena and Other Upanishads**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2001.

AUROBINDO, Sri. **The Life Divine**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2005.

AUROBINDO, Sri. **Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.

CHAKRABARTI, Sumit. **Third World Intellectuals and their theories in the First World Academia: a study of the writings of Said, Bhabha and Spivak**. 2008. Tese (doutorado em Filosofia) – Jadavpur University, 2008.



CHAKRABARTY, Dipesh. Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of ‘Subaltern Studies’. *Economic and Political Weekly*, vol. 30, no. 14, 1995, pp. 751–59. **JSTOR**. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4402598>>. Acesso em: 25 May 2023.

CHATTERJEE, Partha. **The Nation and its Fragments**. Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993.

GANGULY, Keya. Disaffection, Sedition, and Resistance: Aurobindo Ghose and Revolutionary Thought. In: DECKARD, Sharae; VARMA, Rashmi (Ed.). **Marxism, Postcolonial Theory and the Future of Critique**. London: Routledge, 2018. p. 141-164.

GOHN, Carlos Alberto. **Sabor e som: Sri Aurobindo, Tradutor indiano**. 1994. Tese (doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.

LOUNDO, Dilip. De-territorializing Experiences: Translating Between Indian and Brazilian Postcolonial Languages. **Sur / South: poetics and politics of thinking Latin America-India**, edited by Susanne Klengel and Alexandra Ortiz Wallner, Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, p. 241-256, 2016.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e o projeto soteriológico da Escola Vedānta. **Paralellus**, Recife, v.12, n.29, p. 167-180, jan./abr. 2021.

LOUNDO, Dilip. O conceito de R̥ṇa (Dívida) no Hinduísmo: Swami Vivekananda e a ética da não-dualidade (advaita). **Interações**, Belo Horizonte, v. 17, n. 01, p. 74-88, jan./jul.2022.

MISHRA. Pankaj. **From The Ruins of Empire**. The Revolt Against the West and The Remaking of Asia. London: Allen Lane, 2012.

NANDY, Ashis. **A imaginação emancipatória**. Desafios do século 21. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

PIZA, Suze de Oliveira & PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, p. 25-35, 2012.

PURANI, A. B. **The Life of Sri Aurobindo**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.

RIBEIRO, Daniel Faria. **“O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.