

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Giuliano Martins Massi

**CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ, UM "OUTRO CRISTIANISMO" NA ÍNDIA: A
TEOLOGIA CRISTÃ-INDIANA E A LITURGIA VIVENCIAL DA IGREJA
CATÓLICA SIRO-MALABAR**

Juiz de Fora

2022

Giuliano Martins Massi

Cristãos de São Tomé, um "outro cristianismo" na Índia: a teologia cristã-indiana e a liturgia vivencial da Igreja Católica Siro-Malabar

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a):

Massi, Giuliano Martins.

CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ, UM "OUTRO CRISTIANISMO" NA ÍNDIA : A TEOLOGIA CRISTÃ-INDIANA E A LITURGIA VIVENCIAL DA IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR / Giuliano Martins Massi. -- 2022.

258 f. : il.

Orientador: Dilip Loundo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Cristianismo dos Cristãos de São Tomé. 2. Teologia e Liturgia. 3. Índia e cristologia. 4. Advaita. 5. Igreja Siro-Malabar. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a)Dr(a) Dilip Loundo - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a)Dr(a) Humberto Araújo Quaglio de Souza

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a)Dr(a) Maria Lucia Abaurre Gnerre

Universidade Federal da Paraíba

Prof(a)Dr(a) Delano de Jesus Silva Santos

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof(a)Dr(a) Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões

Igreja Episcopal Anglicana do Brasil

Giuliano Martins Massi

Discente

Juiz de Fora, 15 / 08 / 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Dilip Loundo, Professor(a)**, em 01/09/2022, às 18:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 02/09/2022, às 08:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giuliano Martins Massi, Gerente Substituto(a)**, em 02/09/2022, às 13:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **DELANO DE JESUS SILVA SANTOS, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 09:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 14:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Lucia Abaurre Gnerre, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 14:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uffj.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0907334** e o código CRC **708C6D84**.

Dedico esta Tese à minha família, particularmente à minha mãe, Ana Lúcia Martins Massi. Dedico este meu trabalho, também, e especialmente, à minha esposa, Patrícia Ladeira Chinelato, quem me incentivou a seguir academicamente meus estudos sobre religião, e à minha querida filha Letícia Chinelato Massi.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que me ajudaram a escrever esta tese.

Agradeço, especialmente, a Patrícia Ladeira Chinelato: só nós sabemos os sacrifícios pelos quais passamos. Muito obrigado por sua compreensão e por sua dedicação.

Meus agradecimentos profundos ao Prof. Dilip Loundo, que me proporcionou a oportunidade de viver essa rica experiência, que me fez concluir meu doutorado melhor do que eu entrei, como pessoa e como pesquisador.

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora pelo apoio pessoal e profissional, e pelo apoio financeiro como bolsista PROQUALI desta instituição. Agradeço, especialmente, ao Magnífico Reitor Marcus Vinicius David, à minha coordenadora Nathália Fonseca e à minha Pró-Reitora Jucilene Melandre, assim como devo agradecimentos à Pró-Reitora de Gestão de Pessoas à época em que ingressei no doutorado, Kátia Maria Silva de Oliveira e Castro.

Pelo apoio especial de Sebastião Gomes, Ana Lúcia Martins e Jussara de Menezes Ladeira Chinelato, serei eternamente grato.

A todos e a todas vocês, meu muito obrigado!

RESUMO

Esta tese tem como objetivo caracterizar a Igreja Católica Siro-Malabar a partir de seus elementos específicos, tanto através de suas particularidades cristológicas quanto pelo estudo de seu caminho teológico e de suas interações dialógicas com o catolicismo romano e com o hinduísmo, contrastando essa Igreja indiana com a Igreja Romana, com a qual está em comunhão, especialmente abordando a noção de *advaita* (não dualidade) encontrada nesse “outro cristianismo” da Índia, com especial enfoque em sua cristologia siríaca-indiana. Como ponto de equilíbrio interpretativo, foi utilizado o pensamento de Raimundo Panikkar como referência no tocante ao diálogo inter-religioso e, especialmente, na abordagem da dinâmica *advaita*, não dual, do cristianismo. O intuito é compreender melhor os pilares religiosos da Igreja Siro-Malabar e contrastar essa compreensão com o entendimento dos elementos católicos romanos, comparando elementos doutrinários e delineando o contexto religioso siro-malabar em sua tradição, sua contemporaneidade e sua ideia de catolicidade. Na vivencialidade quotidiana dos siro-malabares, estão presentes elementos litúrgicos, religiosos e filosóficos que extrapolam os templos. Sua vivência cristã e suas manifestações culturais demonstram que há “outro cristianismo”, na Índia, cujos integrantes percebem suas vidas como sendo iluminadas pelo Cristo, porém dentro de uma integralidade cosmológica e tendo como modelo de vida, de fé e de caráter moral o apóstolo São Tomé, de onde tiram inspiração para trilhar seu “Caminho de São Tomé” (*Mar Thoma Margam*). Como substrato para essa compreensão, foi realizada uma comparação entre a trajetória tomesina indiana, que nesta tese é chamada de “via tomesina”, com a trajetória percorrida com mais efetividade pelo cristianismo romano, chamada aqui de “via paulina”. A estrutura desta tese elenca as “veredas” percorridas pela Igreja Siro-Malabar nos campos histórico, filosófico, cristológico e teológico, sendo que a cristologia siro-malabar foi abordada em sua relação prosopônica com a realidade, ou seja, envolvendo a pluralidade e a alteridade contidas na ideia de *prosopon*, juntamente com a perspectiva do Cristo como um *avatāra* e a ideia de *advaita* (não dualidade), em um interlaçamento entre o humano e o divino.

Palavras-chave: Cristianismo dos Cristãos de São Tomé. Teologia e Liturgia. Índia e cristologia. Advaita. Igreja Siro-Malabar.

ABSTRACT

This thesis aims to characterize the Syro-Malabar Catholic Church from its specific elements, both through its Christological particularities and through the study of its theological path and its dialogic interactions with Roman Catholicism and Hinduism, contrasting this Indian Church with the Roman Church, with which it is in communion, especially addressing the notion of *advaita* (non-duality) found in this “other Christianity” of India, with a special focus on his Syriac-Indian Christology. As a basis of interpretative balance, the thought of Raimundo Panikkar was used as a reference regarding inter-religious dialogue and, especially, in the approach of the *advaita*, non-dual dynamics of Christianity. The aim is to better understand the religious pillars of the Syro-Malabar Church and contrast this understanding with the understanding of Roman Catholic elements, comparing doctrinal elements and outlining the Syro-Malabar religious context in its tradition, its contemporaneity and its idea of catholicity. In the daily life of the Syro-Malabar’s, liturgical, religious and philosophical elements are present that go beyond the temples. His Christian experience and cultural manifestations demonstrate that there is “another Christianity” in India, whose members perceive their lives as being enlightened by Christ, but within a cosmological integrality and taking St. Thomas as a model of life, faith and moral, from where they draw inspiration to live their “Mar Thoma Margam”. As a substrate for this understanding, a comparison was made between the Indian Tomesian path, which in this thesis is called the “thomasine way”, with the path taken more effectively by Roman Christianity, called here the “pauline way”. The structure of this thesis lists the "paths" traveled by the Syro-Malabar Church in the historical, philosophical, Christological and theological fields, at the same time Syro-Malabar Christology was approached in its prosoponic relationship with reality, that is, involving plurality and alterity contained in the idea of *prosopon*, together with the perspective of Christ as an *avatāra* and the idea of *advaita* (non-duality), in an interlacing between the human and the divine.

Keywords: Christianity of the St. Thomas Christians. Theology and Liturgy. India and Christology. Advaita. Syro-Malabar Church..

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: O CAMINHO DO APÓSTOLO SÃO TOMÉ (<i>MAR THOMA MARGAM</i>) E A FORMAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA SÍRIO-MALABAR	20
1.1 O DESENVOLVIMENTO DE DUAS “VIAS” NA “ESTRADA” DO CRISTIANISMO: O CAMINHO E A LEI NO CRISTIANISMO OCIDENTAL-ROMANO E NO CRISTIANISMO ORIENTAL-INDIANO.....	20
1.2 SÃO TOMÉ NA ÍNDIA E A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE DOS “CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ”.....	39
1.3 A “ERA DE VASCO DA GAMA” E A CONSOLIDAÇÃO DAS IGREJAS TOMESINAS NA ÍNDIA	54
1.4 A IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR E SUAS TEXTUALIDADES.....	63
CAPÍTULO 2: A IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR E SUAS VEREDAS TEOLÓGICAS.....	81
2.1 OS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO E AS DIFERENÇAS NEO-TESTAMENTÁRIAS: JESUS EM DOIS MUNDOS DIFERENTES.....	81
2.2 O <i>EVANGELHO DE JOÃO VERSUS O EVANGELHO DE TOMÉ</i> : A QUESTÃO DA IMANÊNCIA E DA TRANSCENDÊNCIA DO CRISTO.....	91
2.3 A CRISTOLOGIA NO PASSADO E NO PRESENTE DA IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR: O <i>PROSOPON</i> DO BISPO NESTÓRIO E OUTROS DESDOBRAMENTOS	103
2.4 A TEOLOGIA CRISTÃ-INDIANA DA IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR E SUAS ESPECIFICIDADES	119
CAPÍTULO 3: A IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR E SUAS VEREDAS LITÚRGICAS	135
3.1 O RITO SIRO-MALABAR: A <i>ANÁFORA DE ADAI E MARI</i> E SUAS IMPLICAÇÕES	135
3.2 A <i>QURBANA</i> : A CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA SOLENE DOS CRISTÃOS TOMESINOS SIRO-MALABARES	145

3.3	A LATINIZAÇÃO E A CONDIÇÃO ATUAL DOS SIRO-MALABARES DENTRO DO CATOLICISMO <i>SUI IURIS</i>	164
3.4	AS CARACTERÍSTICAS LITÚRGICAS SIRO-MALABARES E A VIVENCIALIDADE QUOTIDIANA	172

CAPÍTULO 4 : A IGREJA CATÓLICA SIRO-MALABAR E SUAS VEREDAS

	DIALÓGICAS COM O HINDUÍSMO	190
4.1	CRISTO, A NOÇÃO DE <i>AVATĀRA</i> E A SACRALIDADE DO INFINITO NO FINITO	190
4.2	<i>ADVAITA</i> (NÃO DUALIDADE) E A CONCEPÇÃO DA REALIDADE COMO PERTENÇA A UM CORPO DIVINO	207
4.3	O INTERLAÇAMENTO ENTRE O HUMANO E O DIVINO: CRISTANDEDES INDIANIDADES E BRASILIDADES	224
	CONCLUSÃO	238
	BIBLIOGRAFIA	244

INTRODUÇÃO

Desde a graduação minhas atenções já se voltavam para o cristianismo na Índia. Em muitas disciplinas fiz trabalhos sobre nestorianismo, cristãos tomesinos, religiosidade indiana, etc. As origens do cristianismo e suas características orientais sempre atraíram minha atenção. Academicamente, no entanto, senti necessidade de me aprofundar no conhecimento do contexto religioso oriental, o que me levou a entrar no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF (PPCIR), no Programa de Mestrado.

Minha dissertação de mestrado versou sobre o *Cristianismo na Índia: os cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas*, sob a orientação de Dilip Loundo. Esta tese que agora apresento, portanto, é uma continuação dos meus estudos anteriores sobre o cristianismo na Índia, que se iniciaram na graduação e me conduziram ao doutorado em Ciência da Religião.

Depois de concluído meu mestrado, o qual me permitiu obter uma perspectiva da constituição da comunidade dos Cristãos de São Tomé, vislumbrei a oportunidade de fazer um recorte contemporâneo de uma de suas Igrejas no doutorado. Escolhi, para ser meu objeto de estudo, a Igreja Católica Siro-Malabar, uma das denominações confessionais indianas cujos membros pertencem ao grupo de Cristãos de São Tomé. Trata-se de Igreja indiana que possui os atributos de ser herdeira de um cristianismo associado à atuação dos apóstolos de Jesus Cristo, e mais diretamente ao apóstolo São Tomé. Hoje, ela está em comunhão com a Igreja Católica Romana, sob a liderança espiritual do Papa.

O que desde o início mais me chamava a atenção no cristianismo indiano inspirado por São Tomé é que esse caminho religioso manteve preservadas certas características de um cristianismo original, características essas relacionadas a uma maneira única de lidar com os âmbitos pessoal e comunitário, moral e doutrinário. Essa maneira peculiar de vivenciar a religião tem um nome: *Mar Thoma Margam*, traduzido como “Caminho de São Tomé” ou “Lei de Tomé”, cuja vivência cotidiana se mostra através de um relacionamento íntimo-coletivo com a fé cristã e com o cosmos, com a natureza e com as escrituras consideradas sagradas, com a vida do dia-a-dia e com a liturgia, inseparavelmente.

Esse cristianismo profundo, também chamado de cristianismo tomesino indiano, remete sua história ao apóstolo de Jesus que teria tocado as chagas de Cristo e comprovado sua ressurreição: São Tomé Apóstolo. O cristianismo tomesino indiano, portanto, é uma extensão da tradição tomesina que é tipicamente oriental, a qual atingiu até o Extremo Oriente (China e Japão), tendo sido levada para lá por religiosos ditos nestorianos. Na Índia, o cristianismo

tomesino adquiriu características únicas, derivadas da cultura local e da forma oriental de adoração, e se tornou também tipicamente indiano.

Nestorianismo é um termo que remete à cristologia atribuída ao Bispo Nestório de Constantinopla, originário da Escola de Antioquia, na Síria. No séc. V, os concílios de Éfeso (431 d.C.) e de Calcedônia (451 d.C.) condenaram as ideias do Bispo Nestório. Nesse processo de condenação, Nestório foi banido e suas ideias foram consideradas heréticas. Mas nem todos aceitaram o banimento das ideias nestorianas. Os cristãos afiliados à Igreja de Edessa, da Síria Oriental, e da Pérsia, ambos locais onde São Tomé era reverenciado, se separaram da Igreja ligada ao Império Romano e estabeleceram sua sede no Império Persa, no chamado Cisma Nestoriano. Na cidade de Babilônia, que ficava perto de Bagdá, no atual Iraque, esses cristãos fundaram uma Igreja tendo como patronos São Tomé e os religiosos/santos tomesinos Mar Addai (ou Tadeu de Edessa) e Mar Mari. De maneira geral, o cristianismo ao leste do Mediterrâneo gravitou em torno da chamada Igreja do Oriente, dita nestoriana.

Muitos cristãos persas-babilônicos, entre os sécs. IV e VIII, migraram para a Índia e aumentaram ou criaram efetivamente a comunidade cristã tomesina existente no Malabar, levando para lá o cristianismo nestoriano, um cristianismo condenado como herético pelo cristianismo imerso no Império Romano, mas que permaneceu atuante no Oriente, sobretudo na Caldeia, na Pérsia e na Índia, e vigorou como doutrina usual entre os cristãos até o final do séc. XV no subcontinente indiano. Nesses primeiros quinze séculos, diga-se, a maioria dos cristãos tomesinos praticava o Rito Siríaco Oriental (edesseno).

Em 1498, Vasco da Gama chegou ao litoral indiano da Costa do Malabar, em Calicute. A partir de então, os europeus da Igreja Católica Romana se estabeleceram na Índia. Nos séculos seguintes, ocorreram fusões, associações e divisões entre os Cristãos de São Tomé. Perante a tentativa de hegemonia por parte dos católicos romanos, em 1653 dois grandes grupos de Cristãos de São Tomé se dividiram. Um grupo separatista se aproximou dos cristãos que praticavam o Rito Antioqueno (Siríaco Ocidental), fortalecendo os laços com a Síria, e outro grupo tentou manter suas origens em conjunto à atividade da Igreja Católica Romana. Depois dessa primeira grande divisão, outras ocorreram até chegar à configuração atual das denominações tomesinas na Índia.

Do primeiro grupo, surgiram posteriormente as seguintes denominações religiosas: Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara, Igreja Síria Jacobita Cristã, Igreja Evangélica São Tomé, Igreja Martomita, Igreja Independente Síria Malabar e Igreja Católica Siro-Malankara (mantendo o Rito Antioqueno), que hoje está em comunhão com a Igreja Siro-Malabar e com a Igreja Romana.

O segundo grupo decidiu continuar suas práticas litúrgicas coexistindo com a Igreja Romana (de Rito Latino) até o séc. XIX, época em que a Igreja Católica Siro-Malabar (que será estudada nesta tese) e a Igreja Assíria do Oriente (ou caldaica) se tornaram independentes, esta última se colocando como representante eclesial do antigo cristianismo nestoriano de origem caldaica (não obstante outras Igrejas, como a própria Igreja Siro-Malabar, também considerarem o Bispo Nestório como um dos seus inspiradores). Com o passar do tempo, o termo “nestoriano” se tornou pejorativo e um tanto xenófobo, além de ser evitado, mesmo porque aquilo que o Ocidente chama de “heresia nestoriana” para o Oriente se tratou de uma forma confusa de interpretação do pensamento de Nestório (que refletia doutrinas anteriores, como a de Teodoro de Mopsuéstia).

Assim, estão unidas no catolicismo a Igreja Romana por si mesma, que possui dioceses independentes no território indiano desde a chegada dos portugueses à Índia, a Igreja Siro-Malankara, também chamada de “Igreja Caldeana” e que possui rito siríaco ocidental, e a Igreja Católica Siro-Malabar, objeto de estudo desta tese. Os integrantes da Igreja Católica Romana, sejam eles estrangeiros residentes na Índia ou indianos convertidos localmente à liturgia romana, não são considerados Cristãos de São Tomé, pois seguem a “Lei de Pedro”.

A distribuição geográfica dos Cristãos de São Tomé está predominantemente centrada no estado indiano de Kerala, no sul da Índia, na região conhecida por Costa do Malabar. Por isso eles também são chamados de cristãos malabares. Os membros da Igreja Católica Siro-Malabar são chamados de cristãos siro-malabares.

Dados do último Censo realizado na Índia, em 2011, registraram que a Igreja Siro-Malabar possuía, à época, cerca de três milhões de membros reunidos em torno de Kerala, e aproximadamente um milhão de seguidores espalhados pelo mundo, enquanto a Igreja Católica Siro-Malankara reunia cerca de 310 mil membros. Comparando com os cristãos tomesinos indianos do grupo ortodoxo, apenas as Igrejas Malankara e Jacobita, somadas, superavam em número os siro-malabares, nesse mesmo Censo. A Igreja Siro-Malabar, individualmente, é a mais expressiva em número de membros. A Igreja Católica Romana, por sua vez, contava no mesmo período com mais de onze milhões de fiéis, porém espalhados por todo o território indiano.

A escolha pela Igreja Siro-Malabar ocorreu devido a essa Igreja ser uma das mais representativas da tradição de São Tomé na Índia, e por ser uma das maiores em número de membros. Contribuiu, também, para essa escolha, a grande quantidade de textos acerca dessa Igreja que foram escritos por clérigos de grande importância em seu meio. Através dessa literatura emanada da própria Igreja, foi possível trabalhar as visões e concepções emitidas

diretamente de seus líderes e principais representantes, tanto no campo eclesial quanto no campo acadêmico, onde também atuam (como professores nos seminários siro-malabares, como palestrantes, como bispos, etc.).

O “Caminho de São Tomé”, ou *Mar Thoma Margam*, tem no caráter desse apóstolo o fator mais inspirador para esses cristãos. A relação com a personalidade do apóstolo Tomé se mostra singular na Igreja Siro-Malabar, pois a vida de São Tomé é o maior símbolo para os cristãos tomesinos dessa comunidade. O empenho de Tomé em seguir o Cristo serve de inspiração para esses cristãos, que vão além da liturgia formal e a envolvem na prática de sua vivência religiosa, em sua noção de inevitabilidade em relação à pertença universal.

A teologia da Igreja Siro-Malabar é basicamente oriental, e bastante diferente das teologias ocidentais, a começar por considerar a Experiência-do-Cristo, vivida por São Tomé, como referência. A origem das escrituras dos siro-malabares remete à Peshitta, a bíblia siríaca. Eles praticam uma catolicidade viva e inclusiva, trinitária e patrística, mas sob a aura de pensadores orientais como Santo Efrém. Além disso, eles entendem a salvação como re-entrada no Paraíso ainda no momento presente, nessa vida, em um processo de divinização do humano que leva à aproximação com o divino celestial.

Trata-se, portanto, de um “outro cristianismo”, um cristianismo pouco conhecido no Ocidente que possui riquezas teológicas e litúrgicas que merecem ser estudadas com maior profundidade, principalmente porque a Igreja Siro-Malabar atua conjuntamente ao catolicismo romano, porém entendendo o termo “católico” sob um prisma diferente daquele aplicado pelos romanos. Esse “outro cristianismo”, todavia, é apenas considerado “outro” devido a aspectos que são familiares ao Oriente, principalmente na Índia, mas não tão bem compreendidos no Ocidente – muitas vezes, esses aspectos aparecem, inclusive, ressignificados no “mundo de significados” ocidental.

Isto posto, esta tese tem como objetivo caracterizar a Igreja Católica Siro-Malabar a partir de seus elementos específicos, tanto através de suas particularidades cristológicas quanto pelo estudo de seu caminho teológico e de suas interações dialógicas com o catolicismo romano e com o hinduísmo, contrastando essa Igreja indiana com a Igreja Romana, com a qual está em comunhão, especialmente abordando a noção de *advaita* (não dualidade) encontrada nesse “outro cristianismo” da Índia, com especial enfoque em sua cristologia siríaca-indiana. Como ponto de equilíbrio interpretativo, será utilizado o pensamento de Raimundo Panikkar como referência no tocante ao diálogo inter-religioso e, especialmente, na abordagem da dinâmica *advaita*, não dual, do cristianismo.

Considerando o exposto acima, a presente tese, intitulada *Cristãos de São Tomé, um "outro cristianismo" na Índia: a teologia cristã-indiana e a liturgia vivencial da Igreja Católica Siro-Malabar*, visa realizar uma imersão acadêmica nessa importante tradição cristã, tendo como objetivo principal realizar uma análise explicativa, contrastiva e comparativa da Igreja Católica Siro-Malabar em suas principais especificidades, quais sejam as suas características de formação, suas características teológicas e cristológicas, suas características litúrgicas e suas propriedades dialógicas com o cristianismo, com o hinduísmo e com o divino, dentro do universo católico em que essa Igreja atua. O intuito é compreender os pilares religiosos dessa Igreja ao contrastá-los com os elementos católicos romanos, comparando elementos doutrinários, textos e interpretações, analisando o contexto siro-malabar que envolve sua tradição, sua contemporaneidade e sua ideia de catolicidade, a fim de desenhar um quadro compreensível de sua tradição e, assim, ampliar o conhecimento acerca desse cristianismo e de sua “via tomesina”.

Na vivencialidade quotidiana dos siro-malabares, estão presentes elementos litúrgicos que extrapolam os templos e que são vistos nas residências e nas manifestações culturais desses cristãos, o que nos dará uma visão de como esse “outro” cristianismo percebe sua vida como sendo iluminada pelo Cristo, em uma verdadeira liturgia vivencial.

Um dos objetivos específicos é o estudo dos aspectos principais da Igreja Siro-Malabar relacionados à compreensão das marcas contemporâneas dessa Igreja, e como ela se posiciona no mundo atual. Como substrato para essa compreensão, foi realizada uma comparação entre o que foi chamada nesta tese de “via paulina”, cuja trajetória foi percorrida com mais efetividade pelo cristianismo do Ocidente, servindo de contraste para o que aqui foi chamada de “via tomesina”, encontrada no cristianismo do Oriente. A abordagem ferramental foi a dissecação teórica das “veredas” percorridas pela Igreja Siro-Malabar nos campos histórico, filosófico, cristológico e teológico.

Outro objetivo é abordar a cristologia siro-malabar e sua relação prosopônica com a realidade, utilizando algumas possibilidades comparativas e ilustrativas para demonstrar que essa “heresia” se pauta pela pouca compreensão ocidental do pensamento oriental e do cristianismo tomesino, que em muitos aspectos se aproxima de um cristianismo primordial do qual o Ocidente se afastou em diversos pontos.

Um objetivo secundário desta tese é revelar a dimensão do cristianismo tomesino e, ao mesmo tempo, “resgatar” São Tomé como personagem importante que foi para o Oriente e para o cristianismo como um todo no sentido positivo, como apóstolo próximo do Cristo e protagonista de uma das cenas mais marcantes dos textos neotestamentários.

Alguns esclarecimentos quanto a sinônimos e termos equivalentes são necessários. Nesta tese, quando utilizo a expressão “cristãos tomesinos indianos” ou “cristãos malabares” me refiro basicamente à mesma tradição cristã na Costa do Malabar, assim como a Igreja Católica Siro-Malabar também é referida como, simplesmente, Igreja Siro-malabar – tal qual a Igreja Romana, por sua vez, é chamada de Igreja Latina, nome pelo qual também é conhecida na Índia. Amas as Igrejas fazem parte da grande congregação da Igreja Católica Apostólica Romana.

Também utilizo como sinônimos designações de obras que recebem títulos diferentes, mas que possuem o mesmo conteúdo. O *Evangelho de Mateus*, por exemplo, ou simplesmente Mateus, se trata do mesmo *Evangelho Segundo Mateus*, referido também como texto mateano. Quando cito o *Evangelho de João*, me refiro ao *Evangelho Segundo João*, quarto evangelho (do cânone neotestamentário) ou texto joanino. Tanto a expressão Novo Testamento quanto texto neotestamentário se referem aos livros canônicos compreendidos entre Mateus e o livro do Apocalipse, também conhecido por *Livro das Revelações* ou simplesmente Revelações. Semelhantemente, o livro chamado *Atos de Judas Tomé* também aparece sob o título *Livro de Tomé* ou *Atos de Tomé*. Da mesma forma, chamo de *Evangelho de Tomé* a mesma obra que recebe títulos como *Evangelho Apócrifo de Tomé*, e *Evangelho Gnóstico de Tomé* etc., utilizando nas referências preponderantemente a tradução de Bentley Layton, cujo título é *O Evangelho Segundo Tomé* (in LAYTON, 2002, p. 450), obra publicada em português.

Em todo o texto da presente tese, houve o empenho de minha parte para fazer com que a maneira como são tratados os objetos evidenciados fossem apresentados através de um enfoque contextual. Os pontos temáticos mais relevantes e os aspectos de maior influência na vida cristã, sempre que possível, foram colocados contextualmente, isto é, busquei fazer as análises contextualizando os elementos componentes de forma a situá-los nas tramas vivenciais do entorno em que transcorreram, fazendo alusões aos fatores mais determinantes de suas causas. Como o contato dos siro-malabares com os católicos romanos é frequente, foi possível detectar várias passagens na literatura pesquisada onde apareciam concordâncias e discordâncias tanto históricas quanto contemporâneas.

O levantamento bibliográfico demonstrou que autores de relevância já se debruçaram sobre esse tema. Destacam-se, entre eles, Cesare Giraudo, Paul Pallath, Andrews Mekkattukunnel e Elaine Pagels. Já os trabalhos internacionais que estudam especificamente a relação entre o catolicismo romano e a catolicidade siro-malabar estão em menor quantidade, tais como os desenvolvidos por Thomas Puthukulangara e por C. J. George Cathanar. No Brasil, ainda são poucos os estudos sobre o cristianismo na Índia. Vale destacar o trabalho de Odimar

Gomes Junior, concretizado em sua dissertação que tem por título *Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper*, no campo da História Social. Sobre a Igreja Católica Siro-Malabar, não foi encontrado nenhum trabalho que tenha abordado essa Igreja com profundidade por pesquisadores brasileiros.

Esta tese, por sua vez, tenta esclarecer o modo como os siro-malabares vivenciam o significado cristão com sua fé voltada para seus cotidianos, em uma religiosidade que busca a divinização do humano no mundo. Nesse cristianismo, São Tomé se mostra mais do que um santo padroeiro cuja função seria, no Ocidente, basicamente servir de intermediário para realização de milagres. Ele é o modelo para um caminho de vida, de fé, de prática, de disciplina, de caráter e de proximidade com o Cristo. Em outras palavras, esta tese explica como os siro-malabares compreendem o interlaçamento humano-divino no cosmos material-espiritual da fé cristã tomesina siro-malabar. Nesses termos, são raros os trabalhos acadêmicos que abordam esses elementos, destrinchando seus significados sob esses prismas destacados.

Dentre a bibliografia consultada se destaca o extenso compêndio intitulado *Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, composto de cinco volumes, escrito por membros e intelectuais pertencentes ou ligados à Igreja Siro-Malabar. Foram referenciados aproximadamente trinta autores que compuseram essa obra, e sua escolha se deu por ser uma das maiores referências em estudos siro-malabares e por ser relativamente recente, datando do ano de 2012. Quanto aos textos canônicos, foi escolhida a *Bíblia de Jerusalém* como fonte principal das citações do Novo Testamento (textos neotestamentários) por ser uma edição considerada como uma das melhores traduções pela comunidade acadêmica. Em relação ao texto original do *Evangelho de Tomé*, a fonte utilizada veio principalmente do site do *The Gospel of Thomas Resource Center*, liderado pelo tradutor Michael W. Grondin, que contém a tradução interlinear desse evangelho e imagens do Códice II encontrado na chamada Biblioteca de Nag Hammadi, assim como possui reproduções dos fragmentos desse mesmo evangelho em grego, encontrados anteriormente na cidade de Oxirrincos, no Egito. As palavras atribuídas a Nestório, nesta tese, vieram sobretudo da obra *Christ in Christian Tradition: from the apostolic age to Chalcedon (451)*, de Aloys Grillmeier. Outra bibliografia que merece ser destacada é a obra *Holy Qurbana: A Pictorial Journey*, do prelado siro-malabar Mar Joseph Perumthottam, que serviu de base para uma das seções dessa tese, e de igual modo o livro *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*, do autor brasileiro Leonardo Boff. Em se tratando de diálogo religioso e *advaita*, a dissertação de Rita Macedo Grassi, intitulada *Uma peregrinação advaita ao encontro do outro: o diálogo inter-religioso na obra de Raimon Panikkar*, foi uma

importante referência. No campo da religiosidade hindu, especificamente, as obras de Dilip Loundo serviram de linha-mestra para esta tese, em especial o seu recém-lançado livro *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*.

Quanto à metodologia, trabalhei com alguns textos fundantes e resultantes da Igreja Siro-Malabar. O *Evangelho de Tomé*, nesse tocante, mereceu maior atenção, tendo sido estudado por mim em sua versão original em copta e em diversas traduções para o inglês e para o português. A partir das textualidades formadoras da Igreja Siro-Malabar, os elementos de maior importância para a formação teológica, litúrgica e cristológica dessa Igreja foram selecionados e analisados conforme aparecem nos escritos dos estudiosos, pertencentes a essa confissão, como sendo os mais importantes para seu contexto religioso. Os fatores dialógicos mais essenciais que envolvem essa Igreja, especialmente com o hinduísmo e com o cristianismo, foram abordados ao longo da tese conforme o tema em que estão inseridos, mas especialmente no último capítulo, quando categorias da religiosidade hindu são abordadas como subjacentes à cultura indiana em que os cristãos siro-malabares vivem.

Uma abordagem metodológica que permeia toda a tese é a perspectiva comparada entre o cristianismo ocidental-romano, referente à tradição da Igreja Romana e sua solidificação no Ocidente, e o cristianismo oriental-indiano, com origem no Oriente Cristão e que se floresceu na Índia a partir dos Cristãos de São Tomé. Ao situar elementos de cada uma dessas duas categorias, foi possível estabelecer referências para efetuar análises comparativas entre a Igreja Siro-Malabar e a Igreja Romana, e demarcar melhor suas principais características e suas mais importantes peculiaridades em um plano de contrastes entre essas duas tradições.

Para o cumprimento dos objetivos desta tese, ela foi dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, o tema tratado foi o Caminho do Apóstolo São Tomé (*Mar Thoma Margam*) e a formação da Igreja Católica Sírio-Malabar, começando por delinear, na primeira seção, o desenvolvimento de duas “vias” na “estrada” do cristianismo, a “via paulina” e a “via tomesina”, duas entre muitas vias cristãs, porém utilizadas com mais intensidade pelo cristianismo ocidental-romano e pelo o cristianismo oriental-indiano, respectivamente. Também é enfocando o significado de Caminho e de Lei nos contextos romano e siro-malabar. A segunda seção trata da formação da comunidade dos “Cristãos de São Tomé na Índia. A terceira seção aborda a “Era de Vasco da Gama” e a consolidação das igrejas tomesinas na Índia, e a quarta seção fala das textualidades da Igreja Católica Siro-Malabar.

O segundo capítulo vem mostrar as veredas teológicas da Igreja Católica Siro-Malabar, e a primeira seção estuda os primórdios do cristianismo comparando as diferenças encontradas no Novo Testamento que demonstram Jesus pela perspectiva de dois mundos diferentes: o

mundo oriental e o mundo ocidental. A segunda seção desse capítulo analisa o *Evangelho de Tomé* em contraste com o *Evangelho de João* quanto à questão da imanência e da transcendência do Cristo, enquanto a terceira seção vem explicar a cristologia no passado e no presente da Igreja Católica Siro-Malabar, investigando a ideia de *prosopon* do Bispo Nestório e outros desdobramentos. A quarta e última seção desse segundo capítulo traz a teologia cristã-indiana da Igreja Católica Siro-Malabar e suas especificidades.

O terceiro capítulo examina a Igreja Católica Siro-Malabar e suas veredas litúrgicas. Para isso, a primeira seção detalha o rito siro-malabar e as anáforas de Teodoro, Nestório, Adai e Mari. A segunda seção desse capítulo pormenoriza a *Qurbana*, a celebração eucarística solene dos cristãos tomesinos siro-malabares. A terceira seção apresenta a latinização e a condição atual dos siro-malabares dentro do catolicismo *sui iuris*. Finalizando esse terceiro capítulo, a quarta seção versa sobre as características litúrgicas siro-malabares e sua vivencialidade cotidiana.

O quarto capítulo traz o tema da Igreja Católica Siro-Malabar em suas veredas dialógicas com o hinduísmo, e a primeira seção faz uma aproximação entre o Cristo, a noção de *avatāra* e a sacralidade do infinito no finito, na perspectiva siro-malabar. A segunda seção traz a ideia indiana de *advaita* (não dualidade) e a concepção da realidade como pertença a um corpo divino como um dos elementos de pano de fundo da religiosidade indiana, a qual se reflete no cristianismo dos siro-malabares. A terceira e última seção desse capítulo quarto, que finaliza esta tese, discorre sobre o interlaçamento entre o humano e o divino envolvendo cristandades, indianidades e brasilidades.

Os textos primários utilizados foram emitidos diretamente pela Igreja Siro-Malabar ou pela Igreja Católica Romana. Dentre eles se destacam a “Ordem da *Qurbana*”, em edição bilíngue (malaiala e inglês) e o Catecismo da Igreja Católica (CIC, em português), emitidos por instituições oficiais dessas Igrejas. Outra fonte primária veio da letra da música utilizada na dança dos siro-malabares denominada Margamkali, que (re)conta a história de São Tomé na Índia.

Os textos secundários vieram de artigos escritos, na maioria das vezes, em língua inglesa por siro-malabares a partir de capítulos de livros, artigos e atas de congressos que tiveram como tema essa Igreja, com destaque para os textos publicados no compêndio *The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, promovido pelo Seminário Siro-Malabar de Kottayam.

As fontes consultadas estavam predominantemente em língua inglesa, e todas as traduções que aparecem nesta tese, nas citações, foram feitas por mim. Aparecem ainda citações em outros idiomas, como o grego, o latim e o malaiala (*malayalam*), o idioma do estado indiano

de Kerala falado pelos siro-malabares, mas foram colocados transliterados no texto corrente. Palavras em siríaco ou aramaico tardio oriental, utilizados na liturgia e no rito siro-malabar, tiveram suas traduções efetuadas por termos equivalentes aos utilizados no português brasileiro.

Em um planejamento original, em função do fator de contemporaneidade da Igreja Siro-Malabar, estava programada uma viagem para a Índia a fim de conhecer *in loco* os cristãos siro-malabares, porém a pandemia de COVID-19 impediu que esse estágio fosse realizado, o qual tinha a duração prevista de, no mínimo, quatro meses. Embora uma viagem à Índia não tenha sido possível, a construção desse texto representou, simbolicamente, uma bela jornada.

1 O caminho do apóstolo São Tomé (*Mar Thoma Margam*) e a formação da Igreja Católica Sírio-Malabar

Neste primeiro capítulo será apresentada a Igreja Siro-Malabar e o caminho percorrido pelos cristãos indianos tomesinos dessa Igreja, desde antes de sua fundação até os dias atuais. A começar pela elucidação acerca do desenvolvimento de dois encaminhamentos dentro do cristianismo: o cristianismo ocidental-romano e o cristianismo oriental-indiano. Será visto como cada uma dessas tradições lidou e lida com o conceito de “caminho” no contexto religioso cristão e como ambas interpretam a “Lei” em suas religiosidades. A segunda seção demonstrará como ocorreu a formação da comunidade dos “Cristãos de São Tomé”, seguida de uma explanação sobre como aconteceu a consolidação das igrejas tomesinas na Índia. Fechando este capítulo, serão apresentadas as principais textualidades que embasam a Igreja Católica Siro-Malabar.

1.1 O desenvolvimento de duas “vias” na “estrada” do cristianismo: o Caminho e a Lei no cristianismo ocidental-romano e no cristianismo oriental-indiano

A expressão “ocidental-romano”, nesta tese, se refere à esfera da Igreja Católica Romana ou Igreja Latina, com sede em Roma. É utilizada para demarcar a ocidentalidade católica romana, em comparação com a orientalidade da Igreja Siro-malabar e seu cristianismo oriental-indiano. Tal expressão se faz necessária para diferenciar, por exemplo, o cristianismo do que se tem por Igreja Ortodoxa Grega, que abrangeu patriarcados tanto localizados no hemisfério ocidental (Grécia) quanto em regiões mais orientais (Antioquia).

De acordo com o livro *Atos dos Apóstolos*, cuja autoria é atribuída a Lucas Evangelista (São Lucas), os seguidores de Jesus de Nazaré iniciaram uma maneira própria de vida religiosa, chamada por seus opositores de seita (At 24,5) e pelo evangelista de Caminho (At 9,2). Nesse contexto, a palavra Caminho se aplica a um grupo bem identificado de pessoas, indicando que havia uma religiosidade peculiar, uma forma destacada de viver.

O cristianismo surgiu entre pessoas de origem semita, vivendo em uma região abarcada pelo Império Romano e sob forte influência da cultura grega. A maioria dessas pessoas que se aproximaram do Caminho cristão praticava ou tinha algum contato com o judaísmo, dentre as quais se destacaram os discípulos de Jesus, encarregados de propagar a sua mensagem.

Um dos mais importantes propagadores do cristianismo foi o apóstolo Tomé (São Tomé), que, conforme a tradição cristã, foi para o Oriente e levou o cristianismo para os persas

e para os indianos. Dentre os indícios de sua importância como apóstolo divulgador da palavra cristã é o fato do historiador Eusébio de Cesaréia (c.a. 265-339 d.C.) mencioná-lo em primeiro plano, ao citar alguns santos e o lugares para onde eles foram no início dos tempos apostólicos. Sua referência a Tomé está no primeiro parágrafo do Livro III de sua obra *História Eclesiástica*, conforme se lê a seguir:

[Em que partes da terra os apóstolos pregaram sobre Cristo]

1. Esta era a situação dos judeus, enquanto os santos apóstolos e discípulos de nosso Salvador haviam se espalhado por toda a terra: a Tomás [*sic*: Tomé], como quer uma tradição, coube a Partia; a André a Cítia; a João a Ásia, entre os quais se estabeleceu, morrendo em Éfeso.
2. Pedro, segundo parece, pregou no Ponto, na Galácia e na Bitínia, na Capadócia e na Ásia, aos judeus da diáspora; por fim chegou a Roma e foi crucificado com a cabeça para baixo, como ele mesmo pediu para sofrer.
3. E o que dizer de Paulo, que desde Jerusalém até o Ilírico cumpriu com a pregação do Evangelho de Cristo e finalmente sofreu martírio em Roma sob Nero? Isto é dito por Orígenes literalmente no tomo III de seus *Comentários ao Gênesis*. (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 77)

Apesar de a pregação de Tomé aparecer em primeiro lugar no texto de Eusébio, inclusive antes da menção a Pedro, fica clara a distinção dada a Paulo de Tarso como importante disseminador do evangelho. O historiador de Cesareia deixa explícita sua admiração pela atuação paulina, sugerindo o impacto que Paulo de Tarso deixou na tradição ele que retrata: “o que dizer de Paulo”? Certamente que a importância de Paulo é inegável, no entanto, ele não foi central em todas as expressões do cristianismo, como explica André Chevitarese: “Você acredita que possa existir um cristianismo sem Paulo? (...) Pois existiram vários, vários cristianismos, que nunca precisaram, nunca dependeram do que Paulo tinha a dizer” (CHEVITARESE, 2021). De perseguidor de pessoas desse Caminho, Paulo de Tarso se tornou defensor e se uniu a elas, conforme o relato bíblico.

A aplicação da palavra “caminho”, ou similar, para designar uma doutrina religiosa é bastante comum. Christopher Dawson chama as grandes religiões mundiais de “estradas espirituais”, tratando-as como caminhos por vezes confluentes, por vezes conflitantes (DAWSON, 2014p. 149). Para Dawson as três grandes religiões monoteístas (que ele associa ao Ocidente) são, certamente, competitivas, mas ele diz que algumas do Oriente, por outro lado, contêm perspectivas que podem contribuir para solucionar conflitos dialogais que aparecem de forma recorrente. Antes, contudo, Dawson alerta que as religiões, isto é, os caminhos, não são nem comparáveis em equivalência, muito menos são imperiosamente antagônicas entre si: “Os caminhos não são equivalentes ou necessariamente competitivos. As três religiões ocidentais, todas monoteístas (...), são, sem dúvida, competitivas e, num certo sentido, são o

budismo e o bramanismo que oferecem soluções alternativas a uma série de problemas comuns” (DAWSON, 2014p. 149).

O cristianismo é uma das religiões monoteístas que integra uma grande quantidade de segmentos cristãos, incluindo o catolicismo. Dentro do catolicismo, ainda, é possível identificar muitos cristianismos ao longo da história. Claro que utilizar a expressão cristianismos para se referir às vertentes cristãs é uma forma de abordá-las, mas esse tipo de enquadramento tende a dar mais destaque às diferenças do que aos pontos de diálogo entre elas.

Outra forma de abordagem, contudo, é tomar o cristianismo como uma larga e abrangente estrada espiritual, para onde confluem muitas vias. Se consideramos que as vias cristãs foram abertas pelos apóstolos, cada tronco cristão de origem apostólica pode ser chamado, então, de via. Nessa linha de raciocínio, uma vertente cristã específica, mas em um ramo independente, pode ser chamada de caminho – uma palavra que traz mais proximidade com âmbito cotidiano e humano, inclusive. Observando uma vertente cristã como um caminho, é possível identificar, por exemplo, as veredas teológicas, litúrgicas e dialogais que confluíram para sua formação.

Tomemos como exemplo a Igreja Siro-Malabar. Da fonte que foi o Cristo veio São Tomé e a “via tomesina” que influenciou o cristianismo do Oriente, que passou pela Síria, pela Mesopotâmia, pela Pérsia, pela Índia, até a China e o Japão. Quando essa “via tomesina” desaguou na Índia, os siro-malabares construíram seu caminho singular em diálogo com a cultura hindu: o Caminho de São Tomé (*Mar Thoma Margam*). Em contraste, São Pedro e São Paulo abriram vias confluentes para a grande estrada cristã no Ocidente. Para se expandir pelo mundo, contudo, a Igreja Romana se valeu mais da via paulina ligada a uma experiência missionária e coletiva do que da via petrina que conduz os cristãos a Roma e a uma experiência de redenção espiritual e pessoal. Muitos cristãos realizam o caminho paulino evangelizando, enquanto outros sentem reproduzir a experiência de São Pedro visitando a Santa Sé e sua Basílica (onde, conforme a tradição, esse apóstolo está sepultado).

No cristianismo ocidental-romano, onde está imersa a Igreja de Roma, se destaca um caminho com características católicas no sentido real do termo, uma via no sentido paulino de buscar a universalidade como método de direcionamento da vida religiosa. Adotando outro enfoque, o cristianismo oriental-indiano, no qual se insere a Igreja Siro-Malabar, tendo crescido no seio da cultura filosófico-religiosa hinduísta, tende a vivenciar a religião cristã sob o manto da não dualidade. Comparando essas duas referências, é possível associar a primeira a uma linha de condutas, a qual pode ser chamada, simplificada, de “via paulina”, enquanto a

segunda “via” envolve um contexto de vida que pode ser chamado, também de maneira resumida, de “via tomesina” – em toda a amplitude, estaríamos falando de *Mar Thoma Margam*.

As inserções de Paulo de Tarso no cristianismo, inserções ou interpretações essas que foram sendo cada vez mais valorizadas e maturadas no cristianismo ocidental-romano, se comunicaram diretamente com o cristianismo tomesino quando os portugueses chegaram à Índia, no final do séc. XV. Trata-se de uma interação que chegou até os dias atuais, porém sem que houvesse descaracterização das raízes de ambas as vertentes, tal como explica Panikkar acerca do diálogo inter-religioso entre tradições bem estabelecidas: “Influenciam-se entre si e tomam algo emprestado umas das outras, sem perder sua identidade” (PANIKKAR, 2017a, p. 68, *apud* GRASSI, 2019, p. 140). Essa interação gerou, por exemplo, a latinização de alguns aspectos da Igreja Siro-Malabar e o debate sobre o conceito de inculturação, que partiu originalmente do ramo jesuíta da Igreja Romana presente na Índia.

Para os católicos indianos siro-malabares, a referência espiritual oriunda do apóstolo Pedro para Igreja de Roma é equivalente à referência espiritual que o apóstolo Tomé emanou para uma parcela do Oriente (e, conseqüentemente, para a Igreja Siro-Malabar). O apostolado de cada discípulo de Jesus é visto por eles como um Caminho, como uma senda, ou *margam* que o cristão tem a possibilidade de seguir. Para os siro-malabares, os discípulos diretos de Jesus vieram de um mesmo tronco que gerou ramos distintos, cada um seguindo um caminho ou “lei” de acordo com os direcionamentos típicos de cada apóstolo, porém mantendo a mesma raiz. Muitos desses ramos espirituais apostólicos transmitiam a aura do apóstolo para comunidades e Igrejas cristãs tradicionalmente ligadas ao seus santos, principalmente nos locais tradicionais de pregação dos mesmos, como lembra Christopher Dawson:

As igrejas do Oriente e do Ocidente buscavam a orientação espiritual não do imperador Bizantino e do patriarca de Constantinopla, mas da autoridade das mais antigas Sés apostólicas – Roma, no Ocidente; Alexandria, no Egito; Antioquia, na Síria; enquanto os cristãos do Império Persa dirigiam-se para a igreja de São Tomé em Edessa e a Escola dos persas em Nísibis. (DAWSON, 2014, p. 223)

Como citado por Eusébio de Cesareia, Paulo de Tarso evangelizou desde Jerusalém até o Ilírico (ou Ilíria), uma região cujo nome vem da província romana que abrangia até o norte do Mar Adriático (Rm 15,19). Em Roma, conforme a tradição, São Paulo se tornou um inspirador do cristianismo, ao mesmo tempo em que a referência espiritual da capital romana fosse marcada por São Pedro e sua basílica (cuja primeira construção remonta ao tempo de Constantino, tendo sido erguida com o patrocínio do mesmo). Por causa dessa referência espiritual, para os siro-malabares São Pedro é o pai da fé romana, ou seja, o instaurador da “Lei” cristã no coração da fé. No cenário romano mais amplo, isto é, nos territórios do Império, São

Paulo se firmou como referência que uniu os cristãos à Igreja de Roma em torno de propósitos bastante claros, seja no campo doutrinário, seja no âmbito comportamental.

Na abertura do primeiro Sínodo Siro-Malabar convocado fora da Índia, realizado em Roma no ano de 1988, o bispo indiano Mar Paul Chittilapilly, da Igreja Siro-Malabar, lembrou a todos ali presentes que a Basílica de São Pedro, onde ele estava celebrando a liturgia, era a origem da “lei de Pedro” a qual seguem os romanos, equivalente à “lei de Tomé” seguida pelos católicos siro-malabares:

Esta tumba é uma fonte de inspiração para nós. Assim como São Pedro, também seus sucessores foram capazes de corroborar os seguidores de Jesus Cristo na fé. *Ex Cathedra*² desta Basílica veio a lei de Pedro. “Quando estamos aqui, lembro-me de outra tumba, a tumba de São Tomé, o apóstolo da Índia em Mylapore. Nós sempre reconhecemos São Tomé como nosso pai de fé. Os nossos antepassados encontraram coragem e inspiração no túmulo de S. Tomé, pois acreditávamos na “lei de Tomé” como património da nossa antiga Igreja. Também entendemos que a “lei de Tomé” não é contraditória com a “lei de Pedro”, mas entendemos e vivemos como se fossem complementares. São Tomé foi um dos doze apóstolos, enquanto Pedro era o chefe do colégio apostólico. Ambos tiveram a mesma fonte para testemunhar Jesus Cristo”. Com estas palavras em mente, passamos a discutir sobre Mar Thoma Margam. É a mesma “lei de Tomé” da qual falei acima. Mar Thoma Margam é o estilo de vida cristão único dos cristãos indianos. Margam significa “modo de vida”. (...) Pathikulangara o define da seguinte maneira: “Mar Thoma Margam é o estilo de vida cristão particular introduzido na Índia por São Tomé, um dos doze apóstolos de Jesus. Séculos atrás, no início da era cristã, este estilo de vida cristão especial germinou em nossa própria terra natal, a Índia, por meio de São Tomé (Mar Thoma), que viveu, tocou e experimentou o Filho de Deus, Jesus”. Tudo o que é compreendido como Thoma Margam não se pode dizer que foi ditado por São Tomé, o Apóstolo. Trata-se, na verdade, do desenvolvimento das diretrizes básicas dadas por São Tomé ao longo dos primeiros séculos. A Igreja Católica une todas as *Igrejas Sui Iuris* (igrejas individuais) da mesma fé e sacramentos sob a liderança universal do Papa. (...) Há unidade nos fundamentos da fé, mas há diversidade entre as igrejas *Sui iuris* em vários aspectos³. (CHITTILAPILLY, 2012, p. 235-236).

² Ao usar a expressão latina “ex cathedra”, literalmente “da cadeira”, Mar Paul Chittilapilly quer dizer “Do Trono” de Pedro, ou seja, do trono papal ou da autoridade moral de Pedro. A palavra siríaca “Mar” é traduzida por “Santo”, tal como Mar Thoma é traduzido por São Tomé, porém “Mar” é igualmente um título dos bispos da Igreja Siro-Malabar, sendo equivalente a “Mor” ou “Maior”, cujo sentido se aproxima do significado original da palavra Bispo, que vem do grego *episcopos* (*epi*-acima, *scopos*-olhar).

³ “This tomb is a source of inspiration for us. As St. Peter, his successors too were able to confirm the followers of Jesus Christ in faith. *Ex Cathedra*³ of this Basilica came the law of Peter. ‘When we stand here I am reminded of another tomb, the tomb of St. Thomas, the apostle of India at Mylapore. We always considered St Thomas as our father of faith. Our forefathers drew courage and inspiration from the tomb of St Thomas, as we believed in the ‘law of Thomas’ as the patrimony of our ancient Church. We also understood that the ‘law of Thomas’ is not contradictory to the ‘law of Peter’, but we understood and lived as they are complementary. St Thomas was one of the twelve apostles while Peter was the head of the apostolic college. Both of them had the very same source to witness Jesus Christ’. With these words in mind we proceed to discuss about Mar Thoma Margam. It is the same as ‘law of Thomas’ about which I spoke above. Mar Thoma Margam is the unique Christian life style of Indian Christians. Margam means ‘way of life’. (...) Fr. Pathikulangara defines it as follows: ‘Mar Thoma Margam is the particular Christian life style introduced in India by Mar Thoma one of the twelve apostles of Jesus. Centuries back in the beginning of Christian era itself this special Christian life style germinated in our own mother land India through St Thomas (Mar Thoma) who lived with, touched and experienced the Son of God, Jesus’. Everything understood under Thoma Margam cannot be said dictated by St. Thomas the Apostle. It is actually the development of the basic guidelines given by St. Thomas through the first centuries. The Catholic Church unites all *Sui Iuris* Churches (individual churches) of the same faith and sacraments under the Universal

Esse pequeno trecho da homilia proferida pelo bispo Chittilapilly em Roma, no final do século passado, é rico em concepções que servem de ponte para o entendimento da Igreja Católica Siro-Malabar em comparação ao cristianismo romano. Ele expressa suas ideias em termos de “caminho de inspiração”, “lei de Pedro”, “pai da fé”, “coragem e inspiração”, “lei de Tomé”, “particular estilo cristão de vida”, “viver com e experienciar o Filho de Deus”, assim como fala de igrejas “*sui iuris*” em “unidade em essência de fé”, não obstante a diversidade que há entre elas. Essa é a forma como os siro-malabares entendem a religiosidade cristã, como um caminho, e explica que a “lei de Tomé” é, ao seguir os passos de São Tomé, um estilo próprio (e indiano) de percorrer o cristianismo, e por isso é singular em relação a outras formas de devoção. Reflexo disso é a Igreja Siro-Malabar ser uma Igreja *sui iuris*, autônoma porém inserida no cristianismo pela fé cristã que une todas as outras Igrejas, especialmente as católicas.

A mensagem de Chittilapilly também destaca elementos típicos da fé indiana. A ênfase na tumba que, segundo a tradição romana, abriga o corpo do apóstolo Pedro, é um desses elementos. Para o bispo Chittilapilly, o sepulcro de Pedro inspira os romanos tanto quanto a tumba do apóstolo São Tomé, na Índia, inspira os cristãos indianos. Tanto São Pedro como São Tomé são “pais da fé”, os originadores de religiosidades apostólicas, mas, como veremos, para os seguidores do Caminho tomesino há uma realidade maior inspirada por São Tomé, pois ele também é o guia de uma vida moral e o encaminhador de uma disciplina religiosa indiana: o *Mar Thoma Margam*.

A expressão *Mar Thoma Margam* significa “Caminho de São Tomé”, sendo que a palavra *margam*, do idioma malaiala de Kerala, é compreendida como “modo de vida”. Esse modo de vida, de inspiração tomesina, por vezes também é chamada de “lei de Tomé”, uma vivência única dentre os cristãos do mundo todo, que, segundo a herança cultural dos antepassados locais, está preservada e é vivenciada na Índia desde o primeiro século da Era Cristã até hoje.

Chittilapilly também menciona que os Cristãos de São Tomé atribuem sua origem ao apóstolo que “viveu com, tocou e experienciou o Filho de Deus, Jesus”. O *Mar Thoma Margam*, portanto, é um encaminhamento da vida religiosa e cotidiana. Como está bem explícito na citação desse bispo siro-malabar, é um modo de vida orientado pela experiência de São Tomé, que germinou na Índia de um modo muito peculiar, tanto que gerou um “particular estilo cristão de vida”. Ao mesmo tempo, conforme a tradição, o cristianismo romano foi plantado na Europa

head the Pope. (...) There is unity in essentials of faith but there is diversity among *Sui iuris* churches in several aspects.”

por São Pedro e São Paulo, frutificando em outro terreno e crescendo à sua maneira, conforme os direcionamentos europeus.

Por fim, Chittilapilly explica que a Igreja Católica Siro-Malabar é uma igreja dita *sui iuris*, que literalmente quer dizer que possui “sua lei”, com legislação própria em relação às suas dioceses e à sua organização. Há várias igrejas com esse status de *sui iuris*, embora haja, como disse Mar Chittilapilli, uma “unidade em essência de fé” que une todas elas em um mesmo substrato de crença cristã.

Na época de Jesus e em seu meio judaico, a “lei” se confundia com conduta de vida sócio-religiosa, uma disposição coletiva de compartilhamento da realidade. Esse compartilhar estava, no início do cristianismo, relacionado à etnicidade judaica, mas logo se estendeu a todos os povos. Nessa expansão, novas leis formais foram surgindo como necessidade para a harmonia na agregação de pessoas pertencentes às mais diversas etnias, e às mais diversas condições sociais. Enquanto a “via tomesina” se espalhava pelo Oriente, São Pedro se firmou como “pai fundador” e São Paulo, como organizador e legislador, pavimentou a via paulina privilegiada, em muitos aspectos, no decorrer da propagação da Igreja de Roma.

No início da Igreja, não se distinguiam tanto as dimensões formal e natural da prática cristã. Foi Paulo de Tarso quem instrumentalizou a possibilidade de cisão entre essas duas dimensões, postulando um novo tipo de (re)união entre cristãos, mais espiritual e universal do que natural, mais formal do que experiencial. Paulo de Tarso abriu uma estrada peculiar para o cristianismo, uma “via paulina” para a cristandade.

Paulo de Tarso, o autoproclamado Apóstolo de Cristo, mesmo separando duas leis ao diferenciar uma lei para a concretude e outra para o etéreo, vivenciava, segundo ele próprio, uma única “lei de vida” que unia pela prática batismal essas duas dimensionalidades em Jesus. Por causa dessa característica ele foi aceito no Oriente, com algumas reservas, mas, ainda assim, respeitado e usado como referência de encaminhamento cristão. A atuação paulina no continente europeu, porém, acarretou consequências tanto teológicas quanto estruturais. Lá, ele formalizou a eleição de líderes de comunidades, listou regras rígidas para as Igrejas, direcionou o modo de pensar cristão para a formalidade, formatou uma Igreja em bases normativas universais, dogmatizou o ritual do batismo como ponte entre o visível e o invisível: entre o presente e o distante, entre quaisquer tipos de cristãos. Para Paulo⁴, havia uma duplicidade dimensional, ou seja, uma da vida material e outra da vida espiritual, em duas leis distinguíveis: a primeira a ser abandonada, antiga, e outra a ser imitada, nova.

⁴ Doravante, “Paulo” irá se referir a São Paulo, “Pedro” a São Pedro, “João” a João Evangelista e “Tomé” a São Tomé etc., salvo menção em contrário.

Paulo foi fundamental para a estruturação do cristianismo romano ao propor que a prática cristã era viável apesar das diferenças de cada comunidade, raça, povo, sexo ou tribo. Roma era o ponto de encontro de pessoas de todos os povos que lidavam com o Império Romano. Foi a partir da intervenção de Paulo que grande parte da cristandade ocidental direcionou sua via, em um caminho distinto da percepção oriental no contexto do pertencimento religioso. Explicando melhor, assim diz Leonardo Boff, acerca da diferença de compreensão espiritual entre o Ocidente e o Oriente:

Vejamos, em poucas palavras, o caminho [espiritual] do Ocidente. (...) Como tudo está ligado umbilicalmente a Deus, a partir dele encontramos o todo. Deus se espelha no universo e penetra no coração de cada coisa; o universo e cada coisa se encontram em Deus. (...) Nele nós vivemos, nele nos movemos, nele nós somos, como recordava São Paulo a seus interlocutores na praça pública de Atenas (At 17,28)". (...) O Oriente fez outro caminho [de espiritualidade], também grandioso e até mais ancestral do que o nosso ocidental. (...) Toda busca dos orientais consiste na construção de um caminho que leve a uma experiência de totalidade. Trata-se, como dizem, de fazer uma experiência de não dualidade. Isso equivale a dizer: sentir-se pedra, planta, animal, estrela; numa palavra, sentir-se universo (...) Enquanto o caminho espiritual do Oriente busca a interioridade do ser humano, nosso caminho ocidental busca a exterioridade. (BOFF, 2018, p. 176; 178; 181; 183).

Trazendo essa distinção para as dinâmicas romana e siro-malabar, respectivamente, é preciso evitar uma abordagem estanque. Ao invés de separar essas duas religiosidades em duas categorias, existentes em dois hemisférios opostos, ou de chamá-las de dois “caminhos”, ou, ainda, ao invés de enquadrá-las rigidamente como tradições ou cristianismos distintos, parece melhor denominar essas predisposições de “vias religiosas” dentro de duas tradições, uma tipicamente ocidental e outra tipicamente oriental, sem uma ser oposta à outra. O exemplo maior de que não há anulação da prática simultânea de ambas é a Igreja Siro-Malabar ter assimilado essas duas tradições, em sua interação com a Igreja Romana, porém sem ter adotado a “Lei de Pedro” ou ter dependido da atuação paulina para se originar.

Paulo tomou para si a responsabilidade de levar Jesus Cristo a todo e qualquer povo que ele encontrasse. Nessa “via paulina”, o sentido de ser cristão deveria ser capaz de penetrar corações e mentes que falavam línguas maternas diferentes, que viviam em lugares diferentes, que praticavam culturas diferentes, cujos ancestrais oravam para deuses diferentes, que pensavam de formas diferentes, mas que deveriam entender o evangelho e o mundo à sua volta como interligados por uma mesma universalidade. Tomé, por outro lado, inspirou uma dinâmica “outra”, de vivência da totalidade em um universo de não dualidade, pela “via tomesina” da experienciação do Cristo em todas as coisas (na pedra, na madeira e em todo ser

vivente), em uma consciente aproximação com a imanência divina na realidade, como diria Panikkar: “Presença de Deus em todas as criaturas. Isso não é nem conhecimento conceitual, nem completa alucinação. É conhecimento real de outro tipo” (PANIKKAR, 2013, p. 281, apud GRASSI, 2019, p. 70).

Usar essas expressões, “via paulina” e “via tomesina”, é um artifício na tentativa de caracterizar dois encaminhamentos cristãos, servindo para construir um melhor entendimento da Igreja Siro-Malabar a partir do contraste comparativo entre os marcadores paulinos, mais dominantes entre os católicos romanos ocidentais, e as emanações tomesinas e orientais presentes entre os siro-malabares.



Figura 1: “via paulina”, para o Ocidente, e “via tomesina”, para o Oriente.
Fonte: GOOGLE MAPS⁵ (adaptado)

Existiram e existem muitas “vias” no cristianismo, se quisermos chamá-las assim. Poderíamos elencar várias delas, como a “via” ortodoxa, que iniciou seu caminho autônomo no séc. XI, marcadamente no leste europeu, a “via” luterana, chamada de protestante e que se ramificou em denominações multivariadas a princípio no Ocidente, mas que alcançou a África e muitos países do Oriente, em tempos recentes, a “via” espírita cristã, iniciada por Allan Kardec e impulsionada no Brasil pelos escritos de Chico Xavier, e assim por diante. No presente caso, a maior peculiaridade das “vias” paulina e tomesina (e um ponto de partida para que sejam

⁵ Disponível em <<https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=13HPKGEqfqsKIR5BsfmAKNKpeXV4e8Wp0&ll=32.84941550433877%2C32.861116532466845&z=4>>.

colocadas em contraste) é a simultaneidade em que ocorreram e o caráter perene de seus conteúdos. Outras “vias”, no entanto, também foram simultâneas e também se dispersaram ou pelo Ocidente, ou pelo Oriente, e, em alguns casos, nas duas direções, como as correntes gnósticas cristãs, por exemplo. E embora essas duas “vias” estejam ora sutilmente, ora mais expressivamente, presentes na Igreja Romana e na Igreja Siro-Malabar, no tocante ao “peso” em que são percorridas por essas respectivas Igrejas, elas não são excludentes uma da outra, sendo essa designação apenas uma forma de situar cada enquadramento, para efeitos de parâmetros de comparação em termos de ênfases de elementos cristãos mais específicos encontrados em cada uma delas. O principal contraste entre a “via” paulina e a “via” tomesina, contudo, é a universalidade em contraste com a não dualidade, além da constatação da tendência à linearidade ligada a uma prevalência de exterioridade, em uma, e uma sutil marca de inerência de contextualidade, em outra, respectivamente.

Em se tratando da Igreja de Roma, pode-se dizer que, em determinado sentido, São Paulo foi a mente, e São Pedro, o coração dessa Igreja. Pedro, a princípio, queria levar o significado de “Cristo Jesus” somente aos judeus, diferentemente de Paulo de Tarso que buscava tanto judeus quanto não-judeus. Enquanto isso, do outro lado do mundo, na Índia, conforme a tradição indiana sustenta, as ideias de São Tomé foram assimiladas por aqueles que queriam entender a missão de Jesus de Nazaré, fossem eles judeus ou brâmanes⁶, ocasionando um novo *dharma* (ou encaminhamento religioso) relacionado a uma etnicidade religiosa (cf. Figura 2).

A tradição cristã estima que esses três personagens, Pedro, Paulo e Tomé, tinham aproximadamente a mesma idade. Conforme essa visão, imagina-se que os três tenham se conhecido ainda na Judeia, e essa crença de que os três travaram contato pessoal reverbera atualmente no cristianismo da Índia. Para os cristãos católicos siro-malabares, Paulo conhecia a “profissão de fé tomesina”, resumida na frase “Meu Senhor e Meu Deus!”, dita por São Tomé, visto que Paulo veio a confirmá-la em sua Carta aos Romanos (Rm 10,9): “Porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo⁷” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1983).

⁶ Os brâmanes são um tipo de comunidade dentro da estratificação social indiana. São pessoas etnicamente vinculadas entre si que formam um grupo vocacionado e educado para atuar como transmissores do conhecimento, em especial religião e filosofia. Os brâmanes não são sacerdotes, apenas, mas pessoas que, na concepção indiana, nascem para serem professores, tendo em vista que a funcionalidade dos brâmanes é a transmissão do conhecimento em todos os níveis, e com maior pertinência a transmissão dos conhecimentos religiosos que conduzem à salvação. Vide: CARVALHO, Matheus Landau de. A controvérsia sobre *saṃnyāsa* nas Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra). **Plura**: Revista de Estudos de Religião, vol. 9, n. 2, 2018, p. 185-218.

⁷ As abreviações bíblicas se referem a versículos retirados da *Bíblia de Jerusalém*, salvo menção em contrário.

Paulo divulgou o Evangelho do Cristo-Senhor a gregos e macedônios, cipriotas e antioquenos, núbios e até persas que viajavam com vistas ao comércio com Roma e seus domínios. Por causa da atuação paulina, indivíduos ecléticos passaram a pertencer à Igreja, gerando a necessidade de regulamentação dos fiéis mediante formulações, tanto teológicas quanto práticas, que atendessem à visão de mundo que lhes fosse compreensível. O episódio de Paulo indicando o altar vazio em Atenas (At 17,22-23), dando o exemplo sobre o que ele estava pregando, é um caso ilustrativo e provavelmente não replicável em outras circunstâncias. Em relação aos cristãos da Índia, a conjuntura foi bem diferente.

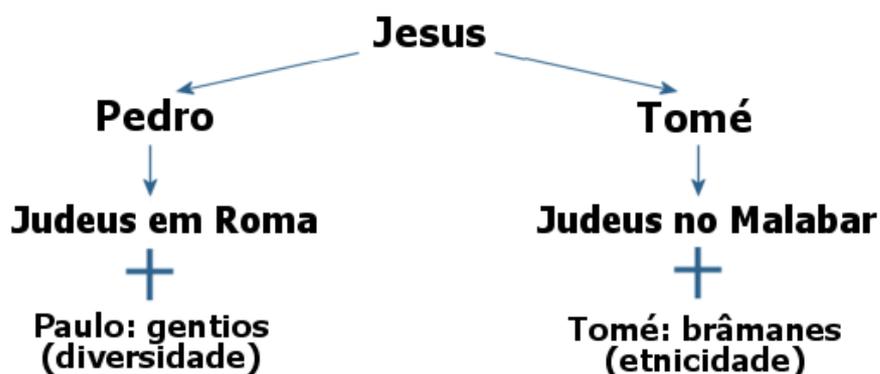


Figura 2: Jesus, Pedro, Paulo e Tomé. Fonte: elaboração própria.

Tomé cristianizava comunidades específicas, étnicas, enquanto Paulo cristianizava uma diversidade de pessoas de várias etnias e as reunia em uma Eclésia (Igreja). Enquanto Paulo se esforçava para provar que Deus era o invisível que sempre esteve ali, presente, e que Jesus viveu e ressuscitou, Tomé repassou à Índia a certeza de que o Cristo Deus e Senhor é um vivente.

Mesmo que Tomé não tenha ido fisicamente ao subcontinente indiano, e que seja apenas um mito fundador na base da religiosidade siro-malabar, o contexto de Tomé chegou à Índia pela estrada do cristianismo, tornando-o inspirador e encaminhador de uma “via” indiana a qual percorreu a Igreja Siro-Malabar. A jornada tomesina, desse modo, é vista pelos indianos como plenamente embasada pela razão e pela certeza vinda da constatação, como destaca Kuruvilla:

É verdade que pouco está registrado sobre Tomé na Bíblia Sagrada em comparação a outros discípulos como João, Pedro e Paulo. Tomé não tinha o hábito de acreditar em tudo o que ouvia. Ele esclareceu suas dúvidas antes de fazer isso. Consequentemente, seu serviço missionário para o Oriente foi considerado como tendo mais provas confiáveis do que qualquer outra missão evangélica⁹. (KURUVILLA, 2012, p. 4)

⁹“It is true that little is recorded of Thomas in the Holy Bible compared to other disciples like John, Peter and Paul. Thmas was not in the habit of believing everything he heard about. He cleared his doubts before doing so.

No Ocidente, social e culturalmente falando, o cristianismo ocidental-romano atravessou muitos povos e culturas, diversas religiões locais e variadas classes sociais, em uma ampla área do globo terrestre. No cristianismo oriental-indiano, por sua vez, algo semelhante ocorreu, no entanto de maneira condensada em torno da Costa do Malabar. Nessa região costeira do sudoeste da Índia, especificamente, três agrupamentos sociais de destaque passaram pela evangelização tomesina, conforme a tradição indiana registra: alguns viajantes (síriacos, persas, etc.) que viviam no Malabar, os brâmanes nativos e, especialmente, os judeus locais, visto que “os primeiros cristãos em Kerala consistiam principalmente de cristãos judeus e de cristãos sírios” sendo que “muitos brâmanes de alta casta (Nampoothiris) e Nair também se tornaram cristãos convertidos¹⁰” (KURUVILLA, 2012, p. 13).

Doutrinariamente falando, Paulo de Tarso, o chamado Apóstolo dos Gentios, ofereceu uma formatação do cristianismo. Para Paulo, os cristãos podiam ser comerciantes ou camponeses, escravos, homens livres, homens ou mulheres, romanos ou não. Essas pessoas, não obstante, teriam de seguir regras comuns e deveriam se submeter a decretos, para harmonia da Igreja, uma harmonia que precisava de regras supra-tribais para a manutenção de uma coesão formal acima das diferenças locais.

Os dogmas foram necessários para que esse conjunto diversificado de pessoas pudesse ser organizado (ou ordenado) formalmente e objetivamente como um só, um só corpo, uma só Igreja, pois, no âmbito pessoal, familiar e étnico de cada grupo particular, essa tarefa de formatar o cristianismo lar a lar, família a família, tribo a tribo, seria praticamente impossível. Não havia filosofia em comum entre esses grupos, isto é, um sistema de pensamento que fosse capaz de unificar culturalmente a coletividade multiétnica de pessoas que o cristianismo paulino se dispunha a evangelizar. A instituição da liturgia em comum, do ofício religioso formal e a crença colimada pelas epístolas instrutivas para cada Igreja (ou cidade) foram instrumentos paulinos por excelência para que o cristianismo ocidental-romano pudesse ser, ao mesmo tempo, universal e objetivamente abrangente. Como diz Vellanickal (2012, p. 37-38): “São Paulo qualifica a reunião litúrgica como a reunião formal da Igreja. (...) A reunião litúrgica oficial teve uma posição preeminente ao expressar a Igreja nos tempos do Novo Testamento¹¹”.

Therefore his mission service to the East has been considered as having more authoritative proof than any other gospel mission.”

¹⁰“Also, we learn from history that early Christians in Kerala mainly consisted of Jewish Christians and Syrian Christians. (...) Therefore, it is believed that the saint performed miracles by which many high-caste Bhramins (Nampoothiris) and Nair too became Christian converts.”

¹¹St. Paul qualifies the liturgical gathering as the formal gathering of the Church. (...) The official liturgical gathering had a pre-eminent position in expressing the Church in the New Testament times.”

O cristianismo romano viveu aspectos peculiares em seu desenvolvimento inicial que não existiam no contexto indiano, desafios que precisou enfrentar, tais como: (i) a distância, mais relevante em termos de distanciamento de pensamentos e de diferentes visões de vida do que geograficamente falando; (ii) a necessidade de oficialização formal para ditar a vida de pessoas oriundas das mais diversas origens étnicas, linguísticas, culturais, regionais e sociais; e (iii) a necessidade da objetividade para atingir a multiplicidade de pessoas pretendida, objetividade essa inevitável para povos não orientais conceberem os ensinamentos cristãos. Em relação a esses aspectos, as *Epístolas de Paulo* e o *Evangelho de João*, principalmente, ofereceram as bases formais e teológicas para que um cristianismo nascesse na porção ocidental-romana sob uma configuração e uma essência diferenciadas. Sob certos critérios, inclusive, o *Evangelho de João* pode ser visto como uma obra composta com o objetivo claro e determinado de contrapor um cristianismo paulino-joanino à noção oriental de vida religiosa que era inspirada, majoritariamente, por São Tomé.

Assim como todos os caminhos da Antiguidade levavam a Roma, como se diz até hoje, o caminho inverso também foi percorrido. De Roma, o “Evangelho” se espalhou, o anúncio do Senhor a partir do patriarcado de São Pedro e da atuação de São Paulo ganhou terreno. Uma das mensagens mais fortes do cristianismo para o mundo, mas não originado da boca de Jesus, chegou ao público através de Lucas em seu livro *Atos dos Apóstolos* (At 2,31), onde se lê acerca do tipo de salvação e quem é o Salvador: o “Cristo, o qual na verdade *não foi abandonado no Hades*” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1904, *ipsis litteris*). Uma ideia cristológica de salvação da pior situação possível, que é o sofrimento decorrente do julgamento, após a morte, dos próprios atos cometidos em vida.

Em contrapartida, o exemplo de Tomé na Índia passou outra mensagem, ou melhor, a referência que São Tomé passou aos cristãos trouxe outra ideia de Jesus, mediante outra cristologia. Conforme a tradição indiana e os registros católicos romanos, São Tomé teria partido para o Oriente antes que São Lucas tivesse escrito seus livros. Mesmo assim, independentemente da veracidade dessa questão cronológica e da real viagem de Tomé à Índia, a tradição indiana tomesina registra que a mensagem do Cristo foi levada para a Costa do Malabar na língua aramaica, no idioma falado pelo apóstolo Tomé, e na forma escrita através do *Evangelho de Mateus*: “Embora exista uma forte tradição de que São Mateus compôs ‘as palavras de Jesus’ (*ta logia*) em aramaico (...), acredita-se também que São Tomé trouxe o Evangelho aramaico de Mateus para a Índia¹²” (MEKKATTUKUNNEL, 2012b, p. 27). Seria,

¹²“Though there is a strong tradition that St Matthew composed ‘the Sayings of Jesus’ (*ta logia*) in Aramaic (...) is also believed that St Thomas brought the Aramaic Gospel of Matthew to India.”

então, uma cristologia mais próxima da cristologia mateana (contida no *Evangelho de Mateus*), não obstante aberta para a ideia de não dualidade, tal como a “via tomesina” demonstra ser possível.

Em suas epístolas, Paulo ensina que a dinâmica espiritual é diferente da dinâmica material, e que seguir a primeira significa estar livre para não se submeter à lei antiga ou às “práticas costumeiras” que regem o mundo cotidiano. Na *Carta aos Romanos* (Rm 7,6) lemos: “Mas agora estamos livres da lei da morte, na qual estávamos presos, a fim de que sirvamos (*a Deus*) segundo o novo espírito (...), e não segundo a antiga letra (*da lei de Moisés*)” (BÍBLIA SAGRADA, p. 1239, *ipsis literis*, inclusive itálicos e parênteses). Já na *Epístola aos Gálatas* (Gl 5,16-18), encontramos: “Digo-vos, pois: andai segundo o Espírito e não satisfareis os desejos da carne (...); estas coisas (*a carne e o espírito*) são contrárias entre si (...). Se vós, porém, sois guiados pelo Espírito, não estais debaixo da lei” (BÍBLIA SAGRADA, 2008, p. 1278).

Paulo estabelece que o material e o espiritual são opostos e, ao mesmo tempo, liberta o cristão da dependência hebraica, porém mantendo os cristãos na descendência abraâmica. A lei nova é da dimensão do espírito, da bondade, das virtudes; as leis antigas eram do corpo, da tentação carnal, da circuncisão da carne que, nas palavras de Paulo, não traz nada de virtuoso em si mesmo, importando, realmente, que haja a transformação do homem em uma nova criatura (Gl 6,15), uma criatura identificada com a “lei espiritual” de Jesus¹³ – leia-se, com o modo de vida espiritual de Jesus, inatingível pelas perseguições políticas, cuja substância espiritual apareceu no caminho de Damasco a Saulo de Tarso, o homem antigo que viria a se chamar Paulo de Tarso. Após o batismo (como se lê em Gl 3,29-28), a ligação com Cristo e seus antepassados se estabelece: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois só um em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, sois da descendência de Abraão” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 2035).

A vivência cristã, na perspectiva de Paulo, se dá no abandono das particularidades judaicas e – ponto crucial! – na impessoalidade da crença, na qual o “eu” não deveria mais existir no cristão, mas tão somente o “Cristo” (Gl 2,20). Daí pode ter advindo uma ideia paulina

¹³Paulo ainda diz: “vejo nos meus membros outra lei que se opõe à lei do meu espírito” (BÍBLIA SAGRADA, p. 1240). Não obstante, Paulo entende, e essa é a questão, que o ser humano navega em dois planos, entre os quais ocorrem as escolhas diárias (Rm 7,25): “eu mesmo sirvo à lei de Deus com o espírito; e sirvo à lei do pecado com a carne” (id., *ibid.*). René Descartes (1596-1650), guardadas as devidas proporções, utilizou esse mesmo princípio lógico, inaugurando a moderna era racional do Ocidente. Conforme sintetiza Dirceu Fernandes: “Para Descartes, a mente, o espírito, a alma e razão seriam palavras de mesma significação. (...) Dessa forma, a alma buscaria o conhecimento da verdade e o corpo seria o responsável pelas sensações” (FERNANDES, 2015, p. 413;416).

de imitação profunda, no sentido de incorporação do Cristo internamente. A perspectiva tomesina, por outro lado, é a visão de quem se aproxima de Jesus como quem se aproxima da divindade a ponto de se tornar divino.

Paulo, caminhando no mundo, viu Jesus, mas não da mesma forma que os discípulos mais próximos o viram. A experiência de Saulo de Tarso, no caminho para Damasco, foi a de enxergar uma espiritualidade possível no plano material. Tomé, de maneira diferente, e conforme a tradição, viu e conviveu com Jesus vivo, tocou o Cristo Senhor e Deus, eliminando qualquer dúvida e levando sua fé esclarecida para o Oriente, ensinando um caminho de entrega total de fé e razão.

Inevitavelmente, tudo o que se distancia se diferencia, e Roma estava distante do Oriente, da origem cristã. Devido a esse distanciamento geográfico e cultural, era preciso justificar, racional e emocionalmente, uma religião nascida muito longe da Europa. A única e inescapável forma de a Igreja de Roma lidar com a “distância de modo presente”, assim como para o cristianismo ligado ao Império Romano lidar com cristãos de múltiplos povos sob seu domínio, foi utilizar Paulo como base privilegiada para universalizar objetivamente a mensagem de Jesus. Como consequência, a Igreja começou a não ver com bons olhos textos ou "evangelhos" contendo linguagens simbólicas ou mensagens interpretáveis particularmente (ou sectariamente, que é significado do termo herético).

Nesse ponto, entra o *Evangelho de João* no cânone bíblico, ratificando muitas visões paulinas. Assim como Paulo afirmou em Rm 7,22, quando disse “vejo nos meus membros outra lei que se opõe à lei do meu espírito” (BÍBLIA SAGRADA, 2008, p. 1240), João diz que o reino de Cristo não é deste mundo. Ambos percebem um mundo de interações, mas objetivamente diferenciável em suas instâncias, em aspectos distinguíveis não obstante compartilhados. Em contrapartida, para efeitos de comparação, o *Evangelho de Tomé* diz que o Reino está em todo lugar, dentro e fora de nós, e que o homem pode se tornar divindade como Jesus, denotando uma concepção que se aproxima da não dualidade.

Dizia Rubem Alves que todos nós “temos as ideias que temos por sermos o que somos. Primeiro vem a vida, depois vem o pensar...” (ALVES, 1982, p. 20). A simultaneidade, contudo, é a principal característica da realidade. Por isso, a atitude da caminhada tomesina é sublime para os indianos. É impossível alcançar o céu se imaginarmos que o mundo não existe. A experiência de Tomé, de tocar o divino incorporado no humano, sobreviveu no Oriente como exemplo religioso e na Índia como um caminho vivencial, uma experiência que pode ser potencialmente revivida pelos cristãos tomesinos siro-malabares nesta vida e neste momento.

A tendência de os siro-malabares religiosamente conceberem uma integralidade contrasta com aspectos sequenciais contidos na tradição romana. Nos sacramentos da Igreja Siro-Malabar, por exemplo, percebe-se que “o caráter geral da tradição oriental é menos jurídico em suas formulações canônicas (...) menos uniforme, diferindo de província para província, onde suas fases eram frequentemente mais simultâneas do que sequenciais¹⁴” (VECHOOOR, 2012, p. 53). Em comparação, marcadamente o pensamento de Paulo e, por extensão, do catolicismo ocidental-romano, seguiu o raciocínio linear de que o Pai gerou o Cristo, o Cristo gerou o Paulo, e o Paulo gerou cristãos através do Evangelho, como uma espécie de proclamação hierarquicamente produzida a partir do “anúncio formal”¹⁵ (evangelho) inicial.

Nesse “outro” cristianismo que estamos começando a ver agora, a hierarquia paulina linear é englobada por outra dinâmica, na qual o Evangelho é compreendido como engajamento simultâneo no material e no imaterial, com a Igreja habitando o Universal (e não habitando “no” Universal): “A ideia de simultaneidade do Individual e do Universal é muito central. O Individual é a base e o conteúdo do Universal. A Igreja Individual e a Igreja Universal não são entendidas por uma ser antecedente da outra; elas são simultâneas, uma subsistindo na outra¹⁶” (VELANICKAL, 2012, p. 43). Além disso, “a vida moral e as celebrações dos Mistérios da Igreja apontam para a mesma realidade de uma pessoa cuja identidade e destino cristãos são inseparavelmente e integralmente descobertos na pessoa de Cristo¹⁷” (KOCHAPPILLY, 2012, p. 38).

No pensamento siro-malabar, portanto, há identidade do um com o maior, do presente com o futuro, e do humano com o divino. Trata-se, como já mencionado, de um princípio equivalente à ideia hindu de *advaita*, ou não dualidade. Dito isso, embora a Igreja Siro-Malabar não empregue oficial ou doutrinariamente o termo sânscrito *advaita*, os siro-malabares vivem religiosamente em uma integralidade cosmológica cuja realidade é não dual, cuja concepção tem origem na cultura filosófico-religiosa hindu de seus ancestrais.

Apesar de terem adotado preferencialmente “vias” diferentes, a vertente romana e a vertente indiana até podem ser consideradas “opostas” em alguns sentidos, a ponto de o cristianismo indiano ser visto como “outro” cristianismo, diferente do cristianismo romano.

¹⁴“...the general character of the Eastern tradition is less juridical in its canonical formulations (...) less uniform, differing from province to province, its phases were often simultaneous rather than sequential.”

¹⁵ Sentido funcional original da palavra grega *euangelion*.

¹⁶“The idea of simultaneity of the Individual and Universal is very central. Individual is the basis and content of the Universal. The Individual Church and the Universal Church are not understood by one’s being antecedent to the other; they are simultaneous, the one subsisting in the other.”

¹⁷“In other words, moral life and the celebrations of the Mysteries of the Church point to one and the same reality of a person whose Christian identity and destiny are inseparably and integrally discovered in the person of Christ, who is simultaneously the true icon of God the Father and the true icon of human beings.”

Eles, no entanto, convivem simultaneamente no Catolicismo vigente na comunhão da Igreja Romana com a Igreja Siro-Malabar. Mais importante que isso, contudo, é a perspectiva siro-malabar de que, mesmo havendo contradições e diferenças, a visão católica pode ser alcançada pelo modo de vida cristão e indiano através da prática tomesina forjada na cultura hindu, que inclui alguns procedimentos às vezes pouco valorizados no contexto cristão do Ocidente para se alcançar uma religiosidade plena, tais como o ascetismo, o jejum, e a busca pela harmonia. Assim explica Raimundo Panikkar:

(...) a mente hindu não descansa até encontrar a relacionalidade em todas as coisas (...). Para encontrar esta harmonia, há que buscá-la na identidade de cada coisa, não em sua igualdade com as demais. E, para encontrar a identidade, há que mergulhar na interioridade [...] (PANIKKAR, 2005a, p. 23; 47, *apud* GRASSI, 2019, p. 23)

Esse “outro” cristianismo da Índia, portanto, vê a Lei de Pedro como outra, não obstante essencialmente a mesma que veio do Cristo, sob um princípio que aparentemente falta na perspectiva ocidental: o de que, no ato de reconhecimento do outro, ocorre a certeza da existência de quem o vê – e, ao mesmo tempo, esse reconhecimento oferece a possibilidade de uma melhor compreensão de si mesmo. Por isso existe a busca pela harmonia nesse diálogo que inevitavelmente passa pela interioridade. Ainda conforme Panikkar: “O pluralismo começa através do reconhecimento da alteridade, a qual já implica a minha essência. Eu sou (estou) em relação. (PANIKKAR, 2012b, p. 61, *apud* GRASSI, 2019, p. 128).

Ao comentar a obra de Panikkar, Rita Macedo Grassi sintetiza essa relação dialogal do outro com a interioridade, na busca da plenitude harmônica, identificando a característica imanente desse processo. Indiretamente, ela ilustra a tendência da tradição tomesina indiana de ser mais imanente do que transcendente, religiosamente falando, em meio a uma dinâmica não dual:

A “plenitude do humanum”, não é individual, ela inclui diretamente o outro com o qual se está em relação constante e no qual enxerga-se a si mesmo (...) Essa descoberta do outro em “si mesmo” pressupõe, claramente, a idéia de imanência, aonde o outro é também a Divindade, o Absoluto, que está também presente, em relação adualista. (GRASSI, 2019, p. 66)

O que acontece na relação com o outro é um novo surgimento. Recorrendo novamente a Panikkar: “o ponto de encontro [...] não é uma arena dialética neutra que nos deixa a ambos intactos, mas um Si-mesmo que, além de ser meu é também compartilhado pelo outro” (PANIKKAR, 1999, p. 74, *apud* GRASSI, 2019, p. 23). De uma certa maneira, algo de ambos simultaneamente “passa a ser do outro”, nessa interação.

Tomar o outro como um objeto estanque, imutável e compartimentado, é não só negar a existência de um diálogo como, também, tentar estabelecer uma separação artificial entre agentes que, por interagirem, estão necessariamente próximos, ainda mais se compartilharem a

mesma essência. Como temos visto, tanto os cristãos romanos quanto os cristãos siro-malabares são, essencialmente, cristãos, ambos institucionalmente inseridos no catolicismo.

Edward Said é contrário à visão segmentada do que seja oriental e ocidental, e tenta demonstrar qual é a verdadeira intenção por detrás do represamento do Ocidente e do Oriente em “distinções rígidas como ‘Leste’ e ‘Oeste’: canalizar o pensamento para dentro de um compartimento Oeste ou de um compartimento Leste” (SAID, 2007, p. 87). Sempre que ocorre essa classificação rígida, o diálogo é a categoria mais prejudicada e o outro tende a ser rejeitado como semelhante – algo contrário mensagem do Cristo, diga-se. No caso que estamos estudando, romanos e siro-malabares são certamente semelhantes como cristãos, e suas diferenças geográficas, sociais e culturais não são impeditivas para o diálogo que ocorre entre eles. Muito pelo contrário: Ocidente e Oriente sempre dialogaram, desde que se compreenderam como tal, sendo um referência um para o outro – tanto para a consolidação de seus próprios posicionamentos quanto para o dimensionamento do outro. Um bom exemplo vem de Hipólito de Roma (c.a. 170 – 236 d.C.), que escreveu sua *Refutação de todas as Heresias* argumentando contra praticamente tudo o que divergia do pensamento da Igreja de Roma, inclusive contra vertentes indianas, persas, etc., o que foi fundamental para a estruturação e para a universalização das ideias cristãs.

Para Said, o Oriente “não é apenas adjacente à Europa; é também (...) seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro” (SAID, 2007, p. 21). Sob essa perspectiva, o cristianismo tomesino indiano que se identifica como católico, que tem uma maneira oriental de adoração e que dialoga culturalmente com o hinduísmo, começa a adquirir uma “face” que se apresenta não sendo tão “outra” como normalmente se pensa. Os siro-malabares dizem, inclusive, que é o diálogo entre as diferenças justamente aquilo que os aproxima dos romanos. O enquadramento como cristianismo oriental-indiano e como cristianismo ocidental-romano se presta, portanto, apenas à indicação de suas origens, assim como as designações das vias tomesina e paulina servem tão somente como indicadoras dos meios de encaminhamento que cada lado privilegiou, e não como demarcações de diferenças absolutas e incommunicantes. Principalmente porque a base cristã permaneceu e porque cada lado construiu seu caminho com tijolos que estavam disponíveis para ambos, dentro da mesma esfera humana.

Entender esse “outro cristianismo” na Índia, assim, implica entender uma outra face da mesma base cristã, ao mesmo tempo compreendendo quem a observa (ou seja, nós mesmos), visto que tal identificação é simultânea à essa percepção. Para além das diferenças superficiais, as quais muitas vezes servem apenas de rótulos identificatórios, mas que dão uma direção ao

pensamento analítico, há uma interdependência que confirma o ente que “se vê como um” e o “outro”, simultaneamente, como inevitável contraparte em relação si. Foi o que ocorreu quando os ocidentais se perceberam como ocidentais, o que não ocorreria sem a presença dos orientais identificados como “outros”. Não foram suas naturezas próprias, portanto, que os diferenciaram, mas sim um certo distanciamento entre esses dois “entes” de mesma natureza, tal como Said reforça: “Assim sendo, enfatizo que nem o termo ‘Oriente’ nem o conceito de ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro” (SAID, 2007, p. 8).

Os indianos da Costa do Malabar foram os que mais abraçaram a mensagem de Tomé e o que ele significava para o cristianismo. Geograficamente falando, sírios, edessenos, caldeus e persas compartilhavam seu próprio continente, em comunicação direta, por terra, com a tradição apostólica cristã que margeava o Mediterrâneo. Os indianos, por sua vez, alegam que seus ancestrais travaram contato direto com a pessoa de Tomé, o discípulo que tocou o messias (*miśihā*, em malaiala). Isso, contudo, poderia ser encarado como nada mais do que uma demanda por algum tipo de proximidade com o contexto original do cristianismo. Observando, destarte, a profundidade com que os indianos encaram a relação entre um ser humano considerado santo e o divino, que apresenta um exemplo de devoção santa e que demonstra uma (nova) lei de vida, com base no contexto hindu, é possível dizer que uma comunidade religiosa indiana autosuficiente não iria surgir a partir de meras superficialidades filosófico-religiosas apresentadas por qualquer pessoa mundana. No extremo, é possível até arriscar dizer que, realmente, os indianos tocaram Tomé da mesma forma que Tomé tocou Jesus, pois, se não tivesse sido assim, os indianos provavelmente não se tornariam tomesinos. Pode-se argumentar, portanto, que os indianos não seguiriam um simples mensageiro trazendo uma mensagem de fora da “Grande Índia” (*Mahābhārata*¹⁸) se a compreensão de Deus, concreto na Terra, não tivesse na pessoa de São Tomé um exemplo vivo. Em tese, se Jesus não tivesse sido reproduzido na Índia, os indianos jamais veriam possibilidade de salvação apenas na mensagem cristã, porque, para eles, uma mera mensagem não é capaz de transformar a realidade por si só.

A seção que se segue abordará o contexto de São Tomé na Índia e a formação da comunidade dos “Cristãos de São Tomé”, tratando do simbolismo desse apóstolo e de sua possível presença no subcontinente indiano, assim como das origens comunitárias desses

¹⁸“Bharata” é como os indianos se referem ao seu próprio país, a Índia. *Mahābhārata* é também o título de um poema épico que contém o famoso trecho conhecido como *Bhagavad Gītā*, a “canção do bem-aventurado”, mais conhecida no Brasil pela música composta por Raul Seixas e Paulo Coelho com o nome de Gita (“Guita”).

cristãos e dos principais personagens da tradição tomesina indiana, descrevendo o pano de fundo histórico, religioso e social por detrás desses cristãos tomesinos.

1.2 São Tomé na Índia e a formação da comunidade dos “Cristãos de São Tomé”

São Tomé foi, provavelmente, um dos primeiros discípulos chamados por Jesus para segui-lo, como se deduz da sequência dos relatos evangélicos e das listas apostólicas contidas no Novo Testamento. A tradição sugere que Tomé foi um dos discípulos mais próximos a Jesus de Nazaré, a ponto de ser visto como irmão gêmeo de Jesus, o Dídimo.

A opinião de que Tomé foi gêmeo de Jesus vem de um dos sentidos etimológicos da sua própria designação. Com efeito, o nome “Tomé” vem do aramaico *ta'ma*, cujo sentido essencial se refere a uma duplicidade. Esse sentido de duplicidade, todavia, na Antiguidade era aplicado tanto para designar dois gêmeos quanto para qualquer outro par visceralmente relacionado. De um modo geral, o sentido por detrás da palavra “gêmeo” era aplicado a uma dupla qualquer, ou a duas coisas similares sendo vistas (ou vivendo) lado a lado. Tanto que Tomé também é chamado “duplo” de Jesus.

Na Grécia, por exemplo, dois rios que cortavam uma região eram chamados de “dídimo”, termo que se aplica até hoje para os testículos¹⁹. A dupla formada pelo deus grego Apolo e sua irmã gêmea Ártemis era chamada de Dídima. Em grego, Tomé é referido no *Evangelho de João* como sendo “o Dídimo” (*ó Didymos*). E, como o idioma aramaico-siríaco chegou à Índia muito cedo, também muito cedo os indianos tiveram contato com os muitos usos que palavra *ta'ma* possuía nos tempos antigos.

No Ocidente também ocorrem significados semelhantes. Esse sentido de duplicidade é igualmente encontrado na versão latina *tome*, assim como na palavra portuguesa “tomo”. Antigamente, quando a obra de algum escritor era revista e ampliada pelo próprio autor, essa obra era separada em duas partes. O primeiro volume, então, contendo a primeira parte da obra dividida, vinha com a inscrição “Tomo I”, posto que o segundo volume, contendo a parte do texto transportada e as partes acrescentadas, vinha com a inscrição “Tomo II”. Segundo o Dicionário Aulete Digital²⁰ (2020), essa palavra também é utilizada no idioma português na

¹⁹É por isso que a estrutura que acumula células espermáticas dentro do saco escrotal masculino, na parte superior de cada gônada, se chama epidídimo.

²⁰ Dicionário Aulete Digital: <http://www.aulete.com.br/tomo>. A versão original do verbete “tomo” aparece assim: s. m. || volume de alguma obra impressa ou manuscrita. || (Fig.) Importância, alcance, valor, vulto: Esta batalha... foi contada aos vencedores entre as de grande tomo. (Fil Elís.) Ia a boa da senhora Josefa arriscar uma observação, um conselho, qualquer coisa de tomo. (Trind. Coelho, *Meus Amores*, p. 51, ed. 1901.) || Parte: Um

expressão “ser o segundo tomo de”, cujo significado é ter “grande semelhança, física ou moral, com (alguém)”.

Essa discussão inicial sobre o nome do apóstolo que teria cristianizado os indianos nos aproxima do âmbito mais íntimo e religioso que se pode perceber dentre as características oriundas desse apóstolo, de sua significância e de sua aura. Caso Tomé seja interpretado como sendo aquele que carregava a essência de Jesus em si, e quem sabe por isso mesmo tenha recebido seu apelido de “igual” (ainda na Galileia), a importância desse apóstolo, em especial na Índia, ou talvez por causa da Índia, merece ser resgatada com mais profundidade.

Perguntar se Tomé viajou fisicamente ou não para a Índia é um questionamento natural para a pesquisa histórica, mas que se dissipa em meio à dimensão religiosa na medida em que a tradição se apresenta como referência maior. A história contada pode, por si mesma, ter tido influência suficiente para os cristãos do Oriente tivessem a inspiração oral como um motor espiritual para a vida material.

Apenas e tão somente a versão de que São Tomé tocou Jesus, como está implícito no *Evangelho de João*, pode ter impactado tremendamente os indianos a ponto de eles enxergarem, nessa experiência, uma proximidade religiosa essencial. Nesse caso, Tomé não precisava, necessariamente, ter ido pessoalmente ao país dos indianos para que eles absorvessem seu significado de discípulo muito próximo, e como pessoa portadora de um sentido religioso especial. Apesar disso, há uma quantidade enorme de indícios que, se unidos de modo a formarem uma paisagem, torna difícil negar que São Tomé esteve em Kerala, na Costa do Malabar, e em Chennai, no lado oposto de Kerala, ainda no sul da Índia.

Feito esse preâmbulo, que aponta para a possibilidade de São Tomé representar (ou ter representado, inicialmente) mais do que um homem santo para os indianos, é preciso seguir adiante e dizer que esse “impacto pessoal” não foi o único fator de influência na formação da comunidade dos Cristãos de São Tomé, hoje existente na Índia. Outras pessoas e circunstâncias atuaram na construção da cristandade indiana.

A ligação entre São Tomé (ou seu primeiro impacto em terras indianas) e os Cristãos de São Tomé, como hoje são conhecidos, não é uma relação direta nem foi construída de uma só vez. Em um primeiro momento, do séc. I ao séc. IV, houve o contato inicial dos indianos com o cristianismo, pretensamente pela viagem que o apóstolo empreendeu à Costa do Malabar. Se assumirmos que Tomé falava aramaico, por hipótese, essa teria sido a origem da comunidade

tomo da sua vida. || (Fig.) Base, fundamento, alcance: Aquele não sei que, que aspira não sei como, que, invisível saindo, a vista o vê, mas para o compreender não lhe acho tomo. (Camões.) || Homem de tomo e tombo, homem robusto, hercúleo. || Ser o *segundo* tomo de alguém, assemelhar-se-lhe muito. F. lat. *Tomus*.

indiana dos cristãos *surianis* (cristãos sírios) ou *nasranis* (nazarenos), como os Cristãos de São Tomé inicialmente chamavam a si mesmos. Foi um período de intercâmbio religioso entre a Índia e as regiões do meio-orient e da Mesopo-Pérsia²¹ em que ambos os lados se influenciaram. Edessa, na região siríaca-osroena, foi a cidade para a qual o corpo de São Tomé teria sido levado por mercadores que passaram pela costa oeste da Índia, e da região caldaica (sul da Mesopotâmia) saíram cristãos que reivindicavam uma ligação discipular com São Tomé para engrossar o número de cristãos indianos e, com eles, se miscigenarem posteriormente.

Em um segundo momento, no séc. V, o conhecimento mútuo entre essas regiões, em meio ao qual houve o suposto traslado do corpo de Tomé para Edessa, permitiu que um grupo de cristãos migrasse da região babilônica²² para o Malabar, formando uma nova comunidade cristã tomesina: os knaítas. Nesse período, o cristianismo sofreu grandes abalos, dentre os quais a divisão provocada pela questão nestoriana e as resoluções dos concílios. Pouco depois, no séc. VI, decisões políticas do Império Bizantino dividiriam de forma mais contundente os cristãos ocidentais dos cristãos orientais, influenciando o cristianismo na Índia de maneira indireta, mas perceptível.

No séc. VIII, outra migração, vinda Caldeia, deslocou mais cristãos para a Índia, dessa vez por causa da perseguição vinda dos mamelucos islâmicos. Entre os séculos seguintes, particularmente entre o séc. IX e o séc. XV, há registros esparsos de contatos de ocidentais com habitantes do subcontinente indiano atestando a presença de cristãos na Índia. No entanto, foi a partir do final do séc. XV que a maior transformação religiosa da cristandade indiana do Malabar veio a ocorrer, com a chegada do português Vasco da Gama a Calicute, em 1498²³.

Durante os primeiros anos do séc. XVI, os católicos romanos tentaram fazer com que todos os cristãos indianos aceitassem o pertencimento único e exclusivo à “Igreja de Pedro”. Muitos cristãos indianos, contudo, apesar de terem aceitado a fé católica em um primeiro momento, rejeitaram essa submissão. Outros, por sua vez, continuaram filiados à Igreja de Roma, porém mantendo suas tradições milenares. Desse grupo faz parte a hoje chamada Igreja Católica Siro-Malabar, sobre o qual esta tese irá se debruçar mais atentamente. Entretanto, todos os cristãos indianos tomesinos, que possuíam sua história ancestral ligada à narrativa de São Tomé na Índia, inclusive os siro-malabares católicos, adotaram a denominação de “Cristãos de São Tomé” e firmaram posição em relação às suas origens. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica

²¹ Mesopotâmia e Pérsia.

²² Chamo de região babilônica a área em que as cidades de Babilônia, Selêucia-Ctesifonte, Bagdá e Kynai existiram, porém em épocas diferentes.

²³ De uma certa maneira, é possível dizer que esse foi um dos maiores momentos históricos da cristandade: quando o cristianismo, depois de seguir vários caminhos, se reencontrou na Índia depois de mil e quinhentos anos.

Romana, exclusivamente de rito latino, foi aos poucos adentrando a Índia e construindo igrejas exclusivamente romanas, todavia não pertencendo à comunidade dos Cristãos de São Tomé.

Quem teria sido, então, o responsável direto pela fundação da Igreja Tomesina na Índia, se não foi o próprio São Tomé? Quem foram os responsáveis por sua expansão? A quem se deve atribuir a responsabilidade de ter sido o fundador da comunidade dos Cristãos de São Tomé? Para responder melhor a essas perguntas, é preciso aprofundar a investigação um pouco mais. A começar pela suposta viagem de São Tomé à Índia.

Do ponto de vista historiográfico, os autores ocidentais em geral são céticos quanto à presença física do apóstolo Tomé em terras indianas. Wilhelm Baum e Dietmar W. Winkler (BAUM; WINKLER, 2003), por exemplo, afirmam haver inúmeras contradições e incertezas quanto a isso. O famoso orientalista inglês Thomas Yeates (1768-1869), por outro lado, já afirmava no séc. XIX que tamanhas são as evidências acerca da tradição tomesina na Índia que é impossível ignorá-las como elementos históricos. O historiador keralita A. Mathias Mundadan (1923-2012), por sua vez, demonstra a continuidade da cristandade tomesina indiana desde os primórdios do cristianismo (MUNDADAN, 1989). Em todo caso, a tradição de São Tomé existe como uma grande tradição oral e também escrita na Índia (embora de modo relativamente escasso). A oralidade existe inegavelmente como parte constitutiva dos Cristãos de São Tomé, e, concretamente, a narrativa de São Tomé na Índia serve de referência para sua identidade própria, única e particular, tratando-se de um elemento de identificação de uma comunidade cristã que se inspira não somente na presença desse santo em terras indianas, mas também em uma cristologia coerente com o contexto tomesino de vida e de devoção.

Conforme a tradição, Tomé foi em direção ao Oriente passando pela Síria (incluindo hoje partes da Turquia), pela Mesopotâmia (atual Iraque) e pela Pérsia (ou pelo território persa à época, que incluía o sul da região mesopotâmica para além da atual cidade de Bagdá). Alguns relatos fazem referência à sua presença na China, por alguns meses, antes de retornar ao subcontinente indiano onde foi, segundo se acredita, martirizado na região litorânea do atual estado indiano de Tamil Nadu (MALEKANDATHIL, 2009, p. 37-55).

A passagem de São Tomé pela Pérsia e pelo norte da Índia, atual Paquistão, é registrada no livro *Atos de Tomé* (NOGUEIRA, 2021, p. 29), quando o apóstolo teria sido recebido pelo rei indo-iraniano Gondofares (19-46 d.C.), também conhecido por Gundafor. Até o séc. XIX, não havia comprovação da existência de Gondofares além da menção em *Atos de Tomé* e em registros duvidosos, quando foram achadas inscrições nas ruínas de Mardan (atual Paquistão), comprovando ter sido um personagem histórico real. Mais recentemente, moedas com a efígie

de Gondorafes foram descobertas, atestando a data de seu reinado em coerência com o relato contido em *Atos de Tomé*.

James Kurikilamkatt (2012, p. 5-6) sustenta que Tomé fez duas viagens à antiga Índia, na primeira delas subindo pela foz do Rio Indo (*Hindu* ou *Indos*) até Taxila, no atual Paquistão. Em uma segunda viagem, teria chegado ao porto de Muziris, na costa oeste indiana, no ano 52 d.C. (aproximadamente 130 km ao sul de Calicute). O termo Muziris está relacionado ao nome de uma ilha naqueles arredores, chamada Maliankara, que posteriormente originou as palavras Malankara e Malankar.

Uma das questões que mais surge naturalmente sobre a ida de São Tomé à Índia recai sobre o motivo desse apóstolo ter escolhido especificamente uma região costeira no subcontinente indiano como um de seus destinos mais importantes ou, ao menos, como ponto de apoio para o Oriente. Admitindo a veracidade dessa viagem, tendo em vista que Tomé aparentemente se deslocou por rotas comerciais, muito provavelmente acompanhando caravanas, como o livro *Atos de Tomé* indica, a ida de Tomé a um porto comercial indiano se enquadra como passagem natural para quem se deslocava através das rotas orientais praticadas à época, as quais passavam pela Costa do Malabar em direção ao Extremo Oriente. Já o motivo de Tomé ter se fixado, mesmo por um tempo, no atual estado de Kerala é relacionado ao fato de ali terem existido algumas comunidades com forte presença de judeus.

De acordo com Geo Thadikkatt (2012, p. 16-17), a existência de colônias judaicas na Índia pode ter incentivado a ida de São Tomé para Kerala. Ele cita o relato do português Moses Pereya de Paiva, publicado em forma de livro em Portugal com o título *Noticias de Judeos do Cochim*, de 1686, em que há registro de sinagogas nessa cidade e também nas cidades de Ernakulam (duas sinagogas) e de Palayur, dentre outras. Segundo Thadikkatt, “há referências à colonização judaica em Cranganore no séc. VI a.C.²⁴” (id., p. 16). Uma pesquisa recente revelou que pelo menos um grupo de judeus de Kerala possui genética judaica que remonta a 1590 anos atrás, colocando sua origem genética na primeira metade do séc. V d.C.²⁵ (CHAUBEY *et al.*, 2016, p. 4).

Ao chegar à Índia, como dizem as histórias tradicionais locais, São Tomé construiu sete igrejas em sete pontos diferentes da Costa do Malabar, nas seguintes localidades:

²⁴ “There are references to the colonization of Jews in Cranganore in the 6th century BC.”

²⁵ “For three groups of Kerala Jewish (Jewish 2, Jewish 3 and Jewish 4), the time of admixture was oldest for Indian Jewish 4 (1590 years) whereas, Indian Jewish 3 showed a time of admixture of 1100 years.”

Kodungalloor²⁶ (Muziris ou Cranganore), Kollam, Palayoor (Palayur, Palur, Chavakad²⁷), Paravur (Kottakavil, Kottakave), Kokkamangalam, Niranam e Nilakkal (Chayal). Não por acaso, todas as sete igrejas, exceto a de Chayal [Nilakkal], estão situadas em antigas colônias judaicas. Chayal ou Nilakal formavam um dos mercados centrais importantes daquela época (THADIKKATT, 2012, p. 16), o que coincide com a narrativa de que Tomé chegou à Índia acompanhando uma caravana de comércio liderada pelo mercador Abanes (ou Abão), como descrito na obra *Atos de Tomé* (NOGUEIRA, 2021, p. 29).

São Tomé, no entanto, conforme a tradição, teria se deslocado para além, para a região do Golfo de Bengala. A praia da atual cidade de Chennai (antiga Madras) teria sido o local onde Tomé presumivelmente rezava no início de cada dia. A alguns quilômetros para o interior, se localiza o grande monte onde o apóstolo ensinava e onde teria sido morto (atual *St. Thomas Mount National Shrine*). No entremeio entre esses dois lugares estaria sua morada, uma gruta na margem direita do Rio Adyar, em um pequeno morro (*Little Mount Shrine*), onde teria sido morto atravessado por uma lança, no ano de 72 d.C.

Naquele monte maior, distante alguns quilômetros do litoral, crê-se que Tomé falava para os moradores locais sobre Jesus e sua doutrina. Ali foi erguida pelos portugueses, no séc. XVI, uma igreja dedicada à Senhora da Expectação, onde se encontra um quadro pintado, como se diz, por São Lucas, que o teria presenteado a Tomé para abençoar sua viagem e para ele levar consigo a lembrança da mãe de Jesus, de quem teria sido próximo. Já sobre o local de seu sepulcro, à beira-mar, em tempos mais recentes, foi construída a Catedral de São Tomé (com status atual de Basílica Menor).

Todas essas regiões atraíram cristãos, segundo relatos de viajantes que passaram por esses locais. A comunidade dos Cristãos de São Tomé (*nasranis*), todavia, desde tempos longínquos se manteve identificada com a Costa do Malabar. Mesmo com todos esses locais de culto a São Tomé, houve pouca ou nenhuma formação de comunidades etnicamente tão relacionadas a Tomé quanto em Kerala. A influência tomesina abrangia todo o Oriente, especialmente o lado oriental da Síria e o norte da Mesopotâmia, onde havia as cidades de Edessa e de Nísibis, porém, a relação comunitária, religiosa e discipular foi majoritariamente assumida pelos tomesinos da região do Malabar.

²⁶Antigamente conhecida por Cranganore, também é referida por: Muchiri, Muziris, Muchiricodu, Muchiripatanam, Mahodayapuram, Mahadevarpatanam, Vanci, Thiruvanchi, Thiruvanchikulam, Malankara e Malyankara

²⁷Palavra derivada de *sapakad*, termo usado pelos brâmanes indianos daquela região para amaldiçoar o local profanado por ocidentais que praticavam rituais não-hindus.

A história contida em *Atos de Tomé* termina dizendo que o corpo de São Tomé foi roubado de seu sepulcro e levado para o Ocidente (NOGUEIRA, 2021, p. 138), indicando que, com alguma probabilidade, no início do séc. III, não somente a história da passagem de São Tomé por regiões indianas como também a informação de que a maior parte de seus restos mortais foram retirados de seu sepulcro original, mas que também havia cristãos na Índia, eram rumores que circulavam com bastante força naquela época.

Alguns personagens da cristandade referendaram a vinda do corpo de Tomé da Índia para o Oriente Médio. Santo Efrém (306-373 d.C.), também chamado “O Sírio”, viveu na cidade de Edessa (atual Şanlıurfa, na Turquia) até sua morte, e naquela cidade ficou famoso por ter escrito sermões, homilias e hinos: “Santo Efrém tem vários hinos em honra a São Tomé, sua missão e martírio na Índia, e o trazimento de seus ossos de Mylapore para Edessa” (GEORGE, 2000, p. 11). Outra testemunha de que o corpo de Tomé estava em Edessa, corroborando o texto de *Atos de Tomé*, é o diário escrito pela freira Egéria entre os anos de 381 e 384 d.C.

Por algum motivo, o local de sepultamento de Tomé foi construído à beira da praia, ao invés de ter sido sepultado no monte onde ele pregava. Em cima de seu túmulo, no litoral de Chennai, várias igrejas foram construídas, umas sobrepostas às outras. Investigações arqueológicas encontraram, embaixo da atual Basílica, resquícios de uma construção inicial datada do começo da Era Cristã: “Por vários séculos havia ali o sepulcro de Tomé, muito bem construído; os tijolos em sua parede oriental pertencem à primeira metade do séc. I d.C. Por volta dos sécs. VI/VIII, uma igreja foi construída lá, talvez substituindo uma anterior” (HAMBYE, 2000, p. 7, *in* MENACHERY, 2012).

Embora haja relatos acerca da presença de religiosos cristãos em Chennai, no local considerado como sendo do sepultamento de São Tomé, as raízes eclesiais se fixaram na Costa do Malabar e se fortaleceram daquele lado ocidental do Sul da Índia. O frequente contato com as comunidades cristãs da Pérsia, atual Irã, e com as comunidades da Mesopotâmia Meridional, acessíveis pelo Golfo Pérsico, facilitou a comunhão entre a Igreja indiana e suas coirmãs orientais (MALEKANDATHIL, 2003, p. 40-41).

Um fato que merece destaque em relação ao cristianismo indiano é a ausência de seitas de cunho individual e de variações de interpretação no tocante à mensagem espiritual deixada por Jesus: “Na história dos Cristãos de São Tomé, não vemos diferentes escolas de espiritualidade, como na Igreja Ocidental, e nenhum estilo espiritual particular, tanto quanto eu

sei, ou um espírito de pessoalidade propagando um modo particular de vida espiritual²⁸” (CHALASSERRY, 2012, p. 17). Em outras palavras, a essência de um cristianismo discipular, original, que remete à pessoalidade transmitida por São Tomé, foi preservada na Índia entre os siro-malabares, sob um espírito de pessoalidade em comunidade no sentido amplo e coletivo. Não obstante, com a chegada dos portugueses no final do séc XV, houve assimilação de muitos elementos europeus na prática eclesial, o que acarretou na latinização dos siro-malabares.

Além da suposta influência direta e íntima com São Tomé, os cristãos indianos ainda se viam sob o manto de homens santos herdeiros diretos de Tomé. Mar Addai (ou “Taddeus”), por exemplo, segundo a tradição, foi um discípulo direto de São Tomé e um daqueles inúmeros “setenta discípulos” de Jesus. Addai contribuiu para uma liturgia siro-tomesina cuja anáfora carrega seu nome. Outro discípulo, por vezes também relacionado àqueles setenta, foi Mar Mari, que viveu aproximadamente na mesma época de Addai e atuou junto aos caldeus. Para a tradição oriental, eles são chamados de apóstolos, e a Anáfora de Addai e Mari é uma das marcas da liturgia da Igreja Católica Siro-Malabar (KHATLAB, 1997, p. 173-174). Tanto esses chamados apóstolos assírio-caldaicos quanto Tomé falavam o aramaico. Essa é a explicação do por que o siríaco, um dialeto da língua aramaica, é a língua litúrgica principal da Igreja Siro-Malabar até hoje.

O historiador Eusébio de Cesareia, em seu livro *Hisória Eclesiástica*, escreve acerca de São Tomé ter enviado Addai, ou Tadeu, à cidade de Edessa (Osroene) para curar o Rei Abgar (ou Abgaro), referindo-se a ele como pertencente ao grande grupo de setenta seguidores de Jesus: “Depois da ascensão de Jesus, Judas [Judá], chamado também Tomás [*sic passim*: Tomé], enviou-lhe como apóstolo a Tadeu, um dos setenta.” (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 41 – com mais detalhes à p. 48, LIVRO I).

Por volta do ano 230 d.C., quando muitas comunidades cristãs já estavam solidificadas na Síria, na Pérsia e em outros lugares, como na Armênia, cópias do livro *Atos de Tomé* estavam se espalhando pela região da Mesopotâmia (à época ligada ao Império Persa). Nesse livro há a indicação de que se formou uma comunidade tomesina de cristãos no subcontinente indiano, enquanto “o apóstolo Judas Tomé anunciava a Palavra de Deus em toda a Índia” (NOGUEIRA, 2021, p. 65). O primeiro dado informativo acerca disso se encontra no título da primeira parte, que contém palavras que se referem ao personagem principal, São Tomé, e à sua atuação em terras indianas: “O Primeiro Ato, quando ele entrou na Índia com Abbanes, o mercador”

²⁸“In the history of St Thomas Christians we cannot see different schools of spirituality, as in the Western Church, and no particular spiritual writing, as far as I know, or a spiritual person propagating a particular way of spiritual life.”

(JAMES, 1924, p. 365). Em outras versões, a indicação de que Tomé esteve na Índia, e lá formou seguidores, aparece diretamente no subtítulo, como no texto da versão siríaca: “Primeiro ato do apóstolo Judá Tomé. Como o Senhor o vendeu ao comerciante Abban [Abanes ou Abão], o qual deveria seguir [ou descer] e converter a Índia” (ELLIOTT, 1993, p. 447).

O livro *Atos de Tomé* ainda descreve que, em reinos do Norte da Índia, existia uma estrutura eclesiástica cristã formada por pessoas de origem grega, em terras próximas ao rio Indo: “Vemos uma referência a um certo Xanthipus, que foi feito diácono no reino de Gudnaphar [Gondofares] e Sifur (...). Um sacerdote do templo de Apolo foi nomeado bispo no segundo reino e uma pessoa chamada Asaphorus foi ordenado sacerdote²⁹” (THADIKKATT, 2012, p. 17).

Havia uma conexão entre a comunidade dos cristãos da Índia e os cristãos da Mesopotâmia e da Pérsia. A partir do ano 224 d.C. surgiu o Império Sassânida na Pérsia, que dominou a Mesopotâmia e sua porção meridional, a Caldeia. A cidade de Bagdá, no atual Iraque, é uma espécie de descendente da cidade alexandrina Selêucia-Ctesifonte que, por sua vez, surgiu após a queda da antiga Babilônia. A mesma região abrigou essas três cidades. Selêucia-Ctesifonte eram, na verdade, duas cidades irmãs que ficavam de lados opostos do Rio Tigre. A cidade de Selêucia foi, após a Babilônia, a segunda capital do Império Selêucida (323-64 a.C.), império esse formado após a passagem de Alexandre, O Grande, pelo Oriente. A presença grega, ali, já era sentida há bastante tempo.

Foi no Império Sassânida que houve uma grande integração entre cristãos de Selêucia-Ctesifonte, cidade caldeia que se tornou a capital persa, e comunidades da Índia. De acordo com Paul Pallath, “a mútua colaboração e harmonia que existia entre a Índia e a Pérsia, desde a era pré-cristã, foram ratificadas e reforçadas pelo novo vínculo espiritual realizado pela veneração filial das Igrejas desses países para com o Apóstolo Tomé³⁰” (PALATH, 2019, p. 205).

Observando esse histórico, não é de se espantar que o Oriente enviasse um representante da Igreja Persa ao primeiro grande concílio ecumênico da Igreja, o Primeiro Concílio de Niceia (325 d.C.). Dele participou um bispo chamado João da Pérsia, designado para as Igrejas da Pérsia e da Índia (PERUMTHOTTAM, 2012, p. 48). Depois vieram os concílios igualmente

²⁹“We see a reference to a certain Xanthipus, who was made a deacon in the kingdom of Gudnaphar and Sifur, who was ordained a presbyter in the same kingdom. A priest of the temple of Apollo was made bishop in the second kingdom and a person by name Asaphorus made the priest in the third kingdom.”

³⁰ “Thus the commercial, cultural and linguistic relationship as well as the mutual collaboration and harmony that existed between India and Persia from the pre-Christian era were ratified and reinforced by the new spiritual bond effected by the filial veneration of the Churches in these countries towards the Apostle Thomas.”

famosos de Constantinopla (381 d. C.), de Éfeso (431 d. C.) e de Calcedônia (451 d. C.), cujas decisões afetaram gravemente muitos cristãos do Oriente.

Usualmente, o Concílio de Calcedônia é tido como um marco da distinção dos miafisistas (do Egito e da Etiópia, por exemplo), fazendo emergir o que é por vezes chamado de Ortodoxia Oriental, mas também é visto como o início da questão que deu origem à “separação” do cristianismo do Oriente com o chamado Cisma Nestoriano. Essa “separação”, contudo, merece algumas considerações.

Embora tenham ocorrido separações institucionais, efetivamente, por parte do Oriente e das Igrejas posteriormente chamadas de (Católicas) Orientais, geograficamente identificadas, de maneira mais icônica, com algumas regiões do Leste Europeu, há um aspecto do posicionamento do Ocidente que denota um pensamento de real afastamento ao taxar tradições orientais como heréticas, como distantes e como “outras” no sentido negativo e excludente. Nestório, por exemplo, o bispo de Constantinopla cujas ideias haviam sido definitivamente condenadas no Concílio de Éfeso, foi julgado como herético, classificado como oriental e reputado como inimigo do Império Romano.

Contando a partir de Niceia, foram seis os concílios que trataram de temas correlatos até o Concílio de Constantinopla III, no ano 681 d.C. Os resultados e as pendências de um concílio geraram o seguinte, e assim por diante. Muitos problemas foram passando de um para outro, sem solução definitiva. O tema central girava em torno da cristologia: ora a natureza humana de Jesus era privilegiada, ora a natureza divina era a preponderante.

O Concílio de Niceia condenou a doutrina ariana, a qual dizia que Jesus era preponderantemente um homem e não Deus primordial³¹, e estabeleceu o conceito de *homousios*, ou seja, de que Jesus e Deus Pai eram “um” em um mesmo ser, oriundos de uma mesma substância. Mas ficaram pendentes a questão da participação do Espírito Santo na trindade e a dúvida sobre se a humanidade de Jesus teria sido inteiramente dissipada por sua divindade. Teodósio I (346-395 d.C.), último governante a atuar em um Império Romano unificado, decretou o Edito de Tessalônica em 380 d.C. e convocou um segundo Concílio geral no ano seguinte, em Constantinopla, que aprimorou o credo niceno e proclamou a crença de o Espírito Santo ser diretamente emanado do Pai. As controvérsias, então, cresceram, principalmente entorno da questão sobre como conjugar, teologicamente, a trindade à pessoa de Jesus, nascido de Maria de Nazaré. Nesse contexto foi atribuída a Nestório, então bispo de

³¹O Credo de Niceia diz, ao seu final, que o Filho de Deus sempre existiu, que existia antes de ser gerado, que foi gerado direta e unicamente de Deus, sem possibilidade de ter sido criado do nada, sendo da mesma substância ou essência do Pai, jamais sendo uma criatura sujeita à mudança ou à transformação.

Constantinopla, a polêmica de ter interpretado Maria como mãe de um Jesus humano, e não como mãe de Deus, como os ocidentais a tratavam. O diofismo de Nestório era explicado por ele da seguinte forma: a divindade adentrou um corpo humano.

O imperador sucessor, Teodósio II (401-450 d.C.), convocou um terceiro Concílio ecumênico a ser realizado em Éfeso, em 431 d.C., que foi presidido, iniciado e terminado por Cirilo de Alexandria, dias antes da chegada dos representantes do Papa, que em seguida se reuniram isoladamente, e do grupo de João de Antioquia, o representante dos bispos orientais, que organizou um Concílio paralelo para confrontar o evento de Cirilo (no qual houve a condenação de Nestório). Teodósio II condenou a ação dos três grupos e dispensou a todos, em um momento no qual havia três grandes ramos do cristianismo com grande poder de influência. Aproximadamente dois anos mais tarde, Cirilo fez vencer seus argumentos. Cinco anos depois, Nestório foi exilado.

O Concílio de Éfeso, embora confuso, resultou na explicação da chamada “união hipostática” aproximadamente nos seguintes termos: da união de duas naturezas surgiu um Cristo, sem uma natureza sobrepujar a outra, sendo que a natureza que sofreu na cruz foi a humana, ao passo que a natureza divina não teria jamais passado por sofrimentos ou por modificações. Ao mesmo tempo, a Igreja Assíria do Oriente ficou teologicamente do lado de Nestório, que tinha sido discípulo de Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C.), um teólogo de Antioquia com pensamento oriental. Mas, como ainda estavam vivas as ideias defendidas por Nestório, o Imperador Marciano (396-457 d.C.) convocou outro Concílio, agora em Calcedônia, que ocorreu em 451 d.C. Nele foram rejeitados tanto o monofisismo estrito eutiquiano, da absorção divina da natureza humana, quanto o nestorianismo, que compreendia duas naturezas em Cristo, distintas mas em conjunção uma da outra em. Em decorrência da rejeição das determinações desse Concílio, surgiram as Igrejas Ortodoxas Orientais (ou não calcedonianas), em especial as igrejas Copta, do Egito, e da Armênia, que defendiam a ideia do monofisismo (mais tarde chamado de miafisismo), entendendo que o Cristo possuiu uma única natureza singular e preponderantemente divina.

Depois do Concílio de Calcedônia, parte da grande área siríaca abrangida pela Igreja de Antioquia adotou o rito ocidental antioqueno, enquanto outra parte adotou o rito oriental identificado como edesseno. Edessa, por seu turno, tendia à tradição tomesina e ao pensamento oriental. A língua falada em Antioquia pelas camadas mais ilustradas era predominantemente o grego, enquanto em Edessa e na Mesopotâmia, em geral, falava-se usualmente o siríaco e o persa como línguas comuns, embora o grego também fosse utilizado principalmente no contexto intelectual e em expressões eclesiásticas. Uma diferença visível de linguagem entre

essas Igrejas é a denominação da celebração eucarística, que no rito antioqueno ocidental se chama *Qurbono*, e no rito antioqueno oriental se chama *Qurbana*.

Esses concílios, que contribuíram para o afastamento de comunidades cristãs, todavia não conseguiram abolir ideias cristãs primordiais do Oriente. Em 553 d.C., o imperador romano sediado em Constantinopla, Justiniano (527-565 d.C.) “havia convocado o Concílio de Constantinopla II com o objetivo de condenar as obras de três homens (Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Cyr e Ibas de Edessa)” (BELLITTO, 2010, p. 46). Por questões políticas, Nestório foi condenado antes que seu mentor, Teodoro de Mopsuéstia, fosse condenado (*post mortem*, inclusive) como herético. A última grande questão desse período, se o Cristo possuía uma ou duas vontades, foi respondida no Terceiro Concílio de Constantinopla, apenas no final do séc VII (em 680 d.C.): Jesus, sendo uma só pessoa com o Pai (*homousios*), possuía duas vontades, a humana e a divina, e não uma só (como defendia a chamada heresia do monotelismo).

As determinações teológicas desses Concílios, principalmente os cinco primeiros, geraram consequências que afetaram diretamente os cristãos indianos. Em decorrência das decisões do primeiro Concílio de Niceia, no séc. IV, interpretadas como uma vitória do Imperador Constantino, o Império Persa reagiu expulsando cristãos de suas terras. Surge, então, a figura de Tomé de Knai (ou Tomé de Cana):

A Igreja estabelecida na Índia por São Tomé Apóstolo estava, naquela época, definhando sem ministros eclesiais. O Catholicos do Oriente em Selêucia-Ctesifonte ficara sabendo da triste situação da Igreja indiana. Então, pela determinação do Catholicos, um comerciante chamado Thomas Kinayi (Knayi, Knay, Kinan) organizou uma imigração de setenta e duas famílias cristãs acompanhadas por um bispo, Mar Joseph de Uraha, quatro padres e alguns diáconos³⁴. (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. XXIV)

A chegada de Tomé de Kynai³⁵ em Kerala, com um número grande de pessoas, incluindo diáconos e um bispo, formou a comunidade chamada de *knanaya*, a qual veio a se integrar aos Cristãos de São Tomé, inclusive etnicamente falando. A maior parte dessa comunidade, talvez por conta de sua origem tardia em relação aos *nasranis*, posteriormente passou a integrar a Igreja Jacobita de rito antioqueno ocidental, uma igreja miafisista, após o Juramento à Cruz de 1653.

Paralelamente, a migração persa é atestada por peças arqueológicas encontradas em alguns locais de convívio dos Cristãos de São Tomé. Pelas inscrições em idioma persa

³⁴“The Church established in India by St Thomas Apostle was at that time languishing without ecclesial ministers. The Catholicos of the East in Seleucia-Ctesiphon came to know about the sad plight of the Indian Church. Then, as directed by the Catholicos, a merchant whose name was Thomas Kinayi (Knayi, Knay, Kinan) organized an immigration of seventy-two Christian families accompanied by a Bishop Mar Joseph of Uraha, four priests and a few deacons.”

³⁵Kynai era uma cidade próxima à atual Bagdá, onde havia um importante mosteiro cristão.

encontradas em várias cruzes tomesinas em Kerala, e pela antiguidade dessas peças, a presença de um cristianismo vindo da Pérsia é inegável: “Uma breve menção à missão do Bispo Dudi na Índia, em *Crônicas de Sa'ad*, revela a conexão próxima entre as Igrejas persas e indianas no terceiro século” (GEORGE, 2012, p. 21). A origem eclesiástica dos Cristãos de São Tomé, portanto, remete ou se associa às principais Igrejas de inspiração tomesina, como explica Kalarangatt (2012):

A Igreja Indiana dos Cristãos de São Tomé é uma das quatro grandes Igrejas Tomitas do Oriente. As outras três são a Edessena, a Caldaica (da Mesopotâmia ou Iraque), com Selêucia-Ctesifonte como seu centro, e a Persa (da Pérsia propriamente dita ou Irã). Todas essas quatro Igrejas são tomitas no sentido de que olharam para São Tomé como seu apóstolo direto ou indireto. A Igreja de Edessa acredita que o discípulo de São Tomé, Addai, é o fundador de sua Igreja. A Igreja de Selêucia-Ctesifonte está ligada a São Tomé através de Mari, discípulo de Addai, e a da Pérsia através do próprio São Tomé. (...) Essa intimidade foi cimentada e mais solidificada através de uma linguagem litúrgica comum – o siríaco. As palavras de Cathanar Thomman Paremmakkal são muito inspiradoras: “Somos sírios. Desde o tempo do apóstolo São Tomé, que esteve em nosso país e nos deu o tesouro da santa fé, estamos até hoje, sem interrupção, realizando nossas cerimônias e práticas eclesiásticas no rito siríaco. Seus predecessores tentaram ao máximo mudar este nosso antigo rito. Mas eles perceberam que não podiam”. Alguns dos representantes da Igreja Malabar escreveram ao Papa Gregório XIII, em 1579, dizendo: “Nossas orações são na língua siríaca ou caldeia, que nos foi dada através do nosso: Senhor São Tomé³⁶” (KALARANGATT, 2012, p. 141).

Mesmo havendo alguma relação dos Cristãos de São Tomé com a Igreja Persa, havia a determinação originada no Concílio de Niceia de que houvesse uma relação formal que regesse todos os cristãos: “Eles tinham que depender de uma Igreja que tivesse uma estrutura hierárquica completa exigida pelas Constituições de Nicéia. O mais próximo de tal Igreja era a Igreja da Síria Oriental com a estrutura hierárquica proposta pelo Concílio de Nicéia³⁷” (PERUMTHOTTAM, 2012, p. 48).

O que precisa ser ressaltado, aqui, é que os cristãos malabares, no início, e a Igreja Siro-Malabar, posteriormente, sempre estiveram ligados à Igreja do Oriente, algo que se reflete, por

³⁶“The Indian Church of the Thomas Christians is one of the four great Thomite Churches of the East. The three others are the Edessan, the Chaldean (of Mesopotamia or Iraq), with Seleucia Ctesiphon as its center, and the Persian (of Persia proper or Iran). All these four Churches are Thomite in the sense that they looked to St Thomas as to their direct or indirect apostle. The Church of Edessa believes that the disciple of St Thomas, Addai is the founder of their Church. The Church of Seleucia Ctesiphon is connected with St Thomas through Mari, the disciple of Addai, and that of Persia through St Thomas himself. (...) This intimacy has been cemented and more solidified through a common liturgical language – Syriac. The words of Cathanar Thomman Paremmakkal are very inspiring: “We are Syrians. From the time of the apostle St Thomas who was in our country and gave us the treasure of the holy faith, we have been until today, without any break, performing our ecclesiastical ceremonies and practices in the Syriac rite. Your predecessors tried their best to change this ancient rite of ours. But they realized they could not”. Some of the representatives of the Malabar Church wrote to Pope Gregory XIII in 1579 saying: “Our prayers are in the Syriac or Chaldean language which was given to us by our: Lord St Thomas”.

³⁷They had to depend on a Church that had a full hierarchical structure required by the Nicene Constitutions. The nearest such Church was the East Syrian Church with the hierarchical structure proposed by the Council of Nicea.

exemplo, em seu calendário litúrgico. Eles tiveram suas bases teológicas provenientes dos textos sagrados utilizados desde os primórdios da cristandade pelos cristãos do Oriente. Quanto ao fato de existirem Cristãos de São Tomé chamados de jacobitas, os quais adotaram a ortodoxia oriental, isso se deve ao Bispo Jacob Baradeus, também chamado de Jacob Bar Addai em referência a Mar Addai.

Yacob Burdana (500-578 d.C.), ou Jacob Baradeus, como é mais conhecido, foi um patriarca do Oriente, bispo de Edessa, miafisita não calcedoniano (ou pré-calcedoniano). Viveu sob a proteção da Imperatriz Teodora (500-548 d.C.) por alguns anos, em Constantinopla, e chamava a atenção por suas roupas rústicas feitas de pele de camelo. Ordenou patriarcas e consagrou vários bispos, tornando-se símbolo da Igreja Ortodoxa Siríaca. No Brasil, essa igreja ancestral é conhecida como Igreja Siríaca Ortodoxa de Antioquia – Patriarcado de Antioquia e Todo Oriente. Na Índia, é conhecida como Igreja Síria Ortodoxa Jacobita Malankara (“Malankara Jacobite Syrian Orthodox Church”), ou simplesmente Igreja Jacobita, como mencionado, ligada ao Patriarcado de Antioquia. Trata-se de uma Igreja ligada ao miafisismo, um sistema cristológico antigamente chamado de monofisismo (como já mencionado).

Justiniano, imperador da antiga porção oriental do legado romano, apesar de ser imperador dos bizantinos, era fervoroso defensor da fé romana, enquanto sua esposa, a imperatriz Teodora, tinha sangue e alma orientais e defendia o monofisismo. Ao falar dela e de sua época, Francis Fèvre retrata faces de um cristianismo intenso, com grande peso de um passado em que cidades como Alexandria, Constantinopla, Roma e Antioquia se digladiavam, cristologicamente falando:

O cristianismo impôs-se como uma religião de salvação, impregnando as cabanas dos pobres e os palácios dos ricos aristocratas. O Estado só se comprometeu tardiamente – no século IV – ao lado dos cristãos, deixando que cada um engajassem livremente sua consciência junto a um Deus que viera falar, antes de mais nada, aos deserdados. O monarquismo [sic: monaquismo] que se desenvolve desde o século IV mostra a intensidade dessa religião pessoal: a partida para o deserto e o enclausuramento em conventos agem como uma recusa – consciente ou não – da intrusão da religião de Estado em um laço que une o homem a Cristo. (...) Tornada imperatriz, a jovem cortesã [Teodora] nunca esquecerá as multidões de Alexandria e vai-se engajar ao lado dos monofisistas, por convicção íntima e também por cálculo político frente a um império geralmente pouco sensível à fé latina e ocidental de Justiniano (FÈVRE, 1991, p. 186-187).

No séc. VI, portanto, era patente o conflito de posicionamentos entre orientais e ocidentais, uns tendentes a Roma e outros tendentes a visões cristológicas originadas em sedes eclesiásticas ditas Orientais, como Alexandria. O Império Bizantino, herdeiro das tradições gregas e divisor do mundo entre o Oriente e o Ocidente, pouco tempo depois veio a sofrer os primeiros ataques de povos que seguiam o Islã, surgido no séc. VII.

A expansão do Islã também afetou os Cristãos de São Tomé. Em 823 d.C., outro grupo de cristãos fugiu da Caldeia (sul da Mesopotâmia) devido a perseguições islâmicas e migrou para a cidade de Kollam (Coulão), situada em Kerala. Nesse grupo estavam dois bispos, Mar Sapor (ou Shapur) e Mar Parut (Piruz ou Prot), da Igreja siríaca (GEORGE, 2012, p. 23). Esses dois clérigos são considerados importantes impulsionadores do comércio cristão na Costa do Malabar, pois adquiriram para suas igrejas liberdades comerciais até então concedidas apenas aos templos hindus (PULIURUMPIL, 2012, p. 102). Talvez sem a existência desses dois importantes personagens o comércio cristão não tivesse se desenvolvido tanto, a ponto de chamar a atenção dos portugueses.

A chegada de Vasco da Gama à Índia, em 1458, trazendo o catolicismo romano em suas caravelas, fez surgir uma nova configuração na relação entre as Igrejas lá estabelecidas e os Cristãos de São Tomé (assunto que será abordado na próxima seção desta tese). Quando o navegador português chegou à Costa do Malabar, havia muitas comunidades formalmente instaladas e lideranças bem constituídas, como menciona Paul Palath:

Na época da chegada dos missionários portugueses no século XVI, a Igreja dos Cristãos de São Tomé era uma Igreja metropolitana autônoma, chefiada por um metropolita de toda a Índia, nomeado pelo Patriarca Católico Caldeu e governada por um arqui-diácono indiano para toda a Índia, auxiliado pela assembléia geral da igreja composta por representantes do clero e do povo de Deus⁴⁰. (PALLATH, 2006, p. 6)

Culturalmente, a Índia não tem o histórico de rejeitar outras leituras religiosas, ou seja, não costuma execrar antecipadamente outras possibilidades de destino além das suas. Quando os lusitanos encontraram a seara cristã indiana bem formada, eles foram bem recebidos. Somente quando os europeus impediram a possibilidade de os cristãos tomesinos indianos olharem para todos os lados na busca de suas espiritualidades, a comunidade indiana do Malabar reagiu contra os desígnios, contra as novas regras e contra as proibições vindas do catolicismo europeu.

O cristianismo que a Índia recebeu, pela tradição originalmente atribuída a São Tomé, continuou crescendo após a influência tomesina inicial, independentemente se pelo contato direto com esse apóstolo ou decorrente da tradição tomesina siríaca, mesopotâmica ou persa. O número de igrejas erguidas nos séculos seguintes à chegada do cristianismo em terras indianas atesta a crescente presença cristã na região da Costa do Malabar e sua continuidade no tempo. Após serem erguidas as chamadas sete igrejas, outras foram construídas nas seguintes cidades:

⁴⁰“At the time of the arrival of the Portuguese missionaries in the sixteenth century, the Church of St Thomas Christians was an autonomous metropolitan Church, headed by a metropolitan of all India, appointed by the Chaldean Catholic Patriarch and governed by an indigenous Archdeacon of all India, assisted by the general church assembly consisting of representatives of the clergy and the people of God.”

Pallipuram (no séc. III), Ambazhakad (em 300 d.C.), Aruvithara (em 301 d.C.), Kuravilangad (em 335 d.C.), ao norte de Pudukkad (em 400 d.C.), Puthenchira (em 400 d.C.), Akaparambu (em 450 d.C.), Angamali (em 450 d.C.), Mattom (séc. V), Chambakulam (séc. V), Muttuchira (séc. V), Kaduthuruty (no ano 500 d.C.), Enammavu (no ano 500 d.C.), Mylakombu (séc. VI), Udayamperur (ou Diamper, em 510 d.C.), Edappally (em 593 d.C.), Chalakudy (em 600 d.C.), Kolencherry e Moozhikulam (séc. VII), Kayamkulam (em 824 d.C.) e Athirampuzha (em 835 d.C.), por exemplo (THADIKKATT, 2012, p. 20). Outras mais foram levantadas, nos séculos posteriores, porém bastam esses exemplos, que datam de antes da chegada dos portugueses ao Malabar, para exemplificar a solidez do cristianismo indiano tomesino antes da fé católica europeia chegar à Índia no final do séc. XVI.

Na próxima seção está contido um breve panorama dos principais acontecimentos após a chegada dos portugueses à Costa do Malabar, o que deu início à chamada “Era de Vasco da Gama”. Em especial, demonstra como as lideranças religiosas e administrativas influenciaram na fundação das diversas instituições confessionais às quais os Cristãos de São Tomé estão atualmente ligados, e os fatores que levaram à formação da Igreja Católica Siro-Malabar.

1.3 A “Era de Vasco da Gama” e a consolidação das igrejas tomesinas na Índia

Vasco Da Gama saiu de Lisboa dia 8 de julho de 1497, liderando a primeira expedição à Índia para encontrar “cristãos e especiarias”. Chegou a Calicute (*Kozhikode*) em 1498. Estava convencido de que todos os habitantes dali eram cristãos e, como bom cristão que era, foi a um templo dedicado à deusa hindu chamada Mariamman⁴⁶ na intenção de agradecer à Nossa Senhora, mãe de Jesus, pelo sucesso da viagem. Ajoelhou-se diante da deusa, pensando que era Maria. Afinal, ouvia frequentemente a palavra Krishna achando que se tratava de Cristo, mas não tardou muito para perceber seu erro. Começa, então, o período de dominação da Igreja Católica Romana sobre as igrejas independentes do Malabar, visto que o catolicismo romano entendia que o Papa era o líder maior e universal de todas as igrejas do mundo (NINAN, 2014, p. 84-85).

A segunda expedição portuguesa, e a maior de sua época, começou a ser preparada antes que Vasco da Gama ou alguma de suas naus tivessem retornado a Portugal, indicando que uma grande empreitada como essa tinha certeza de que Vasco da Gama chegaria à Índia. A esquadra,

⁴⁶ É considerada esposa de Shiva, podendo manifestar-se como Durga ou Kali. Também é chamada de Deusa Virgem (NINAN, 2014, p. 84-85).

compreendendo 13 naus de diversos tipos, saiu do Rio Tejo no dia 9 de março de 1500, além de transportar centenas de homens também levava 18 religiosos. Sob o comando de Pedro Álvares Cabral, quase todos os navios chegaram à costa brasileira em abril de 1500, retomando o caminho das Índias para alcançar Calicute (*Kozhikode*) em setembro e Cochim (*Kochi*) em 26 de novembro de 1500. O Raja de Cochim recebeu Cabral e permitiu que quatro religiosos participassem de celebrações junto às comunidades cristãs que habitavam os arredores da cidade. Poucos anos depois, um herói português da Guerra de Retomada de Granada (1492), chamado Dom Francisco de Almeida, foi escolhido, em 1503, para ser o primeiro Governador e Vice-Rei do “Estado da Índia” (como os portugueses chamavam). Almeida mandou construir a primeira basílica católica romana na Índia, a Basílica da Santa Cruz, em 1505 (NINAN, 2014, p. 86-87). O fato de o Brasil ter sido chamado primeiramente de Ilha da Vera Cruz e de Terra da Santa Cruz, portanto, não ocorreu aleatoriamente: o espírito português de navegação e conquista tinha a inspiração das cruzadas medievais em suas empreitadas que eram comerciais, mas também bélicas.

O impacto da chegada das naus portuguesas à Índia foi tão grande que alguns pesquisadores chegam a dizer que surgiu uma nova era no processo colonizatório mundial e na economia comercial marítima global: a “Era de Vasco da Gama”. Os efeitos desse acontecimento reverberaram fortemente na organização das sociedades conquistadas por esses europeus, seja no âmbito administrativo, seja no campo religioso.

Em 1542 chega à Índia o missionário espanhol Francisco de Jasso⁴⁷. Era natural da cidade espanhola de Xavier e, por isso, entrou para a história como São Francisco Xavier. Sua fama se deve a relatos de ter realizado milagres, batismos e conversões aos milhares e por ter solicitado ao rei de Portugal, D. João III, a instalação de um Tribunal de Inquisição em Goa, sede administrativa portuguesa. Um fato derivado da exigência de Xavier para que os indianos abandonassem completamente seus rituais para praticarem somente a crença católica romana nos ajuda a compreender como o catolicismo foi absorvido na Índia.

Para fugir do rigor de Xavier, e da morte na Inquisição, os hindus-cristãos que residiam na região de Goa migraram para o sul, formando duas comunidades principais: os católicos karwares e os católicos mangaloreanos. Eles continuaram a praticar o rito latino, característico da Igreja Católica Apostólica Romana, porém mantiveram rituais hindus que consideravam indispensáveis, em especial aqueles inseridos na cerimônia do matrimônio (NINAN, 2014, p. 86-87). Esse é um exemplo claro de que os indianos, inclusive em outros estados além de

⁴⁷O capitão da esquadra que o transportou se chamava Martim Afonso de Souza, um personagem bem conhecido da História do Brasil.

Kerala, aceitavam, sim, novas propostas religiosas estrangeiras, mas não abriam mão de certas instâncias sagradas arraigadas em sua cultura. Esse fenômeno de manutenção de elementos hindus na prática cristã também aconteceu com os cristãos siro-malabares.

Desde o primeiro dia em que os portugueses aportaram na Índia, em 1498, demorou em torno de cem anos para que os católicos romanos pudessem impor seu catolicismo aos Cristãos de São Tomé no Malabar de maneira realmente incisiva. Em 1599, na cidade de Diamper, foi convocado um tipo de concílio local, chamado de sínodo, com o apoio do arcebispo português Dom Aleixo (Alexis) de Menezes, da Igreja Romana.

O Sínodo de Diamper (modo português de pronunciar o nome da cidade de Udayamperoor) oficialmente teve motivações organizacionais para ser convocado. O estopim para a realização desse sínodo girou em torno da nomeação do arqui-diácono Jorge de Cristo como sucessor de Mar Abraham, da Igreja Caldaica, para ser metropolitano da igreja de Angamali. A resposta de Menezes foi nomear o padre espanhol Francisco Rodriguez (Francis Ros) como chefe das Igrejas Tomesinas do Malabar, o qual convocou e coordenou a realização do evento. Como consequência, foram condenadas obras consideradas execráveis aos olhos europeus, foram extintas datas comemorativas de santos orientais, etc.

Estava declarada, desta feita, uma disputa aberta pela hegemonia sobre os cristãos indianos da Costa do Malabar. A solução católica foi queimar as fontes textuais que destoavam do catolicismo romano. Muitos desses livros, porém, que foram censurados pelo Sínodo de Diamper e recolhidos para serem queimados em “fogueiras santas”, podem fornecer informações importantes sobre as textualidades originais e/ou prevalentes dos Cristãos de São Tomé, mesmo que deles tenham sobrado apenas o título em um documento sinodal (um assunto que será visto mais adiante, nesta tese).

Na metade de século seguinte ao referido Sínodo de Diamper, a prática do rito latino foi imposta pelos portugueses em muitas igrejas. A religiosidade siríaca, no entanto, continuou muito forte, tanto que em 1652 o líder da Igreja da Pérsia enviou o metropolitano da Síria, Mar Ahatallah, para atuar na Índia. Foi preso e enviado a Goa. Nesse deslocamento, a esquadra que levava esse bispo passou por Cochim, onde muitos cristãos tomesinos protestaram contra a situação daquele metropolitano, sem sucesso.

Era inadmissível que outra autoridade, senão o soberano da coroa portuguesa, formalizasse quem quer que fosse para um episcopado num local governado por Portugal. Vigorava, à época, em todas as terras ultramarinas sob domínio português, um sistema chamado Padroado: o direito formalmente autorizado pelo Papa de Roma para que o rei português nomeasse bispos em terras conquistadas e administradas pelos lusitanos. Um prelado siríaco,

por certo, não atuaria na Índia sem a nomeação real de Lisboa. Nem a Igreja Caldaica nem a Igreja Persa, ambas com relações históricas multisseculares com a comunidade tomesina da Índia, tiveram condições de atuar oficialmente junto aos cristãos indianos.

Um ano depois da prisão de Mar Ahatalla (ou Ahatulla Bava, como também é conhecido), as determinações obrigatórias colocadas pelo Sínodo de Diamper, e a própria dominação religiosa portuguesa, foram contestadas publicamente pelos cristãos indianos no evento conhecido como *Koonan Kurishu Sathyam*, ocorrido em Cochim. A primeira palavra, também escrita como Coonan, significa “encurvamento”, curvo ou algo curvado (em forma de corcova). A palavra *Kurishu* é foneticamente semelhante ao seu significado em português: cruz. O último termo, *Sathyam*, é uma palavra de origem sânscrita, que quer dizer “verdade”.

O “Encurvamento da Cruz Verdadeira” foi um protesto público feito por mais de vinte mil cristãos em Mattancherry (nos arredores de Cochim), que “culminou com o cisma de 1653, altura em que uma larga secção dos cristãos de S. Tomé optou juntar-se à Igreja ortodoxa de Antioquia” (SOUZA, 2008, p. 419). Ou seja, separou-se do grupo católico que juntava os cristãos romanos e os siríacos-orientais, que formaria a Igreja Católica Siro-Malabar.

Obviamente, chamar o ocorrido de “cisma” é algo muito relativo. Na visão daqueles que se curvaram à cruz em verdade, isto é, à sua verdade de vida, esse gesto coletivo significou o abandono da dominação religiosa portuguesa, que pretendia ser hegemônica e mutilante, para promover o retorno às origens siríacas. É nesse momento que o termo “Cristãos de São Tomé” emerge como reafirmação coletiva da origem desses grupos que, desse ponto em diante, se ramificariam em confissões diferentes.

A hegemonia europeia, todavia, não foi estabelecida em amplitude absoluta. Algumas fontes indicam que muitos cristãos tomesinos sequer participaram do Sínodo de Diamper, e milhares de cristãos indianos não estiveram presentes em Cochim, para o Juramento da Cruz. O fato é que um número incontável de cristãos tomesinos indianos manteve uma relativa independência em relação a esses fatos marcantes. A principal prova é a posterior ramificação dos Cristãos de São Tomé, que hoje inclui vertentes protestantes. Aqueles cristãos, porém, que escolheram permanecer ao lado da Igreja Católica Romana, como já mencionado, hoje fazem parte da Igreja Católica Siro-Malabar.

Na ocasião do rompimento com os romanos, em 1653, “a maioria dos católicos sírios pertencentes a Cranganore e Cochim estavam sob jurisdição do Padroado” (PULIKOTTIL, 2006, p. 103), acontecendo um ato de ruptura que revelou a decisão de uma quantidade considerável de cristãos, sob juramento em frente a uma cruz, de não terem mais relação alguma com a Igreja Católica Romana, nem com o Papa de Roma (NINAN, 2014, p. 117). A

polarização, portanto, ocorreu fundamentalmente quanto a ser favorável ou contra o gerenciamento europeu da fé cristã indiana.

Dois grupos se formaram, claramente distintos: os *Puttankuttukar*, o chamado "Novo Grupo", que se afirmava como a legítima, mais antiga e tradicional Igreja Mar Thoma (ou de São Tomé) e que se aproximou da Igreja Ortodoxa Siríaca de Antioquia, de rito oriental, e o assim chamado "Velho Grupo", os *Pazhayakuttukar*, que aceitou a novidade dos europeus em terras indianas, composto pelos cristãos da Costa do Malabar que aceitaram adaptar sua liturgia ao rito da Igreja Católica Apostólica Romana, o rito latino (não de forma absoluta, diga-se) e a se submeter à autoridade do Papa.

Com efeito, os anos de tentativa da Igreja Romana em estabelecer a hegemonia católica à sua maneira foram insuficientes. De 1599, data do Sínodo de Diamper, até o ano de 1653, data em que houve o Juramento da Cruz e o surgimento do "Novo Grupo", passaram-se 54 anos, um tempo muito curto para uma população esquecer suas crenças, seus costumes, suas demandas e sua história. Comparando com um caso semelhante, na ilha de Cuba a Igreja Católica ficou proibida de atuar por um período de 55 anos e, mesmo assim, não houve o desaparecimento do catolicismo.

Os primeiros anos do séc. XVII não foram bons para Portugal. Várias de suas possessões ultramarinas foram dominadas por holandeses, franceses e ingleses. O Padroado do Rei de Portugal, que vigorava desde o famoso Tratado de Tordesilhas, tornou-se impraticável. Protestantes e católicos estavam em guerra na Europa, situação que se estendeu às colônias europeias pelo mundo. Na Índia, nas cidades dominadas pelos holandeses, por exemplo, era impossível que o rei português determinasse o bispo que lhe convinha atuar ali.

As dioceses latinas criadas na Índia por Portugal continuavam atuando, mas, diante dessas dificuldades, quando o bispo de uma diocese com situação dificultosa falecia ou era transferido, o cargo não era ocupado, e a administração daquela igreja ficava comprometida. Nessas circunstâncias, o Papa Gregório XVI criou em 1622 uma nova congregação católica denominada *Propaganda Fidei*, que tinha por objetivo estabelecer bispados em dioceses estrangeiras caso fosse preciso, especialmente as portuguesas que estavam sob risco de domínio de outra nação europeia. Na Índia, Portugal perdia mais e mais territórios para outros conquistadores vindos da Europa.

Passou a existir, com a *Propaganda*, uma situação conflituosa entre os próprios católicos em território indiano. Os conflitos, contudo, não ficaram restritos aos altos administradores religiosos, mas se espalharam pela população cristã malabar, que normalmente não aceitava a interferência papal direta na escolha dos bispos: "Desde então, a história da igreja

na Índia, dos séculos dezessete a dezenove, é em grande medida a história da missão do Padroado na Índia e seus conflitos subsequentes com a missão da Propaganda” (COSTA, 2009, p. 124). Sem falar que havia uma demanda imensa para que padres locais, indianos, fossem ordenados. Ter bispos siro-malabares, indianos e de tradição siríaca, sempre foi uma reivindicação dos cristãos tomesinos.

Em 1665, dois bispos vieram de Antioquia para visitar a região do Malabar (à época também chamada de Malankar ou Maliankara), e o termo *Puthenkutu* foi atribuído aos jacobitas de Antioquia, donde surgiu a identificação dos mesmos com o “Novo Grupo” (também dito *Puthen kuttukaar*). Aparentemente, foram os católicos que imputaram esse adjetivo aos clérigos antioquenos, pois os cristãos indianos aliados aos católicos romanos passaram a denominar a si mesmos não apenas como *Pazhaya kuttukaar*, o “Velho Grupo”, como também “Malabares Católicos Sírios”, em uma estratégia para identificar a si mesmos como grupo mais antigo em Kerala (KAMUKUMPALLIL; KOLLARA, 2012, p. 24-25), em oposição àqueles que se identificavam com a expressão “Igreja de Mar Thoma”.

A chegada desses bispos sírios jacobitas (ou antioquenos), em 1665, é considerada a data de início do uso formal e oficial do rito siro-ocidental na então criada Igreja Síria Ortodoxa na Índia (ou Igreja Jacobita). Essa liturgia, é bom destacar, recebe a denominação de “ocidental” porque Antioquia ficava na porção ocidental da antiga Síria, enquanto Edessa ficava mais ao oriente do território sírio (KAMUKUMPALLIL; KOLLARA, 2012, p. 25).

Em 1771 Mar Gregorius, metropolitano de Antioquia, e Mar Ivanios, bispo de Antioquia, consagraram Mar Dionysius como sexto metropolitano malankara. Em 1772, Mar Gregorius ordenou Geevarghese Mar Coorilos como simples padre, mas ocorrências (ditas milagrosas) em locais isolados do Malabar o elevaram ao patamar de metropolitano, tornando-o líder de uma nova Igreja: a Igreja Independente Síria Malabar (*Malabar Swathanthra Suriani Church / Independent Syrian Church of Thozhiyoor* [ou *Anjoor*]) (KAMUKUMPALLIL; KOLLARA, 2012, p. 6).

Alguns abalos também ocorreram na Igreja Romana. No decorrer desses séculos, por exemplo, muitos religiosos católicos tentaram adentrar a realidade religiosa oriental. Um pioneiro desse esforço foi o padre e missionário italiano Mateo Ricci, que foi para a China em 1582 e criou um método muito bem-sucedido de inserção (ou inculturação) das crenças católicas com a cultura local: “Ricci permitiu que cristãos chineses praticassem sua ancestral devoção que era o costume confucionista, argumentando que isso era puramente uma cerimônia civil [dentro da religiosidade católica]” (PADINJAREKUTTU, 2009, p. 21). Mais um exemplo marcante foi o caso de outro jesuíta, Roberto di Nobili, que chegou à Índia em 1605 e assumiu

para si a figura de um brâmane que expressava a fé católica através do ferramental religioso hindu. Esses foram os marcos do que se convencionou chamar de “Controvérsia dos Ritos”, iniciada em 1606 e terminada em 1744 (DHARAMPAL-FRICK, 2018, p. 123). Durante esse período, entraram em confronto os métodos dos jesuítas, a própria instituição do Vaticano e outras ordens católicas que não concordavam com as táticas político-religiosas da Companhia de Jesus.

A prática de a população local “misturar” ritos sagrados locais com o rito latino, iniciado por Mateo Ricci no Oriente, recaía em uma atividade natural para os cristãos indianos, como visto no exemplo da migração de Goa de cristãos fugidos da rigidez católica para praticarem ritos hindus dentro da celebração latina. Em 1742, no entanto, os assim chamados ritos malabares foram banidos por Roma e, em 1744, toda prática que adentrava esses meandros foi extinta pela Igreja Católica Apostólica Romana (PADINJAREKUTTU, 2009, p. 21).

Como mencionado alguns parágrafos atrás, os cristãos indianos que absorveram o catolicismo romano, historicamente siro-malabares, não praticavam única e exclusivamente o rito latino de maneira absoluta. Suas referências siríacas e tomesinas ainda flutuavam entre as celebrações, assim, havia práticas matrimoniais com elementos hindus, tal como é hoje na Igreja Católica Siro-Malabar, cuja liturgia inclui anáforas criadas por religiosos que contemporaneamente não são tão bem vistos no Ocidente, como Teodoro de Mopsuéstia e Nestório de Constantinopla.

No ano de 1759, o Marquês de Pombal expulsou os jesuítas de Portugal e de todas as colônias portuguesas. Em 1773 a Companhia de Jesus foi suprimida pelo Papa Clemente XIV (depois restaurada pelo Papa Pio VII, em 1814). No centro dessa discórdia estava a atuação jesuítica favorável à inculturação (um termo cunhado pelos próprios jesuítas), muito bem exemplificada pelas missões jesuíticas no sul do Brasil e no Paraguai e pela disposição em aceitar os ritos malabares, na Índia.

O afastamento dos jesuítas, contudo, gerou a necessidade de constituir novas organizações para ocupar o vazio deixado por eles, e isso ocorreu em algumas partes do mundo. Na Índia, essa conjuntura acabou favorecendo o aparecimento de uma ordem religiosa que daria um suporte fundamental à Igreja Católica Siro-Malabar e aos seus desejos de colocar no seio da fé católica elementos ancestrais tipicamente indianos:

O descontentamento entre a comunidade católica resultou em alguns desenvolvimentos positivos. Os carmelitas, em meados do século XIX, decidiram abrir uma filial própria no país. Em 1831, um grupo de 11 sacerdotes se uniu para formar uma comunidade religiosa, e em 1855, sob a orientação do Vigário Apostólico Bernardino de Santa Teresa (Joseph Baccinelli), formaram a comunidade dos Servos de Maria Imaculada do Monte Carmelo. (...) Este foi um passo importante para a

autonomia e indigenização da Igreja Católica Romana [na Índia]⁵¹. (GEORGE, 2000, p. 109)

Em 1868, um novo caso de ordenação contestada ocorreu, o que provocou a ida do Patriarca de Antioquia à Índia, que em 1876 afastou o metropolitano contestado. Surge, então, um novo grupo chamado *Navekaranakaar*, que se aproximou do reformismo protestante, sob influência dos anglicanos ingleses. Muitas igrejas nas circunscrições de atuação do metropolitano contestado alternavam práticas ora ortodoxas, ora protestantes (VARGHESE, 2016, p. 157). Quase cem anos mais tarde, uma divisão nesse grupo gerou, em 1961, a Igreja Evangélica de São Tomé (cf. Figura 3).

No ramo malankara, houve uma divergência definitiva que culminou, em 1975, no surgimento da Igreja Síria Jacobita Cristã (“Jacobite Syrian Orthodox Church”), quando os jacobitas passaram a ser coordenados por um Católico e a seguir a liderança direta do Patriarca de Antioquia, enquanto a Igreja Ortodoxa Síriaca Malankara optou por seguir com um Metropolitano próprio.

Outra Igreja dos Cristãos de São Tomé, a Igreja Católica Siro-Malankar, atualmente também em união com Roma, surgiu quando Mar Ivanios e outros cinco companheiros da Igreja Ortodoxa Síria Malankara se juntaram à comunhão católica em 1930. Eles mantiveram o rito antioqueno e tornaram-se uma igreja *sui iuris*, obtendo do Papa João Paulo II a elevação de sua sede a Arcebispado Maior, cujo Arcebispado Maior é chamado, também, de Católicos (GEORGE, 2012, p. 111).

Uma ramificação recente que dividiu os Cristãos de São Tomé que estavam ligados à Roma demonstra o quanto as raízes tomesinas e siríacas estavam fortes em 1932, quando um grupo de católicos solicitou um bispo próprio que conhecesse o siríaco para ministrar a liturgia nesse idioma. Logo eles se aproximaram do Patriarca da Igreja Caldaica (Assíria), que enviou Mar Elias Mellus para liderá-los em Trichur. Embora o Papa tivesse ordenado ao patriarca que evitasse a divisão, e apesar do patriarca caldaico ter feito Mar Mellus retornar à Mesopotâmia, houve a separação. Atualmente, a Igreja Síria Caldaica na Índia tem status de independência, não obstante manter ligações com o Bispo de Roma e com o catolicismo.

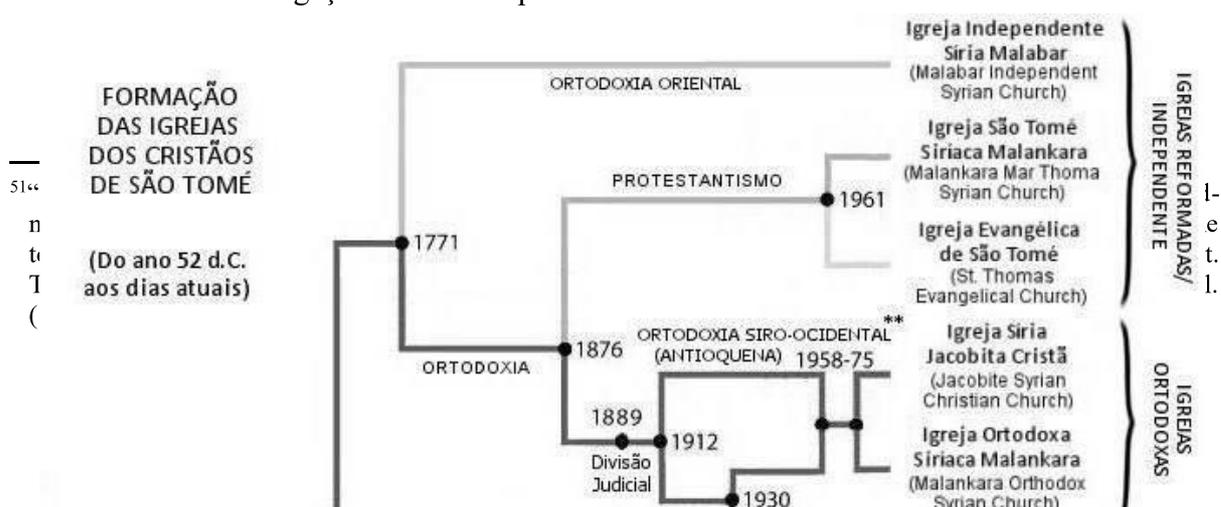


Figura 3: Cristãos de São Tomé. Fonte: MASSI, 2016.

A situação atual das igrejas tomesinas na Índia está retratada no quadro abaixo (Quadro 1). Vale lembrar que os indianos que confessam exclusivamente o credo da Igreja Latina não fazem parte da comunidade dos Cristãos de São Tomé e, por isso, não aparecem nos dados apresentados a seguir:

Igreja (Port.)	Churches (En.)	Membros*	Sede	Lideranças
Igreja Independente Síria Malabar	<i>Malabar Independent Syrian (Orthodox) Church</i>	35.000 (aprox.)	Thrissur (vila de Thozhiyur)	Mar Baselios I, Metropolitana
Igreja de São Tomé Siríaca Malankara	<i>Malankara Mar Thoma (Syrian) Church</i>	1.061.940 (total mundial)	Thiruvalla	Joseph Mar Thoma, Metropolitan
Igreja Evangélica de São Tomé	<i>St. Thomas Evangelical Church of India</i>	50.000 (aprox.)	Thiruvalla	Bispo Rev. C. V. Matthew (bispo presidente)
Igreja Síriaca Jacobita Cristã (Malankara)	<i>Holy Jacobite Syrian Christian Church (ou Malankara Syriac Orthodox Church)</i>	80.000 (aprox., total mundial)	Cochim (Catholico em Ernakulam)	Metropolitana (e Catholicos do Oriente) Baselios Thomas I
Igreja Ortodoxa Síria Malankara	<i>Malankara Orthodox (Syrian) Church (ou Indian Orthodox Church)</i>	2.000.000 (aprox.)	Devalokam (Kottayam)	Catholicos Moran Baselios Marthoma Paulose II (sob o

				Patriarcado de Antioquia)
Igreja Católica Siro Malankara	<i>Syro Malankara Catholic Church</i>	436.870	Thiruvananthapuram (Trivandrum)	Baselios Cleemis (Cardeal Thottunkal), Arcebispo Maior
Igreja Católica Siro-Malabar	<i>Syro-Malabar Catholic Church</i>	3.820.116 (na Índia)	Cochim	Mar George Alencherry, Arcebispo Maior
Igreja (Católica) do Oriente (na Índia)	<i>Holy Apostolic Catholic (Assyrian) Church of the East</i> ou <i>Chaldean Syrian Church of the East</i>	400.000 (mundial, aprox.) 15.000 (na Índia)	Thrissur	Patriarca Maran Mar Gheevarghese III / Metropolita Mar Aprem
* Números aproximados e em suas quantidades máximas encontradas nas diversas fontes pesquisadas				

Quadro 1: Igrejas dos Cristãos de São Tomé. Fonte: MASSI, 2016.

Essa variedade de confissões entre os Cristãos de São Tomé que se orgulham de origem tomesina, e que jamais renegaram essa origem, dá indícios de que não importa a forma, nem a ênfase nessa ou naquela abordagem do Cristo, nem o modelo de ritual a ser seguido, pois a inspiração tomesina, do exemplo de vida desse apóstolo e de sua disposição para confrontar o mundo com sua fé própria e interior, parece superar qualquer instrumento de exteriorização da crença.

A seguir, a seção intitulada “A Igreja Católica Siro-Malabar e suas textualidades” apresentará os principais textos da tradição tomesina indiana, muitos deles provenientes da literatura filosófica oriental e da liturgia siríaca, e como essa textualidade foi tratada no passado, pelos portugueses, discorrendo sobre como a própria noção de textualidade se apresenta sob uma noção diferente da que é vista no Ocidente.

1.4 A Igreja Católica Siro-Malabar e suas textualidades

A relação dos integrantes da Igreja Católica Siro-Malabar com o texto, ou seja, com o conjunto das palavras que lhes servem de orientação, é tipicamente indiana: o texto é reflexo da vivência. Se uma civilização for basear-se tão somente na imutabilidade do texto escrito, ela desaparece (como teria dito Platão no livro *Timeus*), e os indianos sabem disso. Os indianos católicos siro-malabares, também.

Textualidade é o que faz sentido quando dito ou ouvido. Palavras orais ou escritas produzem um texto quando sua sequência se correlaciona ao todo compreendido. As

textualidades, portanto, envolvem o ouvinte e quem comunica em um mesmo âmbito compartilhado, que normalmente abarca uma intercomunicação de valores, práticas e conhecimentos que se integram culturalmente. Se a relação entre um texto expressado e o contexto vivido do expectador se quebra, há uma falha na textualidade que o texto deveria recompor ou considerar, pois nenhum texto produzido em uma cultura está alheio à sua rede de significação social. Desta feita, neste capítulo serão abordadas as textualidades dos Cristãos de São Tomé integrantes da Igreja Católica Siro-Malabar, cuja origem é o estado indiano de Kerala e o idioma falado é o malaiala (*malayalam*).

Há um antigo poema keralita que conta a chegada de São Tomé na Ilha de Maliankara, perto de Parur (atual Paravur do Norte), no distrito de Ernakulam (região metropolitana de Cochim). Segundo se conta, foi tornado escrito por Maliekel Thoma Ramban em 1601 (NINAN, 2014, p. 69). É muito popular em Kerala, pois relata os feitos de São Tomé Apóstolo na Índia e na China, desde sua chegada ao Malabar até sua partida definitiva para a terra dos tamils (atual estado de Tamil Nadu), onde São Tomé foi sepultado, conforme a tradição. Transformado em música, esse poema recebeu o título de *Thoma Parvam*. Abaixo, alguns versos retirados desse poema traduzido para o inglês a partir do original em malaiala⁵²:

He preached to the people, built a church with a cross, and ordained priests.
 One of the first whom he consecrated was the Rajah's son-in-law and was called
 Kepha.
 Accompanied by Kepha he went to Quilon where he set up a cross and baptized 2400
 people.
 (...)
 Not far from there, further south, he built the church of Niranam and ordained as priest
 his first pupil Thomas Maliyekal who had been born there.
 (...)
 Thomas Rabban and Kepha the son-in-law of the Rajah accompanied him for seven
 and a half miles and then took their leave of him.
 It would be impossible to relate all the wonders which our saint performed by making
 the sign of the cross with the hands that had touched the wounds of the Lord.
 He raised 29 dead men to life,
 Freed 250 who were possessed by devils,
 Healed 330 lepers,
 Restored their sight to 250 blind people
 And the use of their Limbs to 120 cripples,
 And their speech to 20 deaf mutes.
 (NINAN, 2014, p. 69-71)

Como curiosidade, é possível ler, no terceiro verso, a palavra *Képhás*, o mesmo nome de (São) Pedro em aramaico. Em latim, se escreve Cephias, e é grafado como Cefas em muitas bíblias em português. Foi o nome aramaico dado por Tomé ao primeiro padre consagrado por

⁵² Essa citação não foi traduzida porque poderia haver algum prejuízo de entendimento caso fosse passada para o idioma português, visto ter sido traduzida por um autor nativo de Kerala diretamente do idioma local, o malaiala, para a língua inglesa.

ele em terras indianas. Teria feito muito sentido, portanto, São Tomé designar um chefe, um cabeça da igreja tomesina na Índia, com esse nome. Principalmente em se tratando de uma pessoa cuja origem teria sido uma classe de governantes (dos rajás), acostumados com o trato administrativo. Além disso, se esse relato poético for verdadeiro, revela a profunda relação de amizade que teriam tido Tomé e Pedro, nos tempos da Paixão de Cristo e até depois, na lida com a nova religião nascente.

Tomé, na região keralita de Niranam, batizou e orientou Thomas Maliyekal. Esse colaborador provavelmente acompanhou o apóstolo de perto, tornando-se um pupilo do apóstolo e, talvez por essa extrema proximidade e pela afinidade pessoal entre ambos, tenha ganhado o nome de Tomé.

Deixando de lado qualquer julgamento de veracidade dos fatos, é possível constatar em quê os tomesinos indianos acreditam, quando se trata da tradição de São Tomé, apenas observando esse fragmento composto de pequenas partes pinçadas do texto do poema épico *Thoma Parvam*: São Tomé pregou para o povo, construiu igrejas e ordenou sacerdotes para trabalhar nelas, um deles da família governante da época. Batizou milhares de pessoas. Viajou a várias cidades e teve pupilos (seguidores ou alunos), sendo que o primeiro deles nasceu em Niranan e ali foi colocado por Tomé como sacerdote. Ressuscitou dezenas de mortos, livrou centenas de pessoas das garras dos demônios e curou outras centenas de doentes. Tudo isso usando as mãos. Mas não quaisquer mãos: mãos que tocaram os ferimentos de Jesus ressuscitado. Sutilmente, o que se depreende do imaginário religioso tomesino é que Jesus atuou na Índia por intermédio das mãos de Tomé. O apóstolo que seguiu para o Oriente tornou-se, por suas obras, praticamente indissociável de Jesus em determinados aspectos. Para muitos cristãos indianos que ouvem essa narrativa, quase tudo o que Jesus fez em vida Tomé reproduziu na Índia.

Naturalmente, a referência textual mais importante para os cristãos siro-malabares é a Bíblia. No séc. I, quando Tomé teria chegado à Índia, diz-se que ele carregava uma versão do *Evangelho de Mateus* e um quadro de Maria com o Menino Jesus, pintado por Lucas Evangelista⁵³. Mas a Bíblia é apenas um texto sem contexto no mundo atual, a não ser que as pessoas façam dela, da Bíblia, uma textualidade: um texto aplicado à sua realidade, sabendo que a realidade do passado pode servir de referência, mas jamais revivido no sentido de ser transportado incondicionalmente para o momento contemporâneo, para a vida cotidiana que é própria, atual, inabdicável e intransferível.

⁵³Esse quadro, supostamente pintado por São Lucas, é o que está no Santuário de São Tomé, no Monte São Tomé, na atual cidade de Chennai, na Índia.

Os cristãos siro-malabares viram no cristianismo uma forma de vida, e praticam a religião cristã como praticam suas vidas. Essa textualidade aplicada dentro de uma “religião-vida” se conjuga com a cultura hindu e está perpassada pela adoração do tipo oriental, de entrega do corpo e, conseqüentemente, da alma. Na leitura bíblica, por exemplo, os cristãos tomesinos no passado utilizavam o mesmo gesto utilizado na meditação indiana:

Entre os Cristãos de São Tomé, a Bíblia usada foi a *Pshitta* siríaca. O Evangelho é lido nos serviços litúrgicos, enquanto os fiéis permanecem como sinal de atenção e reverência. No entanto, seguindo o antigo costume indiano de agachar durante a oração e a meditação, os Cristãos de São Tomé costumavam agachar-se durante a leitura do evangelho. Foi em um período posterior, por volta de 349-50 dC, de acordo com a instrução de Teófilo, o indiano, para se conformar à prática litúrgica geral, juntamente com outros costumes semelhantes, que a ação de levantar-se como sinal de atenção e reverência foi introduzida⁵⁴. (PUTHIAPARAMPIL, 2012, p. 5)

Como se pode perceber na citação acima, cristãos indianos inicialmente usavam a Bíblia em siríaco conhecida como Peshitta em suas celebrações, sendo que, durante as mesmas, em alguns momentos eles se comportavam como se estivessem orando e meditando ao costume hindu. Daí alguém poderia contestar que essa era uma prática costumeira, apenas repetida, ou mero fruto de um sincretismo religioso, mas não é tão simples assim: cada gesto ritual hindu tem conseqüências na vida, e tal comportamento era realizado especificamente durante as orações e meditações, ou seja, quando se tinha como necessário demonstrar à vida, com a prática gestual, que o fiel estava disposto e entregue a essa interação do concreto com o etéreo. Com o tempo, sinais e objetos foram usados para padronizar os movimentos cristãos, assim como pequenos sinos são usados em algumas igrejas, tocados por coroinhas ou ministros, para sinalizar o momento de ajoelhar-se durante as celebrações.

É provável que o apóstolo Tomé soubesse ler em siríaco-aramaico, embora ser letrado naqueles tempos fosse algo raro. Muito mais provável do que São Pedro ter sido fluente em grego e em latim. Uma das características da Peshitta, originalmente escrita em siríaco-aramaico, é apresentar algumas semelhanças com certas versões do Targum judaico, versões essas relacionadas ao período em que os judeus estiveram na Babilônia (região da Mesopotâmia, também chamada de Caldeia).

Em se tratando de textos bíblicos consolidados no Oriente, além da Peshitta destaca-se a versão em língua grega dos textos hebraicos que ficou conhecida como Septuaginta, cuja

⁵⁴“Among the Thomas Christians, the Bible used was the Syriac *Pshitta*. The Gospel is read out at liturgical services while the faithful stand as a sign of attention and reverence. However, following the age - old Indian custom of squatting during prayer and meditation, the Thomas Christians used to squat during the gospel reading. It was at a later period around AD 349-50 according to the instruction of Theophilus, the Indian, as to conform to the general liturgical practise along with other such customs, that standing as a sign of attention and reverence was introduced.”

tradução ocorreu em Alexandria, onde havia uma grande colônia de judeus, muitos anos antes do nascimento de Jesus e supostamente pelas mãos de “setenta” (ou “incontáveis”) tradutores:

A Igreja herdou a antiga versão grega do Antigo Testamento – a Septuaginta, que originalmente foi a herança comum de cristãos e judeus, mas abandonada por esses após a queda de Jerusalém, quando a ruptura entre judeus e cristãos foi total. O Ocidente seguiu a tradição judaica das Escrituras, isto é, o texto massorético – primeiro com São Jerônimo (347-420) e a Vulgata, que se tornou a Bíblia oficial da Igreja Católica, e depois, com as novas traduções das Escrituras feitas a partir do hebraico após a Reforma Protestante. A Igreja Oriental, no entanto, como era natural, aderiu à tradição da Septuaginta. (DAWSON, 2014, p. 167)

Apesar desse agrupamento bíblico mencionado por Dawson ter sido posteriormente revisto, e desse autor via de regra se referir ao Oriente como a porção da cristandade sob influência grega ou bizantina, citando a Septuaginta como utilizada pelas comunidades cristãs orientais, essa apresentação das principais bíblias oferece uma boa noção do desdobramento do texto bíblico em algumas tradições, apresentando a verdadeira multiplicidade de versões dos textos sagrados. Falta nessa lista, contudo, a Peshitta utilizada pelas Igrejas do Oriente e, por associação, pela tradição tomesina do Oriente propriamente dito.

O Novo Testamento, como não poderia deixar de ser, faz parte da textualidade siro-malabar, com destaque para os trechos do *Evangelho de João* que citam Tomé e algumas passagens das cartas de Paulo que se relacionam ao contexto tomesino. Dentre os livros do Antigo Testamento, aparecem com destaque os salmos e o *Livro de Isaías*. Naturalmente, o cânone católico é seguido pela Igreja Católica Siro-Malabar. Outros livros, contudo, alguns deles chamados de apócrifos pela ocidentalidade e outros considerados heréticos, estiveram relacionados com a esfera tomesina no passado, incluindo livros relacionados a São Tomé.

Dentre a literatura dos primeiros séculos que aborda ou está relacionada a São Tomé, podem ser listadas as seguintes obras de maior destaque: o *Evangelho da Infância de Jesus Segundo Tomé*, o *Evangelho de Tomé* (dito Apócrifo por alguns grupos de cristãos, especialmente grupos ocidentais), também chamado de *Evangelho Segundo Tomé*, o livro *Atos de Tomé*, o texto denominado *Hino da Pérola* (posteriormente inserido no livro anterior), *Livro de Tomé – O Atleta*, *Apocalipse de Tomé* (esses muito provavelmente escritos em Edessa) e o livro *Transitu Mariae* (cf. Figura 4).

Ano (d.C.)	Livro
------------	-------

50 -140	Gospel of Thomas
140 -170	Infancy Gospel of Thomas
150 -225	Book of Thomas the Contender
200 -225	Acts of Thomas
300 -400	Apocalypse of Thomas
séc. V	Transitus Mariae.

Tabela 1: lista de livros relacionados a São Tomé. Fonte: Early Christians Writings (<http://www.earlychristianwritings.com/>)

Sobre os livros *Atos de Tomé* e *Evangelho de Tomé* serem apócrifos, é preciso esclarecer algumas coisas. Urbano Zilles afirma que “não há nenhum decreto oficial da Igreja no qual se condenassem categoricamente os apócrifos” (ZILLES, 2004, p. 16), e que o “Decreto Gelasiano”, que contém o nome do Papa Gelásio, não passa de uma listagem folcloricamente atribuída ao Papa Dâmaso, que viveu cerca de cem anos antes de Gelásio (ZILLES, 2004, p. 17).

Na parte em que o “Decreto Gelasiano” rotula alguns livros como apócrifos (*apocryphum*, sendo o plural *apocryphi*), das dez primeiras obras mencionadas, duas delas se referem a Tomé: em terceiro lugar na lista está o livro *Atos de Tomé Apóstolo*, e em décimo lugar na lista consta o *Evangelho de Tomé*, mas com um importante adendo que diz ser “aquele utilizado pelos maniqueístas”:

ITEM NOTITIA LIBRORUM APOCRYPHORUM

[inprimis] Ariminensem synodum a Constantio Caesare Constantini filio congregatum mediante Tauro praefecto ex tunc et nunc et in aeternum confitemur esse damnatam.

Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri numero novem,

Actus nomine Andreae apostoli

Actus nomine Thomae apostoli

Actus nomine Petri apostoli

Actus nomine Philippi apostoli

Evangelium nomine Mathiae

Evangelium nomine Barnabae

Evangelium nomine Iacobi minoris

Evangelium nomine Petri apostoli

Evangelium nomine Thomae quibus Manichei utuntur

(...)

(DOBSCHÜTZ, 1912, p. 11)

apocryphum

apocryphi

apocryphi

apocryphi

apocryphi

apocryphum

apocryphum

apocryphum

apocryphum

apocryphum

O Papa Gelásio (falecido em 496 d.C.) assumiu seu pontificado num momento em que a Europa estava sendo ocupada pelos chamados bárbaros: os francos invadiam a Gália, os visigodos, a Espanha, e os ostrogodos ocupavam a Península Itálica com Teodorico, um rei arianista de origem germânica que se tornou soberano da Itália em 493 d.C. Era uma época na

qual invasores, imperadores e papas disputavam o poder, logo, o poder eclesiástico deveria superar qualquer reinado puramente terreno para poder sobreviver. Para Gelásio, “o sucessor de Pedro e seus herdeiros exercem o primado sobre as igrejas particulares. O imperador (...) não tem o direito de se imiscuir e interferir em assuntos eclesiásticos” (SOUZA, 1984, p. 31). Com o continente europeu fragmentado politicamente, a unidade da Igreja era questão primordial para Gelásio, que se arvorou nas leis oriundas dos sínodos e dos concílios para conseguir seu intento: normas sinodais, a partir de então, foram adotadas como cânones (SOUZA, 1984, p. 32).

Na citação anterior, embora não termine ali no texto original, a última linha nos dá um indício da alcunha da qual os seguidores de São Tomé eram pejorativamente chamados, “maniqueístas”, pois a lista determina como apócrifo o “Evangelho em nome de Tomé que os maniqueístas usam”. Bem, se formos contextualizar o “Decreto Gelasiano”, provavelmente quem o escreveu queria dizer “evangelho que os cristãos da Pérsia (ou do Oriente) usam”. Explico: Após o Concílio de Éfeso (Turquia) de 431 d.C., no qual Nestório foi condenado, houve o primeiro grande cisma da Igreja, gerando a separação da porção oriental da cristandade. Em 483 d.C., um sínodo foi realizado na cidade persa de Bēth Lapaṭ, convocado pelo bispo nestoriano Bar Ṣawmā (Barsauma). Foi nessa cidade que Mani (Manes ou Maniqueu) foi condenado à morte, em 274 d.C., depois de criar sua própria versão do evangelho e de colimar sabedorias zoroastrianas, persas, tibetanas e indianas.

A antiga fama dos orientais serem maniqueístas pode, de alguma maneira, ser comparada à fama posterior de nestorianos, atribuída aos cristãos do Oriente. O que foi taxado como herético na realidade era, de maneira infame, a depreciação do nome pessoal do principal envolvido, quando se queria romper qualquer relação com o condenado de maneira definitiva. O isolamento europeu historicamente passa, também, por alguns comportamentos religiosos de absoluta separação e anátema.

O termo grego *apokryphos* quer dizer, em uma tradução livre (e de acordo com uma visão própria), “vindo de⁵⁵ (uma conjuntura tão recôndita quanto) uma cripta”, palavra esta cujo conceito na Antiguidade estava um pouco longe daquele que temos hoje. Apócrifo é uma palavra derivada de *apokrypto*. A cripta abrigava aqueles que foram entes queridos, geralmente em meio a paisagens bucólicas. Era um lugar em que os parentes se reuniam para almoçar nos dias de folga. Afinal, ali estavam “descansando” pessoas próximas, antepassados que eram “guardados” para o “descanso” pós-morte. Quando as pessoas pensavam em cripta, pensavam

⁵⁵ Tal como a palavra “apo” em “ἀπὸ Θεοῦ”, traduzido por “vindo de Deus” (como, por exemplo, em Cl 1,2).

no legado da família, na união entre pares e nos laços afetivos. Até hoje, muitas criptas são familiares, locais de homenagens, e recebem visitas dos parentes com regularidade.

Fazendo uma análise do termo “apócrifo”, encontramos que *kryphos* significa nuvem. Por isso, e talvez por um vício formal que privilegie a objetividade, muitos tradutores dizem que apócrifo se refere a algo nebuloso, escondido, “obscuro” (LAYTON, 2002, p. 450). Não obstante, *apokryphos* (“apo” + “krypho”) aparece em diversos dicionários como sinônimo derivado de *apocrypto*, significando “não público”. É a mesma origem do termo “encriptado” que usamos atualmente para descrever um conteúdo (uma mensagem de aplicativo via celular, um e-mail) que é transformado em códigos durante o envio e reconfigurado ao formato original quando alcança ao destino. Não por ser objetivamente um código, mas simplesmente por não estar acessível a qualquer pessoa: estará acessível apenas a pessoas intimamente relacionadas, tais como o remetente e o destinatário. Compreender o termo “encriptado”, que é o formato, como o elemento mais importante do que o próprio conteúdo e seu significado, é enxergar o contorno como se fosse a essência. Dizer que o *Evangelho de Tomé*, por exemplo, é nebuloso, segue semelhante processo de erro de interpretação.

No *Evangelho de Tomé*, o sentido do termo “ditos apócrifos”, que se encontra no início do texto, está ligado ao significado cotidiano de cripta, na concepção que o sepulcro tinha na Antiguidade. Não eram “ditos secretos”, mesmo porque as criptas recebiam visitas o tempo todo. Eram locais buscados intencionalmente quando quem falava queria ser ouvido, e quem queria ouvir teria como prestar atenção. Ao invés de medo e assombro, as pessoas de dois milênios atrás, principalmente da cultura judaica, sentiam conforto junto às criptas⁵⁶. O Monte das Oliveiras, por sinal, é uma imensa cripta, com cerca de cento e cinquenta mil sepulturas. Foi o lugar em que os discípulos de Jesus o procuraram em particular, conforme Mateus 24,3.

Paulo, em carta aos Colossenses, se refere ao “homem perfeito em Jesus Cristo” (Cl 1,28), à “riqueza da inteligência”, aos “tesouros apócrifos⁵⁷” da sabedoria (Cl 2,3) e do conhecimento do mistério de Deus e de Cristo. Biblicamente falando, portanto, apócrifo foi assim entendido: era algo relacionado à intimidade, à pessoa, cuja tradução hoje daria à palavras “conhecimento escondido” um sentido completamente diferente. Pensemos: o que é mais apócrifo do que a sabedoria e o conhecimento? Visto que Jesus ensinou que não se deve colocar a luz debaixo do alqueire, o sentido de proximidade está explícito no alcance da luz de uma

⁵⁶Os sepulcros eram caiados, justamente, porque eram visitados pelas famílias. Os judeus, pintando-os de cal, evitavam a contaminação pela cal ser um agente que combate a humificação e a proliferação de microorganismos. Por dentro, era só podridão. Jesus, conforme consta na tradição neotestamentária, utilizou desse fato para ensinar porque os sepulcros faziam parte do cotidiano familiar.

⁵⁷Em grego, *gnoseos apokryphoi*.

lâmpada caseira, pois raras coisas ficam mais próximas ao homem do que em sua intimidade, no recôndito do seu lar, por exemplo. Ali estão suas verdadeiras riquezas, sua sabedoria, seus verdadeiros tesouros pessoais.

O recentemente chamado *Evangelho Apócrifo de Tomé*, que antigamente era apenas denominado de *Evangelho de Tomé*, como listado no “Decreto Gelasiano”, é um evangelho diferente dos outros evangelhos sinóticos porque apresenta Jesus dizendo palavras a alguém, na maior parte das 114 anotações chamadas de ditos ou *logia* (plural de *logion*, em grego). Também apresenta parábolas, muitas delas encontradas no Novo Testamento. Outras passagens neotestamentárias não estão nesse livro, tais como a crucificação e a ressurreição de Jesus, e o encontro entre São Tomé e o Cristo ressuscitado. O *Evangelho de Tomé*, em seu início, diz o seguinte: “Estes são os ditos obscuros que Jesus vivente pronunciou e que Dídimo Judas Tomé escreveu” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 450). Algumas vezes a palavra “obscuros” é traduzida por “apócrifos” ou “nebulosos”. Independentemente disso, e enquanto se espera uma tradução mais contextualizada à realidade da época e coerente com o mundo oriental, é fato que o *Evangelho de Tomé* reflete, mesmo nas traduções atuais, uma relação pessoal entre mestre e discípulo, entre Jesus e Tomé. Aparece nesse evangelho um tipo de relação de aprendizagem muito semelhante ao praticado pelos indianos no tocante à proximidade, inclusive dando a entender que Tomé observava Jesus como mais do que um mero professor (até mesmo sendo admoestado por Jesus por chamá-lo de mestre, no Dito 13).

O *Evangelho da Infância Segundo Tomé*⁵⁸ traz eventos que aconteceram quando Jesus era menino, aproximadamente no período que teve entre cinco e doze anos. Não é um evangelho nem em forma nem em conteúdo, comparado com os evangelhos bíblicos. Seu conteúdo é, para os dias de hoje e na visão de muitas pessoas, uma blasfêmia contra o Cristo. Por exemplo: Jesus, quando menino, foi atrapalhado por um coleguinha enquanto brincava, e sua reação foi secar, literalmente, o garoto; em outra passagem, o texto diz que Jesus matou um jovem simplesmente porque esbarrou nele, e cegou as pessoas que recriminaram seu ato para facilmente devolver-lhes a visão, pouco depois; amaldiçoou um professor, com quem teve desavenças, fazendo-o desmaiar, até que o pequeno Jesus foi convencido a desfazer a maldição; etc. Mas nem tudo é tragédia nesse livro. Há, por exemplo, um episódio com seu professor, no qual Jesus explica o formato da letra “A”, surpreendendo seu educador e insinuando que a trindade está na realidade. Jesus, ainda quando criança, teria feito passarinhos de barro e dado vida a eles, fazendo com que voassem (KURUVILLA, 2012, p. 56).

⁵⁸ Também chamado de *A Infância de Cristo Segundo Tomé*.

Os especialistas estimam que o *Evangelho da Infância* teria sido escrito entre os anos 140 d.C e 170 d.C., apesar de as cópias sobreviventes mais antigas serem do séc. V. A tradição tomesina acredita que São Tomé o escreveu a partir de relatos da própria Maria de Nazaré, com quem teria tido contato afetivo especial (tal como o texto *Transitus Marie* indica). Entretanto, a autoria é discutível, principalmente porque, no próprio, texto o autor se identifica como “Tomé Israelita”, e não como “Judas Tomé”, como aparece em outras obras tomesinas: “Eu, Tomé Israelita, julguei necessário dar a conhecer a todos os irmãos, procedentes da gentilidade, as maravilhas da Infância de Nosso Senhor Jesus Cristo, que ele realizou em nossa terra” (ZILLES, 2004, p. 115). Ao mesmo tempo, o autor se assemelha a São Tomé no ato de dedicar essa obra “aos irmãos procedentes da gentilidade”, de modo coerente à vida que São Tomé, conforme a tradição, teve por ter realizado viagens para longe das terras de Israel.

O *Livro de Tomé*, mais conhecido atualmente como *Livro de Tomé, O Contendor*, ou *Livro de Tomé Adversário*, ou, como traduz Layton, *O livro de Tomé Lutador escrevendo para o Perfeito* (LAYTON, 2002, p. 476), possui um problema de tradução ainda não detectado pelos estudiosos atuais: justamente em seu título, que frequentemente é enxertado com as palavras “competidor”, “adversário” e “lutador”. Isso ocorre porque, ao final do texto original, há uma referência a Tomé como “atleta”. Daí algumas versões trazerem o título um pouco mais adequado “Livro de Tomé Atleta”. Um pouco pior é a tradução do título desse livro como “Livro de Tomé Competidor”, como se o personagem Tomé fosse um desafiante, um jogador ou um esportista. Ocorre que, assim como Pedro e Paulo, Tomé percorreu distâncias imensas, como faziam os atletas na Antiguidade, em todas as manhãs, no treinamento físico desde sempre praticado como disciplina corporal. Tal como costumam fazer os boxeadores, mais atualmente. A palavra “atleta”, em uma interpretação contextual e referenciada no cotidiano da época, provavelmente indica que o autor dessa obra sabia das grandes distâncias percorridas por São Tomé no Oriente.

É relativamente compreensível que o nome “Competidor” ou “Adversário” tenha sido inserido no título dessa obra porque, em seu conteúdo, há um contexto de luta pessoal contra a natureza carnal e contra adversários terrenos, mas, na dimensão natural autêntica da época, ou seja, nos primeiros séculos da Era Cristã, a leitura do mundo era outra. São Clemente de Roma (35 - 100 d.C.), em sua *Primeira Epístola aos Coríntios*, chama de atletas aqueles que lutaram contra o ciúme, tais como Abel e Davi, assim como chama Pedro e Paulo de atletas porque “lutaram” contra seus adversários ou, melhor dizendo, opositores político-religiosos. Embora não cite outros apóstolos, essa epístola é considerada tão antiga quanto o *Evangelho de Tomé*, logo, é de se supor que compartilhavam a mesma textualidade da época. Não obstante, Tomé

teria percorrido distâncias muito mais longas do que Pedro e Paulo, e, naturalmente, ter ido a lugares distantes e inóspitos inevitavelmente acarretou conflitos humanos de diferentes naturezas com diversos opositores.

Adentrando no conteúdo dessa obra em especial, *O Livro de Tomé Atleta* tem início bastante parecido com o livro *Evangelho de Tomé*: [Eis] “os ditos obscuros que o Salvador disse para Judas Tomé e que eu, Mataías, também registrei por escrito. Eu costumava viajar e escutá-los quando conversavam” (O LIVRO DE TOMÉ LUTADOR ESCREVENDO PARA O PERFEITO, in LAYTON, 2002, p. 476). Segundo Bentley Layton, “não está claro se ‘Mataías’ aqui significa o apóstolo Mateus ou se é outro personagem” (LAYTON, 2002, p. 473). A diferença entre o evangelho tomesino e o livro do atleta é que esse o autor desse segundo livro, que assina como Mataías, atesta que suas palavras foram coletadas durante uma viagem e enquanto Jesus estava vivo, dando seu testemunho a partir de sua observação direta e independente (o que não garante, certamente, sua autenticidade e sua veracidade, mas indica uma intenção de passar credibilidade, assim como reflete a importância de Tomé para o autor, que provavelmente não investiria tempo e recursos se o tema não fosse capaz de atrair leitores).

Existe, ainda com Tomé sendo o personagem central, o *Apocalipse de Tomé*. Esse livro também consta da lista do “Decreto Gelasiano” como não recomendado para os católicos (ELLIOTT, 1993, p. 645). Restam dessa obra apenas fragmentos que foram remontados no séc. VII, mas sua autoria é datada do séc. IV. Nesse apocalipse aparecem categorias que se aproximam do entendimento maniqueísta, principalmente no que tange o conceito de luz. Ao mesmo tempo, e por esse mesmo motivo, seu conteúdo se aproxima do pensamento da Mesopotâmia e do Oriente.

Quanto ao livro *Transitus Mariae* (“Assunção de Maria” ou “Passagem de Maria”, passagem deste para o outro mundo), datado do séc. V, nele aparece São Tomé Apóstolo atuando na Índia, inclusive se referindo a ele como “Tomé da Alta Índia”. Das terras indianas, Tomé teria sido chamado pelo Espírito Santo para Belém. Em algumas versões desse livro, São Tomé estava rezando uma missa na Índia, quando anjos o transportaram para Jerusalém, ainda com as vestimentas sacramentais (KURIKILAMKATT, 2012, p. 7). Esses são apenas alguns exemplos de como era imaginada a aura tomesina que pairava no Oriente, tendo a Índia como um lugar no qual o contexto tomesino se instalou com mais destaque.

Parece relevante destacar que, nos primeiros séculos de cristianismo, muitas obras produzidas tendo o apóstolo São Tomé como protagonista envolviam a Índia. Havia, ao que tudo indica, um relativo conhecimento por parte de muitos cristãos em contato com o Oriente acerca da relevância da presença cristã naquelas terras, tendo como pano de fundo a figura desse

apóstolo. Os católicos portugueses que aportaram na Índia não poderiam dizer que estariam prestes a navegar rumo ao absolutamente desconhecido. Até sua chegada, contudo, havia o também reconhecido relacionamento dos malabares com a literatura sacramental siríaca⁵⁹.

Existiam diferenças entre os livros ocidentais litúrgicos romanos e as obras litúrgicas siro-malabares, oriundas da tradição oriental. E também havia diferenças no uso desses livros no tocante a textualidades que eram consideradas litúrgicas pelos tomesinos malabares. O grande momento de conflito entre os católicos romanos e os cristãos sírios indianos, de fato, foi o Sínodo de Diamper, de 1599. É através das atas desse Sínodo que se pode obter um bom entendimento acerca do pensamento siro-malabar da época, em contraste com as ideias católicas romanas. Basta observar, por exemplo, a lista de obras censuradas nesse evento e as críticas dos portugueses em relação a textos que estavam em discordância com a visão romana.

A começar pela Bíblia Siríaca, a Peshitta, os portugueses acharam vários problemas nos textos utilizados pelos tomesinos. Dentre muitos problemas encontrados, dois deles se destacaram como deturpações do texto bíblico entendido como padrão pela tradição ocidental-romana, como veremos a seguir.

Na epístola Primeira de João (1Jo 4,3) da Peshitta utilizada pelos tomesinos, não havia o trecho “e todo espírito que não confessa Jesus, não é de Deus” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 2130), que, pelos religiosos europeus, foi registrado como ausência de termos caros ao catolicismo romano, quais sejam as palavras de advertência da divisão, pois esse trecho deveria ter, na perspectiva europeia, a seguinte escrita: “todo o espírito que divide Jesus, não é de Deus” (BRAGANÇA, 1984, p. 286). Essa ausência foi tomada como intencionalmente nestoriana, pois ausentou a sentença da proibição da “divisão de Jesus”. Segundo os portugueses, esse trecho foi deturpado por causa de “Nestor, que dividindo impiamente a Christo punha dois

⁵⁹“However, the early Syriac patristic literature, the writings of Aphrahat, Ephrem, Narsai, and the Syriac translations of the works of Theodore of Mopsuestia, furnish us with a clear picture of the sacramental theology of this tradition. Other sources like the numerous liturgical commentaries from the time of Narsai (d.503) up to Timothy II (1332), Canonical Collections like the Synodicon Orientale (SO), other collections like that of Gabriel of Basra: Ms Seert 67, (884-893), and the ninth century collection of Elia of Damas (Vat. Syr. 157) are notable sources. The work in Arabic of Abulfaraj Ibn-at-Tayyib (1043) entitled *Fiqh An-Nasraniya - The Law of Christianity* and the collection entitled the *Nomocanon of Abdišo* (d.1318) are further sources for eastern Sacramental life. Another area is the casuistic literature, which is yet to be fully explored. Only the questions ascribed to Patriarch Išo‘yahb IV (ca. 1010) are edited. The liturgical canons of Patriarch Yohannan bar Abgareh (900-905) also belong to this genre. The theological synthesis on feasts by Cyrus of Edessa (sixth century): *The Explanations of the Liturgical Feasts*, the christological treatise of Babai the Great (628), *Liber de Unione*, *The Book of Governors of Thomas of Marga* (840), and the thirteenth-century collection *Liber Patrum* are important sources. There are only two systematic treatises on the Mysteries of the Church in the fourteenth century: (1) *The Book of the Seven Causes of the Mysteries of the Church* composed by the Catholicos Timothy II (1318-1332) and (2) *The Liber Margaritae* of Abdišo (d.1318). Both works were known in the Malabar Church since the Synod of Diamper (1599), condemned them claiming that parts of these works contained errors.” (KOCHUPARAMPIL, 2012, p. 14)

suppostos nelle” (BRAGANÇA, 1984, p. 286). Ocorre que esta parte anotada pelos portugueses é uma variação da bíblia chamada de Vulgata, produzida em latim a partir do séc. IV. A Bíblia de Jerusalém alerta para isso, em nota de rodapé, dizendo que a expressão “não confessa” tem como tradução alternativa “que separa (ou quebra) Jesus” (id., ibid.). É de se conjecturar, portanto, que a variação “bastante autorizada: ‘que separa (ou quebra) Jesus’” tenha sido inserida nos textos ocidentais após a controvérsia nestoriana, e não sendo a versão siríaca uma corrupção nestoriana. Esse é um exemplo da distinta visão de cada “mundo” no tocante aos entendimentos cristológicos distintos entre ambos, na qual o “mundo ocidental” encarava como herege o que não era padronizadamente católico e coerente com o pensamento cristão ocidental, não sem motivo tido por universal.

Na mesma Primeira Epístola de João do texto da Peshitta, em 1Jo 3,16, houve outra crítica feita pelos cristãos latinos: faltava a palavra “Deus”. Segundo o autor do relatório do Sínodo de Diamper, foi “tirado maliciosamente o nome de Deos, e posto o de Christo”, ou seja, “favorecendo a mesma heregia de Nestor que não confessa morrer Deos por nós” (BRAGANÇA, 1984, p. 286). Semelhante ao caso anterior, a Bíblia de Jerusalém, embora dessa vez não faça ressalvas sobre a existência de variações textuais, apresenta o mesmo trecho do versículo assim: “Nisto conhecemos o Amor; ele deu sua vida por nós” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 2128), isto é, sem traduzir utilizando a palavra Deus ou a palavra Cristo, mas traduzindo por Amor. Nesses casos, à primeira vista, cada “mundo” acrescentou o que entendia como correto em suas respectivas bíblias, conforme suas respectivas visões cristológicas.

As anáforas litúrgicas também foram alvo da crítica portuguesa em Diamper. Pelos registros do sínodo diamperino, é possível saber que, até o séc. VI, toda “sexta feira depois do natal se rezava [os ofícios] de Nestor, Theodoro, e Deodoro” (BRAGANÇA, 1984, p. 292). Esses ofícios, ou melhor, as anáforas de Nestório e Teodoro (“Deodoro”) estão, hoje, inseridas no Rito Siro-Malabar e são símbolos da raiz litúrgica oriental praticada pelos Cristãos de São Tomé.

Para além desses textos, crenças tipicamente indianas permeavam a cultura religiosa que os portugueses pretendiam catolicizar à sua maneira. A crença na transmigração da alma era uma delas. Outra crença era a visão de que, após o nascimento, o indivíduo estava ligado a compromissos que iam além de si próprio: compromissos para com o cosmos. Mas a ideia de “que se pode cada hum salvar em sua ley, e que todas são boas, e encaminhão pera o ceo” (BRAGANÇA, 1984, p. 286, 288) foi a que mais escandalizou a fé romana. Afinal, para os europeus daquela época, a salvação não passava com tamanha relevância pela conduta pessoal.

O choque entre essas cristologias, sedimentadas por séculos em lados opostos do mundo, se deu por (ou pela) causa do cristianismo comum, um cristianismo que se reencontrou e se reconheceu “outro”, porém essencialmente o mesmo. Cada cultura religiosa calçou suas realidades sob encaminhamentos diferentes, afetando suas cristologias, soteriologias e práticas cotidianas distintamente, embora sob um mesmo cristianismo embasado por escrituras em sua maioria compartilhadas e igualmente orientadoras de suas crenças. Havia, apesar disso, dois “mundos” ambientando concepções religiosas-concretas que reverberavam no fundo soteriológico de cada um. Enquanto no lado romano a formalidade e a oficialidade subordinada a uma autoridade tinham maior peso, na cultura indiana, isto é, no amplo campo da cultura religiosa hindu, os rituais de aproximação com o divino necessariamente se conectavam à disciplina pessoal. Enquanto na religião católica romana havia uma projeção transpresente da crença na direção da morte redentora diante de um Rei, na adoração do Cristo e de seu corpo em sofrimento na cruz e na esperança após a morte, para a cultura hindu, que forneceu alicerces religiosos para os siro-malabares, a proximidade pessoal com o divino implicava na eliminação do sofrimento justamente pela aproximação devocional a algo maior que o humano. É o que explica Chaput:

A ideia de que o pecado seria redimido pelo sofrimento e, mais ainda, que o sofrimento de um redimiria o pecado do outro, é desconhecida no hinduísmo. Além disso, a própria concepção de sofrimento é profundamente diferente: durante um rito hindu de mortificação, o sofrimento é aniquilado pela devoção ao deus (Tarabout 1986: 328, 352), e é essa supressão que evidencia o poder da divindade, enquanto para o cristão é a intensidade desse mesmo sofrimento – que o crente suporta sem reclamar – que glorifica Deus⁶⁰. (CHAPUT, 1997).

O vetor ocidental-romano entendia que sua catolicidade poderia ser aplicada universalmente a qualquer lugar do mundo através de suas textualidades, cuja leitura, em determinado sentido, pode ser feita a partir da assim entendida capacidade desenvolvida pelos católicos romanos de interpolar a vida religiosa com a distância formal de uma crença sem lugar (no sentido de estar desvinculada a uma geo-cultura religiosa original). Na religiosidade indiana, e especificamente na cultura religiosa hindu, na qual os siro-malabares foram forjados, o local é religiosidade: “Para o crente, a santidade, como a divindade, existe apenas localmente encarnada, em uma forma particular que recebe um nome próprio⁶¹” (CHAPUT, 1997).

⁶⁰L'idée que le péché se rachèterait par la souffrance et plus encore que la souffrance de l'un rédimera le péché de l'autre, est inconnue dans l'hindouisme. D'ailleurs la conception même de la souffrance est profondément différente : lors d'un rite de mortification hindou, la souffrance est annihilée par la dévotion au dieu (Tarabout 1986 : 328, 352) et c'est cette suppression qui manifeste la puissance de la divinité, tandis que pour le chrétien c'est l'intensité de cette même souffrance, que le croyant endure sans se plaindre, qui glorifie Dieu.

⁶¹Pour le croyant, la sainteté, comme la divinité, n'existe qu'incarnée localement, dans une forme particulière qui reçoit un nom propre.

Voltando ao principal documento emitido pelo Sínodo de Diamper, na parte de sua *Ação Terceira – Decreto XIV*, constam os livros condenados por esse evento sinodal. O primeiro livro condenado tinha por título *Da Infância do Salvador, ou história de nossa Senhora*, cujo conteúdo defendia que nem “a mesma Senhora nem outro algum sancto está nos ceos gozando de Deos, senão no paraizo terral até o dia do juízo” (BRAGANÇA, 1984, p. 296).

O segundo livro tinha por autor um certo João Barialdon. Seu texto apresentava, em certo trecho, algo que desagradou muito os romanos. Dizia que “em muytas partes que em Christo ha dous supostos humano e divino contra a verdade da fé catholica, que confessa nelle um só suposto divino” (BRAGANÇA, 1984, p. 296).

O terceiro livro condenado era intitulado *Da processão do Spirito Sancto* (ou melhor, *Da procedência do Espírito Santo*, em linguagem atual). Esse texto, segundo os portugueses, argumentava que o “Spirito Sancto não procede senão só do Padre [Deus Pai] e não do Filho, contra a verdade catholica que confessa que procede do Padre e do Filho” (BRAGANÇA, 1984, p. 296).

O quarto livro execrado por Diamper foi *Margarita fidei*. Nele, de acordo com o relato lusitano, Maria era vista como mãe de Cristo, e não como Mãe de Deus. Haveria ali, também, a afirmação de que a fé nestoriana era verdadeira, enquanto “a dos Romanos he heretica e falsa, e foi introduzida por forças de armas, e mandamentos dos imperadores hereges na mór parte do mundo” (BRAGANÇA, 1984, p. 296).

O quinto livro era o “*Patrum, dos padres*, em que diz que nossa Senhora não he, nem deve ser chamada mãy de Deos; que o patriarcha de Babylonia dos nestorianos he cabeça universal da Igreja immediata a Christo; que o fogo do inferno não he verdadeiro senão spiritual” (BRAGANÇA, 1984, p. 296).

O sexto livro era *Da vida do abbade Isaias*. Foi considerado abominação porque supostamente dizia “que as duas naturezas divina e humana em Christo erão só unidas por amor accidentalmente; que toda a trindade encarnou; que Deos habitou em Christo como em templo racional, que lhe deu virtude pera se unir com toda a justiça, não que elle a tivesse” (BRAGANÇA, 1984, p. 296, 298).

O sétimo livro era chamado *Dos Synodos*, em que constava “uma carta fingida do Summo Pontífice Caio com firmas falsas de outros muytos prelados occidentaes, dirigida aos de Babylonia, (...) e dizem que a Igreja de Babylonia, não deve sogeição á Igreja Romana” (BRAGANÇA, 1984, p. 298). Vale dizer que o Papa Caio viveu no séc. III.

O oitavo livro reprovado se chamava *De Thiomtheo Patriarcha*, e a principal blasfêmia, a partir da visão romana que preponderou no Sínodo de Diamper, era dizer que no

Santíssimo não havia corpo real de Cristo, mas apenas uma representação (BRAGANÇA, 1984, p. 298).

Na sequência, outros escritos reprochados possuíam os seguintes títulos: *De domingo*, *Maclamatas*, *Uguarda* (ou *Rosa*), *Caníz*, *De Marnacai*, *Menra*, *Das ordens*, *Das homilias*, *Exposição dos evangelhos*, *De Hormisda Raban*, *De sortes*, *Fios sanctorum* e *Parisman* (ou *Medicina Pérsica*). A lista, porém, é ainda mais longa:

Não só nestes livros andão semeadas e escritas as ditas heregias, mas ainda os livros de rezar e breviários, de que se usa na Igreja, como são compostos por hereges nestorianos, estão cheios de muitas blasfêmias e heregias, fabulas e historias apocriphas, com que em vez de se louvar a Deos no officio divino, estão continuamente blasfemando d'elle.

No livro, que se chama Breviário grande, se lê que o Verbo divino não tomou carne, e se prova nesciamente que se a tomou de que servia vir o Spirito Sancto obumbrar a Virgem: no mesmo breviário todo officio do advento he heretico pondo a cada passo em Christo dous supostos, e chamandolhe continuamente templo de Deos somente, e na solemnidade do natal põe em huma antiphona solemne huma proposição expressa contra a de São João, dizendo o Verbo não foy feito carne, e os que crêm o contrario são desobedientes á Igreja, rebeldes, e duros de crer, e assi todos estes officios inteiros do advento e Natal são huma pura blasfêmia.

O livro Da reza do jejum grande põe muytas vezes dous supostos, divino e humano, em Christo; manda muytas vezes rezar de Nestor, e doutros muitos hereges seus sequazes, e traz muitas commemorações delles, e diz que Marndeay [*seria Mar Addai?*], Teodoro, Deodoro, e outros hereges nestorianos, seguirão a santo Ephrem. (BRAGANÇA, 1984, p. 302)

Esse excerto de texto do Sínodo de Diamper é exemplar para se explicar um aspecto importante da cristandade oriental: Nestório não foi o único divergente em relação a um cristianismo que viria a se solidificar como ocidental-romano. Além disso, não foi considerado herético no Oriente, posto que sua posição teológica era coerente com o pensamento oriental. Sequer, ainda, foi líder ou pioneiro em divergências, pois a escola de Teodoro de Mopsuéstia já ensinava conteúdos semelhantes aos que Nestório defendeu após ser nomeado Patriarca de Constantinopla.

Alguns outros livros de reza e breviários foram reprovados pelo Sínodo de Diamper, além desses mencionados aqui, mas nem todos foram destruídos. Os que sobreviveram são testemunhas da história vivida pelos siro-malabares e pelos cristãos orientais ditos edessenos: “o Sínodo de Diamper, em 1599, havia ordenado queimasse todos os manuscritos siríacos (...) Mas todos os manuscritos litúrgicos que sobreviveram, começando com o Vat. Syr. 22, um lecionário escrito em Kodungalloor em 1301, atesta a linhagem siríaca oriental⁶³” (ALENCHERRY, 2012, p. 207).

⁶³“Besides, the Synod of Diamper in 1599 had ordered to burn all Syriac manuscripts in Malabar. But all the liturgical manuscripts that survived, beginning with Vat. Syr. 22, a lectionary written at Kodungalloor in 1301, attests to the East Syriac lineage.”

Thomas Koonammakkal afirma que algumas obras, em especial, eram de conhecimento dos cristãos indianos antes dos portugueses chegarem, dentre essas estavam os títulos e as obras a seguir: “Atos de Tomé (séc. III), Simeon Bar Sabb'ae (344), Ephrem (ca. 306-373), Aphrahat (século 4), Livro de Passos (séc. IV), João Solitário (séc. VI), Ibas (457), Narsai (399-503), Obras de Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Nestório (...)” etc. (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 77). Koonammakkal também sustenta que havia inúmeros malpanatos (seminários sírios religiosos com pedagogia indiana) nos quais os diáconos tinham que copiar obras litúrgicas como condição para sua ordenação, e ainda acrescenta que outros livros e cópias da tradição siríaca oriental foram levados para a Índia, em substituição aos que queimaram:

Os pouquíssimos manuscritos que tiveram a sorte de sobreviver ao incêndio de Diamper nos mostram a enormidade da perda da herança siríaca sofrida pelos cristãos de São Tomé por causa da arbitrariedade portuguesa. No período pós Diamper, muitos manuscritos siríacos chegaram a Kerala. Essa é outra indicação da séria busca intelectual por parte das Igrejas Siríacas na Índia⁶⁴. (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 78)

É crucial, aqui, demarcar o fato de que um dos livros que escaparam da fogueira portuguesa, e que foi protegido sob riscos extremos por parte das pessoas que o guardaram, se chamava *Santa Virgem Maria Mãe da Luz e da Vida*, um breviário edesseno-caldaico que demonstra a relação entre Jesus, a Luz e a Vida (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 77), uma relação que aparece com destaque, coincidentemente, também no texto canônico do *Evangelho de João*, e evidencia a relação dos cristãos keralitas com os cristãos sírio-mesopotâmicos.

Mesmo com todos esses percalços, a Igreja Siro-Malabar superou a destruição e a ausência temporária de obras importantes para sua tradição imersa em uma noção de realidade sendo revista, revivida e transformada constantemente. Por ocasião do Jubileu de Ouro do Seminário Apostólico de São Tomé, situado na cidade indiana de Vadavathoor, a Igreja Católica Siro-Malabar preparou um compêndio especial para a data, que recebeu o título de *Mar Thoma Margam: A Herança Eclesial dos Cristãos de São Tomé*. Em suas páginas iniciais, o editor Dr. Andrews Mekkattukunnel explica por que é necessário rever uma tradição que está em movimento: “Este livro *Mar Thoma Margam* (...) é um novo olhar sobre a sagrada tradição da Igreja Apostólica na Índia. Como essa tradição é uma ‘realidade viva e dinâmica’, um

⁶⁴ “The very few manuscripts which had the good fortune to survive the fire of Diamper show us the enormity of the loss of Syriac heritage suffered by the St Thomas Christians because of Portuguese high handedness. In the post Diamper period a lot of Syriac manuscripts have reached Kerala. It is again an indication to the serious intellectual pursuit of the Syriac Churches in India.”

crescimento na compreensão dessa realidade é uma concomitância natural⁶⁵” (MEKKATTUKUNNEL, 2012. p. 4).

Nesses pouco mais de quatrocentos anos, decorridos desde a intervenção romana, a Igreja Siro-malabar passou por muitas outras interações e por muita história. Não obstante, a noção indiana de textualidade, do texto sempre em construção com a realidade que o lê, permanece até os dias atuais na vivência católica siro-malabar.

Parece estar claro que a tradição, na perspectiva da Igreja Católica Siro-Malabar, é uma realidade que cresce dinamicamente, e que está em movimento permanente. Logo, cada olhar sobre a tradição a faz naturalmente crescer, concomitantemente aos textos escritos sobre ela e à compreensão que se tem sobre ela mesma. A cada nova aplicação dos ensinamentos com a ajuda da tradição, mais a tradição cresce em importância e a realidade se aprimora.

A tradição da Igreja de Roma no contexto ocidental-romano, em contrapartida, preza de maneira mais contundente o consenso trabalhado no sentido de eliminar contradições e de fixar uma identidade própria, a mais imutável possível e menos contraditória possível: “Enquanto no Ocidente, impera o ‘princípio da não-contradição’, no Oriente há o ‘princípio da identidade’” (GRASSI, 2019, p. 50), identidade essa que, como a vida, é dinâmica e está sempre em crescimento. Diante desse panorama, é possível considerar que essa rigidez vista no Ocidente Cristão tenha contribuído, em grande parte, para a crise da cristandade ocidental nos dias atuais, enquanto a Igreja Siro-Malabar se revisa constantemente.

Desse modo, termina aqui o primeiro capítulo desta tese. O próximo capítulo versará sobre as veredas teológicas da Igreja Católica Siro-Malabar, sobre como Jesus foi interpretado e vivido na tradição ocidental-romana e na tradição oriental-indiana, comparará contextualmente o Evangelho de João com o Evangelho de Tomé, apontará as características da visão prosopônica tomesino-nesoriana e os principais elementos da teologia da Igreja Católica Siro-Malabar.

⁶⁵ “This book Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of St Thomas Christians is a fresh look at the sacred Tradition of the apostolic Church in India. Since this Tradition is a “living and dynamic reality” a growth in insight into these realities is a natural concomitant”.

2 A Igreja Católica Siro-Malabar e suas veredas teológicas

Este segundo capítulo da tese, intitulado *A Igreja Católica Siro-Malabar e suas veredas teológicas*, será composto de quatro subdivisões e irá abordar o arcabouço inicial do cristianismo e algumas diferenciações fundamentais entre o cristianismo ocidental-romano e o cristianismo oriental-indiano. A seção 2.1 tratará dos primórdios do Cristianismo e de diferenças textuais no Novo Testamento em relação a cristologias diferentes nos evangelhos e em alguns dos outros livros neotestamentários. Na seção 2.2, faremos uma investigação comparativa entre o *Evangelho de Tomé* e o *Evangelho de São João*, e estarão em foco a questão da imanência e da transcendência do Cristo e a proposta teórica de o livro neotestamentário *Evangelho de João* ser uma resposta teológica ao livro não canônico *Evangelho de Tomé*, considerado apócrifo e não possuidor de qualidades exigidas para poder integrar o Novo Testamento. A seção 2.3 abordará as cristologias que influenciaram a Igreja Católica Siro-Malabar e a ideia de *prosopon*. A última seção deste capítulo, a seção 2.4, lidará especificamente com a teologia cristã-indiana da Igreja Católica Siro-Malabar, utilizando como referência pensadores integrantes dessa Igreja, com vistas à construção de um quadro teológico que explique melhor a teologia característica dos Cristãos de São Tomé e, mais especificamente, a teologia cristã-indiana da Igreja Siro-Malabar.

2.1 Os Primórdios do Cristianismo e as diferenças Neotestamentárias: Jesus em dois mundos diferentes

Atualmente, a Igreja Católica Siro-Malabar utiliza uma bíblia em comum com a Igreja Católica Apostólica Romana, compartilhada também pela Igreja Católica Siro-Malankara⁶⁶, conhecida em Kerala pelo nome de POC BIBLE⁶⁷, resultado de um esforço coletivo dessas três confissões católicas no sentido de permitir aos fiéis das três Igrejas uma leitura em comum. Isso não significa que o texto bíblico dessa versão das Sagradas Escrituras tenha sido romanizada. Muito pelo contrário: os títulos dos livros do Novo Testamento, por exemplo, como são vistos listados mais abaixo em português e na transliteração do malaiala (cf. Tabela 2), mostram

⁶⁶Em português, a tradução mais comum vista em publicações na Internet é Igreja Católica Siro-Malankar, porém traduzo a partir de sua denominação internacional: Syro-Malankara Catholic Church.

⁶⁷Sigla de “Pastoral Orientation Center”, órgão do Conselho de Bispos Católicos de Kerala (ou Querala) composto por bispos das três denominações católicas mencionadas.

indícios de que as ideias por detrás dos nomes dados pelos cristãos católicos indianos a esses livros neotestamentários seguem referências indianas, e não greco-romanas.

Exemplificando, o termo Apocalipse é composto do prefixo grego “apo”, que traduzo livremente como “vindo de”, e por Calipso, palavra que remete a uma deusa cuja mitologia está ligada à escuridão de sua morada – uma gruta escura perto do mar, onde ela ficaria escondida a maior parte do tempo até sua saída à luz, ou revelação. Por isso o *Livro do Apocalipse* também é chamado de *Livro das Revelações*.

NT Bíblia de Jerusalém	Transliteração malaiala
Mateus	Mattāyi
Marcos	Markkeās
Lucas	Lūkkēās
João	Yēāhannān
Atos	Pravṛttikaḷ
Romanos	Rēāmar
1 Coríntios	Keārintyar
2 Coríntios	1 Keārintyar
Gálatas	2 Galātyar
Efésios	Ephesyar
Filipenses	Philippiyar
Colossenses	Keāleās'syar
1 Tessalonicenses	Tes'saleānīkyar
2 Tessalonicenses	1 Tes'saleānīkyar
1 Timóteo	2 Timeātheyeās
2 Timóteo	1 Timeātheyeās
Tito	2 Tītteās
Filemom	Philēmēān
Hebreus	Ebrāyar
Tiago	Yākkēāb
1 Pedro	1 Patreās
2 Pedro	2 Patreās
1 João	1 Yēāhannān
2 João	2Yēāhannān
3 João	3Yēāhannān
Judas	Yūdā
Apocalipse	Velippāṭu

Tabela 2: livros do Novo Testamento em português e em malaiala. Fonte: elaboração própria.

A noção ocidental, portanto, é a de que algo vem à tona, no Apocalipse. Sob essa noção, o desconhecido é revelado, isto é, vem à luz. Mas, na concepção indiana, esse mesmo livro é chamado de *Velippāṭu*, que traz a ideia de que tudo se torna mais claro a partir do que essa obra contém. O sufixo da palavra *Velippāṭu*, que em malaiala se diz *veḷḷa*, significa “branco” ou

“claro”, logo, o livro *Velippātu* poderia ser traduzido (de maneira livre e contextualmente) para o idioma português como “Livro do Esclarecimento”.

O que está na denominação desse mesmo livro, intitulado diferentemente por dois “mundos” diferentes, são ideias equivalentes, mas não são exatamente as mesmas. Ocorre algo semelhante em relação ao livro *Atos dos Apóstolos*, ou simplesmente *Atos*. Em malaiala, seu título é *Pravrttikal*, mas poderia ser traduzido contextualmente como “Prática dos Apóstolos” ou como “O trabalho dos apóstolos”.

Esses dois exemplos dos parágrafos anteriores dão pistas de que os conceitos são utilizados, na prática, sob referências contextuais diferentes em cada “mundo”, ou seja, há diferentes imersões das ideias cristãs no “mundo ocidental” e no “mundo oriental”. São “mundos de significados” diferentes que, muitas vezes, compartilham elementos comuns, apenas ressignificando de maneiras diferentes cada um desses elementos conforme seu arcabouço de significância lhes dá maior ou menor valor simultaneamente ao quadro contextual onde é encaixado, o que depende de cada cultura e de cada forma filosófica prevalente em cada conjunto de pensamentos coletivos.

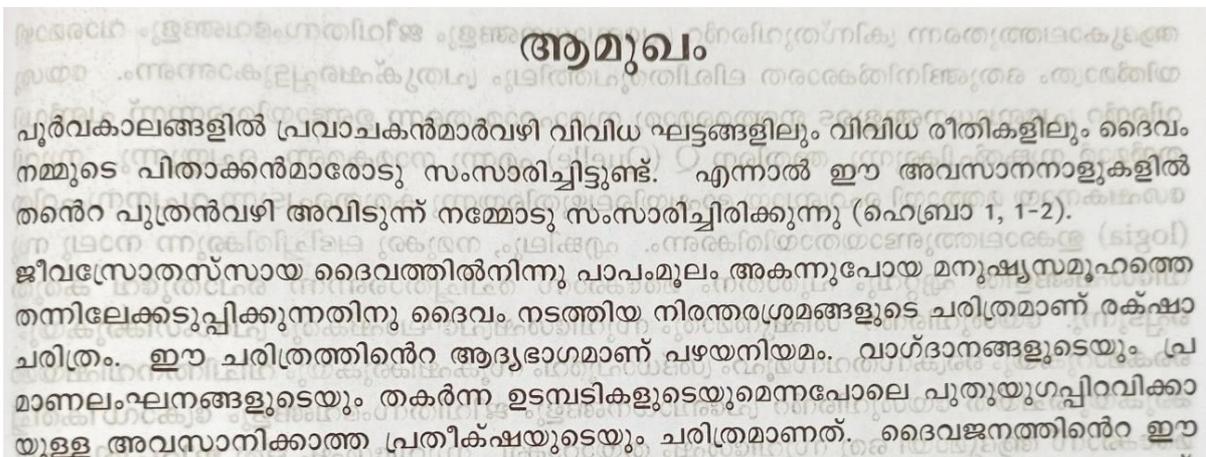


Figura 5: Texto de uma Bíblia no idioma malaiala (*malayalam*). Fonte: autoria própria.

A ideia que se tem de Jesus, em cada “mundo” se mostra diferente, e as mensagens contidas nos textos mais antigos pode servir de comparação entre o que havia no “mundo” oriental e o que foi acrescido ou retirado do texto bíblico no “mundo” ocidental. O que se supõe é que a antiguidade textual reflita o pensamento oriental-indiano, enquanto as abordagens posteriores reflitam o pensamento ocidental-romano, isto é, pela antiguidade talvez possamos alcançar como o “mundo” oriental pensava, e pelas modificações posteriores como o “mundo” ocidental interpretou as ideias cristãs.

O que veremos, a seguir, é como os textos neotestamentários, ou seja, como alguns trechos de certos livros do Novo Testamento, refletem esses dois olhares. Para tanto, serão utilizados como referências duas bíblias antiquíssimas, para efeitos de comparação e de contraste: o *Codex Sinaiticus* e o *Codex Vaticanus*. Ambos os códices são datados do séc. IV, aproximadamente, em grego, mas o *Codex Sinaiticus*, por ser mais próximo da orientalidade antioquena e por aparentar maior aproximação com possíveis originais em siríaco, será privilegiado nas comparações.

Como instrumento acadêmico de referência para as análises será utilizada a contemporânea e atual Bíblia de Jerusalém devido às suas qualidades editoriais, pois contém anotações que remetem a esses dois códices. Ela traz em notas de rodapé, por exemplo, quais versículos foram acrescentados por copistas em séculos mais recentes e quais trechos foram omitidos.

A Bíblia de Jerusalém não coloca em seu texto o versículo inteiro que seria o trecho identificado como Mt 18,11 – isso porque esse versículo sugere uma inserção de inspiração possivelmente lucana. Em nota de rodapé, essa bíblia diz “Ad⁶⁸. v. 11: ‘Porque o Filho do Homem veio salvar o que estava perdido’ (c.f.⁶⁹ Lc 19,10)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1736). Em outras palavras, a Bíblia de Jerusalém indica que, em algumas versões bíblicas posteriores, esse versículo aparece adicionado. A sigla “Lc” se refere ao *Evangelho de Lucas*, autor que pertencia ao círculo paulino de convivência, conforme a tradição.

Esse versículo pode ter sido um comentário feito ao lado do texto original, e que foi acrescentado ao corpo principal por algum copista que tenha lido como se fosse uma anotação a ser incluída. O que importa, contudo, é que a leitura de que Jesus era necessário para salvar o que estava “perdido” foi considerada legítima, seja por quem escreveu essa passagem, seja por quem a copiou, seja por quem a manteve ali. Importa, também, que se trata de uma referência ao *Evangelho de Lucas*.

Para os editores da Bíblia de Jerusalém, o *Evangelho de Lucas* possui uma abordagem religiosa sutilmente paulina “onde se encontram, misturadas com uma influência muito discreta de seu mestre Paulo, as inclinações próprias do temperamento de Lucas” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1700). Todavia, outras imbricações lucanas e paulinas aparecem com mais destaque: “como em São Paulo e nos Atos, o Espírito Santo ocupa um lugar de primeiro plano que somente Lucas salienta” (id. *ibid.*). Diante dessas informações, portanto, percebe-se que certos elementos tipicamente paulinos (ou sob sua influência) estão presentes nos textos

⁶⁸ Abreviatura de “em adição”.

⁶⁹ Abreviatura de “conforme”.

lucanos (*Evangelho de Lucas e Atos*) de modo que denotam um mesmo contexto de entendimento. Tanto Lucas quanto Paulo, conforme a visão da tradição da Igreja, escreveram preferencialmente para partes do mundo que estavam helenizadas naquela época.

Acerca da referida inserção lucana (Mt 18,11), não haveria necessidade premente de acrescentar mais vezes, no *Evangelho de Mateus*, essa expressão, caso o objetivo fosse enfatizar o teor teológico filial de Jesus. A existência de uma adição lucana no *Evangelho de Mateus* sugere, assim, uma tentativa de aproximar o texto de Mateus do conteúdo proveniente do círculo paulino, e um alargamento da “via paulina”, cuja ideia foi apresentada no primeiro capítulo.

Mas outro evangelho está ligado a Paulo de Tarso, conforme a tradição. Diz a narrativa neotestamentária que Marcos, O Evangelista, também era do círculo paulino de convivência. Uma bíblia católica de bastante relevância, a Bíblia Sagrada (traduzida por Matos Soares), diz o seguinte sobre o autor do *Evangelho de Marcos*: “Marcos era primo de Barnabé (Cl 4,10), levita natural de Chipre (...). Efetivamente, Paulo e Barnabé o levaram como colaborador na primeira viagem apostólica [de Paulo, partindo de Antioquia]” (BÍBLIA SAGRADA, 1982, p. 1096).

Em manuscritos mais recentes do que os códices mais antigos, o *Evangelho de Marcos* possui cinco trechos acrescentados que não estão no *Codex Sinaiticus*, nem no *Codex Vaticanus*. São eles: Marcos 7:16, Marcos 9:44, Marcos 9:46, Marcos 11:26, Marcos 15:28, e o grande conjunto de versículos constantes de Marcos 16:9-20, o chamado “final longo de Marcos”⁷⁰, o qual merece uma atenção especial.

Tanto no *Codex Sinaiticus* quanto no *Codex Vaticanus*, o *Evangelho de Marcos* termina no versículo Mc 16,8. O final dito acrescentado em Marcos compreende dos versículos nove ao vinte do último capítulo. Dentro desse conjunto de versículos acrescentados em muitas bíblias, é possível ler, em Mc 16,16:

Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado. Estes são os sinais que acompanharão os que tiverem crido: em meu nome expulsarão demônios, falarão em novas línguas, pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão; imporão as mãos sobre os enfermos, e estes ficarão curados. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1785)

Agora, vejamos o comentário, feito em nota de rodapé, que está contido na *Bíblia de Jerusalém*: “O trecho final de Mc (vv. 9-20) faz parte das Escrituras inspiradas; é tido como canônico. Isso não significa necessariamente que foi escrito por Mc [Marcos]. De fato, põe-se em dúvida que esse trecho pertença à redação do segundo evangelho” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1785). Diante dessa constatação, percebemos que essa questão é

⁷⁰A anotação desses versículos foge à anotação padrão brasileira, aqui, para oferecer mais clareza de leitura.

deixada de lado perante o peso da inspiração atribuída às palavras consideradas bíblicas ou “inspiradas” tomadas em conjunto, atestadas pelo consenso da tradição.

Não se trata, de forma alguma, de encarar tais modificações como adulteração de um texto sagrado. Sagradas são as pessoas que, inspiradas, acrescentam o que sentem em relação a um texto, formando uma textualidade que será sagrada para quem utilizá-la em seu cotidiano. Essas expressões, que não estavam originalmente escritas, refletem a construção da via escolhida por quem as acrescentou. Nesse caso, a “via paulina”.

Quem foi mordido por uma serpente e sobreviveu foi Paulo de Tarso, na Ilha de Malta, o que fez com que Paulo fosse comparado a um deus (At 28,3-6). Paulo, conhecido como “o apóstolo dos gentios”, também foi comparado a um ser divino em outra ocasião, quando impôs as mãos sobre pessoas que começaram a falar em línguas e profetizar (como veremos adiante).

Um detalhe que não pode passar despercebido é a importância do batismo no trecho citado acima, no último capítulo do *Evangelho de Marcos*, no trecho considerado como posteriormente acrescentado, pois o batismo é central tanto para Paulo quanto para Lucas, e está enfatizado nesse “final longo” de Marcos. Esse “final longo” ainda fala de “sinais”, um elemento típico do *Evangelho de João*, o que contribui para colocar Marcos na tradição paulino-joanina⁷¹.

Tanto Lucas quanto Paulo, nos textos atribuídos a esses autores, reforçam a ideia de batismo espiritual. Lucas coloca, no primeiro capítulo de seu livro de *Atos*, no quinto versículo, a seguinte afirmação, nas palavras de Jesus: “João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo” (At 1,5). Se esse tema está nas primeiras linhas do relato de *Atos*, é porque mereceu grande destaque por parte do autor (no caso, Lucas). É Paulo, no entanto, que, muito distante de Israel, instaura o batismo espiritual, como ocorreu em Éfeso: “Paulo então explicou: ‘João batizou com um batismo de arrependimento (...). E quando Paulo lhes impôs as mãos, o Espírito Santo veio sobre eles: puseram-se então a falar em línguas e a profetizar’” (At. 19,4-6). A Bíblia de Jerusalém, em nota de rodapé acerca desse versículo, explica que o “Espírito, tema especialmente caro a Lc (Lc 4,1+), aparece antes de tudo como um Poder (...), enviado de junto de Deus por Jesus Cristo para difusão da boa nova” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1900).

O poder de Paulo, segundo Lucas, era igual ao de Jesus (como se lê no evento de Pentecostes), um poder divino. Em povos acostumados com a cultura grega, a difusão do evangelho foi associada aos deuses gregos, como atesta At 14,11: “as multidões levantaram a

⁷¹Pesquisadores que advogam a validade do “Evangelho Q”, ou “Fonte Q”, afirmam que o *Evangelho de Marcos* é o mais antigo, enquanto a tradição da Igreja diz que o evangelho marcano é posterior ao *Evangelho de Mateus*.

voz em língua licaonica, dizendo: ‘Deuses em forma humana desceram até nós!’ E começaram a chamar Barnabé de Zeus, e Paulo, de Hermes, porque (...) tinha a palavra” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1927). Ao menos duas vezes, portanto, Paulo foi comparado a uma divindade por povos cujas algumas comunidades viriam a adentrar o cristianismo ocidental-romano e configurar a “via paulina”. Na verdade, Paulo foi identificado com uma divindade. As pessoas viam nele uma divindade, em uma conotação mais do tipo “Paulo é Hermes” e menos do tipo “por meio de Paulo age Hermes”.

Comparemos, então, esses elementos com a “via tomesina” percorrida pelo cristianismo oriental-indiano. No Oriente, a literatura siro-malabar registra que Tomé também fez coisas incríveis, curas e milagres. A grande diferença é que, no cristianismo oriental-indiano, é possível “ser” como Tomé seguindo o Caminho de São Tomé (*Mar Thoma Margam*), independentemente desse apóstolo ter feito milagres semelhantes ao que Jesus teria feito, enquanto no Ocidente praticamente não existem comunidades que atribuem sua existência à presença de São Paulo, mas sim uma opção paulina no âmbito mais objetivo da sociedade, embora existam cristãos, especialmente no meio evangélico de hoje, que almejem ser como Paulo de Tarso e seguir seu caminho de vida no sentido metodológico, no âmbito missionário de seus projetos de evangelização.

A inserção de termos e ideias de Paulo e de João no “final longo” do *Evangelho de Marcos* é outra indicação de que a textualidade neotestamentária sofreu um processo de coerentização na direção de um cristianismo paulino-joanino, preferencialmente adotado pelo cristianismo ocidental-romano, em um processo de mescla entre a cultura helenística e crenças locais com a mensagem cristã por adaptações da mesma. Por outro lado, a perspectiva dos cristãos católicos indianos siro-malabares é a de que a divinização nesta vida é acessível e possível a todo cristão, e cujo exemplo é São Tomé, nisso se caracterizando um cristianismo tomesino-nestoriano que tende a uma visão prosopônica, mais pessoal e proximal do Cristo (como veremos mais adiante).

O teólogo e sacerdote siro-malabar Thomas Kuzhuppil, ao abordar os fundamentos bíblicos e patrísticos da ética cristã, apresenta o entendimento de Inácio de Antioquia sobre o que é ser cristão: “Ser cristão significa seguir a Cristo (imitação) no amor, no sofrimento e na morte. (...) O ensino moral de João e Paulo, que vê a moralidade do ponto de vista da vida em e com Cristo, é retomado por Inácio de Antioquia⁷²” (KUZHUPPIL, 2012, p. 5). Ocorre que

⁷²“To be a Christian means to follow Christ (imitation) in loving, in suffering, and in dying. (...) The moral teaching of John and Paul which views morality from the standpoint of life in and with Christ is taken up by Ignatius of Antioch.”

Inácio aparentemente seguiu a “via paulina”, pelo que se pode depreender de seus pensamentos de adesão a um cristianismo universalista.

Inácio de Antioquia foi um mártir cristão morto em Roma, que teria conhecido Paulo e possivelmente foi discípulo do apóstolo João. O discipulado de Paulo e João, portanto, teve no evento do martírio de Inácio, em Roma, um símbolo marcante. Por conseguinte, a cristologia ocidental-romana, se não foi sensivelmente direcionada pelos autores do círculo paulino-joanino foi certamente potencializada por pensadores preponderantemente paulino-joaninos. O círculo joanino tem importantes santos direta ou indiretamente ligados à Ásia Menor, como Inácio de Antioquia, Irineu de Lyon e Hipólito de Roma.

Para o também siro-malabar Thomas Srampickal, Paulo e João visavam converter populações familiarizadas com outras religiões e filosofias e, por isso, precisaram adaptar o cristianismo para o entendimento desses povos: “Pregando aos romanos helenizados, Paulo deve ter adotado a ‘linguagem da lei natural’ familiar a eles, especialmente no contexto de disputa com os estoicos. Isso provavelmente também se aplica ao uso de ‘Logos’ por João⁷⁴” (SRAMPICKAL, 2012, p. 23).

Tal relação permite intuir a possibilidade de o *Evangelho de João* ter cumprido o papel de complementar as disposições paulinas com o senso pneumático (espiritual) que falta a elas. Paulo e João podem ser vistos, em termos teológicos e sob essa ideia de complementaridade, como duas faces da mesma moeda: uma face estabelece o valor paulino da interação e do agir cristão com a realidade e com o Senhor, enquanto a outra face, a joanina, mostra a origem intangível, a glória, a magnificência e a grandeza do Verbo que se fez carne. Ambos estão unidos pela mesma orientação de que o cristão deve estar em Cristo e com o Cristo, espiritualmente.

Se essas constatações forem plausíveis de serem consideradas, é possível dizer que Jesus estava em dois “mundos” diferentes quanto às demandas e ferramentas sócio-culturais de absorção e de tratamento de cada cristianismo, pois inclusive dentro do próprio conjunto de livros que compõe o Novo Testamento há visões plurais do Cristo que foram aproveitadas por comunidades e sociedades consoantes os direcionamentos que mais se adequaram ao desenvolvimento de cada visão cristã. Dentre essas visões, duas delas se destacam: uma antes de Paulo, e outra a partir de Paulo.

⁷⁴ “Preaching to Hellenized Romans, Paul must have adopted the ‘natural law language’ familiar to them, especially in the context of disputation with the Stoics. That holds good probably also for John’s usage of ‘Logos’.”

O *Evangelho de Mateus*, ao definir Jesus Cristo, faz a conjunção entre “Filho de Deus” e “Servo”. Para o evangelista Marcos, por outro lado, Jesus é o “Filho do Homem”. Para o evangelista Lucas, por sua vez, mais helenista quando contrastado com Mateus e Marcos, Jesus é o proclamador da salvação, amigo dos pecadores, o socorrista dos pobres e a personificação viva da bondade (GRILLMEIER, 1975, p. 12-14).

Paulo, ao escolher abraçar os chamados gentios, não poderia seguir outro caminho a não ser criar uma forma teológica em que a personalidade de Jesus tivesse de dar lugar a uma conotação espiritualizada do Cristo, a fim de que qualquer pessoa, pertencente a qualquer povo, pudesse seguir um cristianismo ilocalizável, ou melhor, não associado a um “lugar”, seja esse “lugar” uma circunscrição geográfica ou um “lugar” filosófico-religioso específico, que poderia ser taxado de “seita”.

O Apóstolo dos Gentios foi, destarte, o interlocutor do Cristo universal ao utilizar uma linguagem greco-romana em seus ensinamentos, “aproveitando ideias disponíveis no mundo grego que ele adaptou às comunidades helênicas, fazendo com que elas se tornassem universais” (GRILLMEIER, 1975, p. 15). Dessa forma, Paulo de Tarso não abriu mão totalmente de sua tradição judaica, nem de sua visão pessoal greco-romana, nem do cristianismo apostólico do Caminho: apenas adaptou o Cristo ao que viria a ser o catolicismo ocidental-romano, na prática cristã universal que ele tinha em mente implantar (ou, por força de necessidade, teve que implantar).

O Padre França Rodrigues Figueiredo Costa, da Diocese de Anápolis-GO, resume a evolução do cristianismo na direção do Ocidente e do catolicismo romano da seguinte forma:

Muito especialmente, lá pelo século II, e, mais tarde, quando o cristianismo venceu o paganismo, o Evangelho teria sido fundido com a filosofia grega. Adveio, portanto, um caráter dogmático contrário ao próprio Evangelho, surgiu o rigorismo e o ascetismo e foi se aproximando ao que seria posteriormente o catolicismo. Tal evolução aconteceu tanto no catolicismo grego quanto no romano, mas o catolicismo romano foi superior ao grego. A Igreja Romana foi conseguindo unidade e coesão que, junto a uma adaptação às circunstâncias, levou-a ao êxito. (COSTA, 2014, p. 131)

O cristianismo após Paulo de Tarso saiu de seu “mundo de origem”, oriental, eminentemente judaico e com valores comunitários locais, para alcançar o “mundo universal” (católico), cuja universalidade seria útil para unir os povos europeus, primordialmente. Na perspectiva de Paulo de Tarso, Cristo é visto como Senhor absoluto, como *Kyrios*, isto é, como Senhor reconhecido pelos céus e também possuidor de poderes plenos. Sobre essa via senhorial, paulina, caminhou a ideia de um Poder agindo na humanidade ocidental com um teor mais monárquico do que trinitário, mais concreto em termos da ação da autoridade religiosa no cotidiano e mais abstrato em termos da ação da divindade no mundo, tal como observou

Panikkar: “Um monoteísmo estrito é muito mais congruente com um regime monárquico de cristandade. (...) O Oriente e o Ocidente estavam divididos nesse ponto (...). Trindade se tornou simplesmente uma noção abstrata e Deus continuou sendo para eles o Deus de Abraão” (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 74).

Na direção do Oriente, o Cristo foi compreendido sob as antigas percepções comuns das comunidades judaicas, antioquenas e orientais (a partir do Oriente Médio, diga-se⁷⁵). O cristianismo oriental-indiano, portanto, é derivado desse cristianismo siríaco que estava, tanto geograficamente quando no âmbito do pensamento, na origem das primeiras ideias cristãs no tocante ao contato com o divino, e particularmente cristão no âmbito do poder do Espírito Santo ser o proporcionador desse contato, como fonte ou “mensageiro” do descimento divino com Jesus e também da ascensão humana pela cruz de Cristo.

No cristianismo oriental-indiano, por conseguinte, a ideia de Jesus preservou suas características pessoais como o Cristo no mundo, não obstante ser igualmente compreendido como Senhor e Deus, conforme a tradição tomesina o compreende. A Índia, em especial, resguardou muito do que havia na origem do cristianismo siríaco-antioqueno, um cristianismo que considera o contato real com Deus (real não no sentido monárquico, mas no sentido verdadeiro: ver, tocar, sentir e interagir). Para o cristianismo oriental-indiano, Tomé foi o apóstolo de Jesus que mais compreendeu essa proximidade, como ilustra uma canção de Santo Efrém de Edessa (também chamado de O Sírio): “Bendito és tu, Tomé, o Gêmeo, nas tuas obras! Duplo é o teu poder espiritual; [não há] nenhum com teu poder, nenhum [com] teu nome” (SANTO EFRÉM, *in* MEDLYCOTT, 1905, p. 26).

Tanto os siro-malabares quanto os romanos (ou latinos) seguem o mesmo cânone bíblico, e apesar de possuírem diferenças significativas, como nos ritos, possuem semelhanças que lhes dão força para manterem a comunhão. O “modo de vida cristão”, contudo, é bem diferenciado.

Antes de Paulo, o cristianismo era vivencial, dentro de um contexto no qual todos entendiam as palavras de Jesus, pois suas parábolas utilizavam o cotidiano como ferramenta para o entendimento, e seus ditos eram guardados na memória de seus discípulos. É muito provável, conforme a tradição e a contextualização vivencial extraída de suas mensagens, que Mateus e Tomé fizeram parte desse universo de relação proximal com o Cristo.

Quando Paulo precisou transmitir as palavras de Jesus através de suas parábolas para outros “lugares”, havia nos chamados gentios a forte referência mitológica para compreensão

⁷⁵ Não confundir com o “Oriente” nos termos aplicados à Anatólia (ou Ásia Menor).

do cristianismo. A passagem do mito para o *logos*, dentro do cristianismo, passou por Paulo de Tarso, pelas obras de Lucas (*Evangelho de Lucas* e *Atos dos Apóstolos*) e pelo *Evangelho de João*, texto neotestamentário que destoa, em muitos sentidos, dos primeiros três evangelhos do Novo Testamento, chamados de sinóticos, dentre os quais se encontra o *Evangelho de Mateus*.

O que desponta dessas análises, realizadas até aqui, são duas facetas cristológicas facilmente identificáveis, ambas contidas no Novo Testamento, dentre as várias possíveis nos textos neotestamentários: uma apresentativa, e outra propositiva. Essas diferenças neotestamentárias indicam, novamente, Jesus ter sido percebido de maneiras diferentes, em “mundos” perceptuais distintos, sob características distintas e demandas específicas. Uma amostra dessas diferenças pode ser encontrada na forma como as “Bem-Aventuranças”, no Novo Testamento, são apresentadas nos evangelhos. Além de constarem do *Evangelho de Mateus*, as “Bem-Aventuranças” também estão presentes no *Evangelho de Lucas*, porém sob uma aura mais legalista, típica de Paulo de Tarso e da “via paulina”, pois no evangelho lucano, após as “Bem-Aventuranças” (que versam sobre aquilo que o cristão deve fazer), estão as chamadas “Mal-Aventuranças” (Lc 6,24-26), que versam sobre o que o cristão não deve fazer. Mais do que apresentar os princípios dos ensinamentos de Jesus, a intenção lucana, em uma cristologia diferente da encontrada no texto canônico de Mateus, insere o caráter jurídico e a característica do Cristo como julgador de ações condenáveis.

A próxima seção, por conseguinte, fará uma comparação entre as cristologias do *Evangelho de Tomé* e do *Evangelho de João*, analisando a questão da imanência e da transcendência do Cristo nesses dois textos, o primeiro considerado apócrifo pela tradição católica ocidental e o segundo tendo sido adotado como canônico pela mesma tradição, o qual foi oficialmente inserido no texto da Bíblia Católica após muitas discussões entre os pensadores da Igreja.

2.2 O *Evangelho de João* versus o *Evangelho de Tomé*: a questão da imanência e da transcendência do Cristo

O *Evangelho de João* possui uma estrutura parecida com os evangelhos sinóticos de Mateus, Marcos e Lucas, inclusive retratando alguns eventos semelhantes, mas se diferencia dos mesmos quando descreve discursos alongados de Jesus. Também difere quanto à cristologia, enfatizando a divindade do Cristo junto a Deus. Ao mesmo tempo, o Jesus joanino é substituto de Moisés, a quem o povo deve ouvir porque se trata do portador da palavra divina

que, em essência, é o amor que vem de Deus, passa por Jesus e chega aos homens (e que retorna ao Cristo até chegar ao Pai). No *Evangelho de João*, Jesus é a personificação da palavra divina, é a luz que ilumina o mundo: ele é o caminho, a verdade e a vida, único caminho para chegar ao Pai (Jo 14,6). Para João, há um mundo “embaixo” e outro “em cima”, não obstante a morte ser apenas “aparente”, visto que a crença em Jesus é o que faz o cristão passar da morte para a vida, adiando o julgamento da alma cristã para o futuro. Os que não creem são julgados em sua descrença. O texto joanino, vale dizer, segue a distinção que os gregos faziam entre alma e corpo, e se alinha com a forma literária do drama grego (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1835-1839). Em suma, o *Evangelho de João* entrega ao cristão a dimensão espiritual do Cristo, e essa dimensão é o seu evangelho. Embora contenha imanências em seu âmago, sua mensagem apresenta o Cristo em uma forma mais transcendente em relação ao *Evangelho de Tomé*.

O *Evangelho de Tomé*, ou “*Evangelho Segundo Tomé*“, ou, como também é conhecido, o *Evangelho Apócrifo de Tomé*“, é uma coletânea de sentenças que teriam sido ditas por Jesus ainda em vida. Cada grupo de sentenças é chamado de “Dito”, e há 114 deles. A proposta de salvação desse evangelho advém do conhecimento acerca de si mesmo e da interpretação eficaz de seus ditos, algo que torna a morte um evento “trivial”. Quanto à cristologia, Tomé apresenta Jesus como a luz que rege tudo, como fonte e destino da totalidade. Trata-se de uma literatura típica do Mediterrâneo Oriental, e se aproxima da literatura biográfica (LAYTON, 2002, p. 445-447).

O evangelho tomesino coloca o verbo “conhecer” como central para o entendimento das palavras de Jesus, mas não no sentido do conhecer teórico, ou de aceitação por meio do conhecimento (ou do ato de se inteirar-se) do *Logos* divino, e sim de um conhecer experiencial, à maneira como Panikkar cristologicamente interpreta em sua ideia de cristofania, que seria “um mergulho na própria identidade crística, que precisa ser experimentada e não, apenas, racionalizada. O intelecto não seria suficiente para uma total compreensão desse tipo de ‘cristologia’, que não se restringe ao *logos*” (GRASSI, 2019, p. 102-103).

Em geral, chama-se de imanente aquilo que está em algo, que pertence a algo, aquilo que está imanado à substância desse algo, e chama-se de transcendente aquilo que ultrapassa e impacta uma dimensão externa. Há, ainda, quem atribua à imanência as qualidades de unidade e de essencialidade, e à transcendência as qualidades de atravessamento e de superação. No *Evangelho de João*, o nível de atingimento do Cristo começa desde o início dos tempos e engloba a humanidade e o mundo, sendo mais amplo no sentido transcendente do que o Cristo do *Evangelho de Tomé*, que prioriza o conhecimento interior, em meio ao mundo.

O evangelho joanino começa enfatizando a transcendência de Jesus desde o tempo da criação até o presente: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (...) E o Verbo se fez carne” (Jo 1,1;14). Em outra parte desse texto, Jesus diz: “Quem me vê, vê o Pai. (...) Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim?” (Jo 14,9;11). Enquanto isso, o texto tomesino enfatiza o “agora” e as mudanças que podem ocorrer ainda em vida, para o alcance dos mistérios: “Estes são os ditos (...) que Jesus vivente pronunciou. (...) Quando vos tornardes conhecidos de vós mesmos, então sereis reconhecidos. E compreenderéis que vós é que sois filhos do pai vivente” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, *in* LAYTON, 2002, p. 450).

Um dado relevante, nessa comparação entre os dois evangelhos, é a peculiar descrição da Ressurreição de Jesus feita pelo *Evangelho de João*, repleta de detalhes e peculiaridades em relação às narrativas de ressurreição contidas nos evangelhos de Mateus e Lucas. O evento da Ressurreição, todavia, não está presente no *Evangelho de Tomé*.

Outra diferença de conteúdo, referente a esses evangelhos, está na apresentação de um caráter soteriológico no *Evangelho de João*, enquanto o *Evangelho de Tomé* aborda elementos mais transformativos do ser humano por si mesmo. Michael LaVelle Cook explica que o *Evangelho de Tomé* e o *Evangelho de João* estão em patamares diferentes:

O texto de Tomé, voltado para o conhecimento de si mesmo e para a explicação de Jesus no mundo, não apresenta a solução de João para o problema da salvação em Cristo e com Cristo: “o Filho de Deus preexistente em uma relação eterna com o Pai, que desceu a este mundo para nos capacitar a ascender com ele de volta ao Pai⁷⁷” (COOK, 1997, p. 121).

As diferenças entre o *Evangelho de João* e o *Evangelho de Tomé* se apresentam em tons tão dramaticamente contrastantes que surgiram, entre os pesquisadores, a suspeita de que o texto joanino tenha sido uma espécie de “resposta” ao texto tomesino. De acordo com Elaine Pagels, por exemplo, o *Evangelho de João* parece resignificar o *Evangelho de Tomé*:

Fiquei admirada quando voltei ao Evangelho de João depois de ler o de Tomé, pois é visível que Tomé e João se valem de linguagem e imagens semelhantes e, aparentemente, ambos começam com “ensinamentos secretos” similares. Mas, como João faz esses ensinamentos significarem algo diferente do que significam para Tomé, eu me perguntei se João poderia ter escrito seu evangelho para refutar o que Tomé ensina. Durante meses, investiguei essa possibilidade e explorei a obra de outros estudiosos que também compararam essas fontes, e finalmente me convenci de que o que aconteceu foi isso. (...)

Pois o que João rejeita como religiosamente inadequado – a convicção de que o divino reside como “luz” em todos os seres – é muito semelhante à “boa nova” oculta que o Evangelho de Tomé proclama. Muitos cristãos, ao lerem hoje o Evangelho de Tomé, supõem de início que ele esteja simplesmente errado e que mereceu ser tachado de herético. No entanto, o que certos cristãos chamaram depreciativamente de gnóstico

⁷⁷“The image of Jesus (...): the preexistent Son of God in an eternal relation to the Father who has descended into this world in order to enable us to ascend with him back to the Father.”

e herético às vezes se revela serem formas de ensinamentos cristãos que meramente não nos são familiares – precisamente devido à oposição ativa e bem-sucedida de cristãos como João. (PAGELS, 2004, p. 65;81)

Esse espanto por parte da pesquisadora, diante da possibilidade da mensagem tomesina ser “outra versão” de um cristianismo válido, ocorre frequentemente pelo olhar ocidental. Quando algo destoa da “via paulina”, surge o incômodo sentimento de que algo não soa “familiar”. Ainda mais porque o *Evangelho de João* possui um status destacado na literatura bíblica, e é percebido como uma espécie de chave para a abertura de todas as portas de entendimento do cristianismo. Para pesquisadores como Johan Konings, por exemplo, o *Evangelho de João* não apenas converge, mas contribui para o entendimento dos outros textos neotestamentários (KONINGS, 2000, p. 27).

Há motivos para considerar que não houve “convergência natural” do texto joanino original para com os textos neotestamentários, como diz Konings, mas adendos intencionais à medida que simpatizantes de João e pensadores da “via paulino-joanina” viram a necessidade de inserir versículos no texto bíblico para “fazer convergir” os sinóticos ao pensamento paulino, particularmente nos evangelhos, em um claro afastamento da “via tomesina”. Essa suspeita decorre da comparação entre textos mais antigos (como o *Codex Sinaiticus*) e textos posteriores, assim como da aplicação, ao texto joanino, da reconstrução contextual da cristologia anterior em comparação com a “alta cristologia” joanina. O final acrescentado de João (capítulo 21), por exemplo, é sutilmente anti-tomesino, e o final incluído em Marcos é notadamente joanino (vide o termo “sinais”, típico do *Evangelho de João*).

É necessário esclarecer, porém, que o *Evangelho de João* não é a representação da transcendência em termos absolutos, assim como o *Evangelho de Tomé* não absolutiza a imanência. Há, sim, em termos gerais, a detecção de que o texto joanino valoriza mais a transcendência do Cristo no universo atemporal, enquanto o texto tomesino demonstra com maior destaque a imanência de Jesus no plano cotidiano.

As narrativas contidas nesses dois evangelhos são representativas daqueles dois “mundos” explicitados no primeiro capítulo. Para o “mundo ocidental”, por exemplo, as cenas protagonizadas no *Evangelho de João* pelo apóstolo Tomé são utilizadas para ensinamentos gerais sobre a moral cristã, enquanto que, para o “mundo oriental”, as motivações de Tomé e sua personalidade apostólica são posturas privilegiadas para o entendimento do cristianismo tomesino.

Podemos diferenciar esses “dois mundos” com mais facilidade se considerarmos esses textos como apropriadores e reprodutores dos contextos em que estavam inseridos. Se formos

para além do texto escrito, veremos que as referências pessoais apostólicas de seus supostos autores, João e Tomé, se enquadram em dimensões distintas. Por detrás do *Evangelho de João*, há a figura histórica de seu autor, o “discípulo amado”, sendo João visto pela maioria da cristandade como um santo inspirado que teria escrito um evangelho, três epístolas e um livro de revelações proféticas, o *Apocalipse*, enquanto que na base da tradição tomesina há um apóstolo cujo exemplo de vida representa o que significa ser cristão.

Do *Evangelho de João* se extrai a amplitude da dimensão do Cristo, e do *Evangelho de Tomé* se retira o encaminhamento vivencial de Jesus. Respectivamente, um “Cristo” se expande para além do mundo, e outro “Cristo” se expande pelo mundo; um Cristo se apresenta como transcendente enquanto fala aos homens, e outro se preocupa com o presente. Vejamos dois exemplos, um de cada evangelho. Conforme o texto joanino, Jesus é soberano, divino e glorificado pelo mesmo Deus daquelas pessoas para quem ele pregava, sendo que elas ouviam a mensagem sem reconhecer a divindade tanto do Pai quanto do Filho: “quem me glorifica é meu Pai, de quem dizeis ‘É o nosso Deus’, e vós não o conheceis” (Jo 8,54). Em contrapartida, conforme o texto tomesino temos que: “Jesus disse: ‘Considerai o que é vivo enquanto estais vivos, com receio de que, quando morrerdes e, então, procurardes contemplá-lo, não podereis contemplá-lo’” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 461).

Apesar da importância do *Evangelho de João*, é preciso usá-lo com muita cautela para o entendimento do Novo Testamento, como um todo, devido à sua cristologia singular, pois “apenas em João Jesus é *explicitamente* identificado como Deus (1.1,18; 20.28)” (CARSON, 2007, p. 24). Esse aviso de cautela igualmente é dado por Jacques Dupuis (1999). Como foi demonstrado na seção anterior, há diferenças cristológicas e teológicas dentro do próprio Novo Testamento que indicam visões diferentes. Agora, o que está sendo demonstrado é que a cristologia do evangelho joanino pende para a dinâmica de transcendência, enquanto o evangelho tomesino, um evangelho não-canônico, não integrante do Novo Testamento, pertencente a uma tradição oriental, valoriza a imanência e a presença no contexto do Cristo, aqui e agora, tal como se vê no Dito 52: “Seus discípulos disseram-lhe: ‘Vinte e quatro profetas falaram em Israel, e todos eles falaram por ti’. Ele lhes disse: ‘Vós abandonais o que é vivente na vossa presença, e falais dos que estão mortos’” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 460).

Tomando por referência a pesquisa de Rita Macedo Grassi acerca das ideias de Raimundo Panikkar, nota-se uma tendência dos escritos cristãos com filigranas ocidentais para a direção da transcendência – uma perspectiva dentro da qual se insere o *Evangelho de João*. Sobre a visão de Panikkar acerca da diferença entre a lógica que predomina no Ocidente e a

lógica oriental, Grassi diz: “a dicotomia entre os princípios da não-contradição e o da identidade está, também, intimamente associada à relação entre transcendência e imanência. (...) No entanto, para Panikkar, a visão da transcendência prevalece no Ocidente” (GRASSI, 2019, p. 53;55). Essa dicotomia ocorre, por exemplo, no texto joanino, ao identificar Jesus Cristo como Deus remetendo ao princípio lógico da não contradição (Cristo é Deus, e nada pode contradizer), em oposição ao *Evangelho de Tomé*, que enfatiza uma dinâmica de atuação de Jesus em situações do dia a dia, sob a perspectiva de que o divino está em todas as coisas (em tudo se identifica Deus), prevalecendo o princípio da identidade (do concreto com o divino).

De acordo com Konings, “A experiência religiosa [do *Evangelho de João*] é ‘tocar pelo limite interno o ilimitado que nos envolve’. É comparável ao contato que o feto, no útero, tem com a mãe” (KONINGS, 2000, p. 55). Ainda conforme Konings, já que é impossível que os segredos de Deus penetrem em nossa mente humana, com o *Evangelho de João* é possível mergulhar de corpo e alma nos segredos divinos: “Para ler João é preciso admitir o Transcendente verdadeiro e real. Tocar o Infinito por dentro (...). Pois não podemos nos colocar fora do mistério de Deus, sob pena de não mais sermos” (KONINGS, 2000, p. 55).

Em contraste com essa transcendência joanina, que parece necessária para a compreensão de todo o *Evangelho de João*, há uma passagem no *Evangelho de Tomé* em que a imanência de Jesus, no mundo, se mostra explícita, no encontro com os homens. Trata-se das palavras contidas no Dito 28, que descreve um contexto no qual Jesus compartilha a mesma realidade dos homens, uma vivência imanente:

Jesus disse: “Permaneci em repouso no meio do mundo. E para eles me manifestei encarnado; encontrei-os todos embriagados. E não encontrei ninguém com sede. E minha alma estava aflita por causa dos filhos dos homens, pois estão cegos em seus corações e não podem ver. Pois vazios entraram no mundo, e de novo vazios eles procuram sair do mundo. Mas agora eles estão embriagados. Quando se livrarem de seu vinho então terão uma mudança de coração”. (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 456)

Essas abordagens diferentes do *Evangelho de João* e do *Evangelho de Tomé*, entretanto, não podem ser assumidas como contraditórias e auto-excludentes entre si, mas integrantes de cristianismos que percorreram caminhos diferentes. Não obstante, são caminhos que se encontraram na Igreja Católica Siro-Malabar.

Dois momentos históricos marcantes envolvendo São Tomé abalaram a cristandade mundial. O primeiro aconteceu no ano de 1500: a notícia que chegou à Europa de que havia, na Índia, cristãos praticantes de um cristianismo que, para a população europeia em geral, estava perdido (ou extinto) há séculos. O segundo momento foi a descoberta da primeira (e até agora única) cópia do texto completo do *Evangelho de Tomé* (embora no idioma copta) em 1945. Nas

duas ocasiões foram reveladas para a humanidade um cristianismo de mais proximidade com o Cristo, de vivência imanente com o Cristo. É imprescindível, portanto, observarmos como os pensadores da Igreja Siro-Malabar lidam com essa questão da imanência e da transcendência do Cristo.

O *Evangelho de Tomé* explica Jesus no mundo, logo, Jesus está imanente ao mundo. Muito além disso, Jesus, no texto de Tomé, ensina como se integrar ao todo, como conhecer-se a si mesmo e como se tornar igual a Jesus. O *Evangelho de João*, por seu turno, vem apresentar uma solução que antes não havia: Jesus é Cristo que transcende desde o início, quando estava com (e em) Deus.

Quando o *Evangelho de Tomé* foi descoberto em sua versão integral, ficou comprovado que a tradição tomesina seguia os mesmos preceitos de fundo, contidos nos Ditos desse evangelho, preceitos esses que encontraram ressonância na cultura religiosa de origem hindu. A aura predominante do conteúdo tomesino, inclusive, se aproxima da noção de *advaita*, noção essa que pode ser encontrada no Cristo tomesino: “Se alguém vier a ter conhecimento da totalidade e não a alcançar, essa pessoa não a alcança totalmente” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, *in* LAYTON, 2002, p. 463). Essa totalidade é explicada por Panikkar com as seguintes palavras: “A pátria do homem é a Terra material; ou, melhor, a Terra é a mãe do homem, mas esse é também filho do Céu, seu Pai, em harmonia *advaita*. Somos terrestres tanto quanto somos celestes; a realidade material nos pertence tanto quanto a espiritual” (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 87).

Para o teólogo siro-malabar Joseph Chalasserry, a espiritualidade dos cristãos tomesinos e o modo indiano de lidar com a religião e com a vida formaram, na Índia, uma cristandade singular, pois a religiosidade indiana de origem hindu influenciou profundamente os tomesinos: “A vida baseada no dharma (dever) é o ensino supremo da cultura indiana e da sociedade como um todo. Podemos dizer que essa espiritualidade é mais experiencial do que experimental, mais subjetiva do que objetiva, mais imanente do que transcendente⁷⁹” (CHALASSERRY, 2012, p. 15). Isso parece indicar que os indianos, incluindo os siro-malabares, preferem mais a proximidade (subjetiva) do que a distância (objetiva), preferem uma espiritualidade de imersão (imanente) a uma espiritualidade transpresente (transcendente). Chalasserry acrescenta: “A fé

⁷⁹“The life based on dharma (duty) is the supreme teaching of Indian culture and society as a whole. We can say that this spirituality is more experiential than experimental, more subjective than objective, more immanent than transcendent.”

cristã integrada com a cultura indiana é a particularidade da espiritualidade dos Cristãos de São Tomé na história da espiritualidade cristã⁸⁰” (CHALASSERRY, 2012, p. 15).

O que deve ser ressaltado é que, sobre o Cristo, havia uma diversidade de interpretações antes da disseminação do cristianismo pelo mundo, e que uma expressão desses sentidos, considerados perdidos na Idade Média (e ainda pouco conhecido pela cristandade do Ocidente) se encontra, hoje, na Igreja Católica Siro-Malabar. Ambos estão presentes nessa Igreja, que tem sua origem na tradição oriental-indiana, mas que é complementado por aquele grupo de sentidos que se mostra prevalente na religiosidade ocidental-romana.

A Igreja Católica Siro-Malabar da Índia é a prova viva de que não existe contradição insuperável entre as textualidades nos extremos da cristandade. Do ponto de vista siro-malabar, as tradições de Pedro e Tomé vieram da mesma Igreja, do mesmo contexto apostólico, do mesmo cerne, do mesmo Jesus: “São Tomé não poderia ter começado uma nova Igreja por suas próprias forças. Mesmo na Índia, ele fez o que Jesus lhe ordenou. Pelo mesmo motivo, Tomé e todos aqueles que dele receberam o anúncio evangélico estão em comunhão com Pedro” (ALENCHERRY, 2011, *in* 30GIORNI⁸¹).

Não obstante ao patriarcado petrino ocidental-romano, há inegável relação entre o *Evangelho de João* e os escritos paulinos. Em termos cristológicos, é relativamente fácil identificar que o *Evangelho de João*, muitas vezes, se utiliza de uma linguagem semelhante à linguagem paulina (CARSON, 2007, p. 136). Tal identificação, todavia, é mais do que mera semelhança de linguagem. Assim como Paulo de Tarso diz, na sua *Carta aos Colossenses*, que Jesus é a imagem do Deus invisível (Cl 1,15), João diz que “quem vê Jesus vê o Pai”⁸² (Jo 14,9). Tal como Paulo afirma que Jesus “é antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,17), João mostra a sentença cristã: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30). A semelhança é, acima de tudo, doutrinária.

Muito diferente é a abordagem cristológica do *Evangelho de Tomé*, onde Cristo é bem mais atuante no mundo e pouco (ou nada) descrito como Senhor Todo Poderoso e divino. O Jesus tomesino chega a dizer que, para alguns discípulos, ele, Jesus, não é sequer mestre, pois os discípulos estiveram onde Jesus esteve, bebendo da mesma fonte. Na maioria dos 114 Ditos, encontramos a expressão “Jesus disse”, e não “Cristo disse”. A cristologia de Tomé, assim, está implícita na pessoa de Jesus e em suas ações (e, conseqüentemente, no próprio Tomé). Essa

⁸⁰“The integrated Indian culture with the Christian faith is the uniqueness of St Thomas Christian's spirituality in the history of Christian spirituality”.

⁸¹Fonte: http://www.30giorni.it/articoli_id_78025_l6.htm.

⁸²Deste ponto em diante, a Bíblia de Jerusalém será utilizada como referência em citações de versículos em geral.

perspectiva, em alinhamento com o pensamento oriental, pode ser chamada de prosopônica – ou perspectiva tomesino-nesitoriana.

Encontrar Jesus, conforme o *Evangelho de João*, não passa pelo “encontro” com a imanência do Cristo, mas decorre da aceitação de sua transcendência e da disposição em segui-lo: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Por outro lado, no *Evangelho de Tomé* há a presença total de Jesus: “Eu é que sou a luz (que preside) a tudo. Eu é que sou a totalidade: é de mim que veio a totalidade e é para mim que vai a totalidade” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, Dito 77, in LAYTON, 2002, p. 465,). Em suma: enquanto o Cristo joanino diz “vem”, o Cristo tomesino diz “seja”.

A transcendência ligada ao aspecto soteriológico que prepondera no *Evangelho de João* é bem demonstrada em Jo 17,3;6, na aceção de aceitar o que já existe como transcendente: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo”. Diferentemente, a imanência da salvação ensinada por Jesus no *Evangelho de Tomé* é o caminho do que é identificado como “autoconhecimento” pelo pensamento ocidental, como se lê no Dito 70: “Jesus disse: ‘Se vós fazeis render o que está em vós, o que tendes vos salvará. Se não tendes o que está em vós, o que não tendes [irá] vos matar’” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, p. 464). Ocorre que, ao fazer “render” o que está interno, a consequência imediata é a vida, e a ausência é a ignorância que causa a morte ainda em vida, na perspectiva tomesina: a morte da integralidade cosmológica. Uma frase que ilustra essa “morte” pelo rompimento com o Todo, a partir do que se ignora em si, vem de Rita Grassi, em sua leitura panikkariana: “E, poderíamos acrescentar, que essa ‘ignorância’ estaria no fato de que os seres humanos se veem como separados uns dos outros, da divindade e do próprio cosmos, quando a realidade a ser descoberta é *advaita*” (GRASSI, 2019, p. 146).

É justo considerar que o Ocidente, talvez, hoje apresente a ausência da tradição tomesina por causa de embaraços históricos posteriores ao primeiro século – devido a barreiras político-religiosas ou por causa de outros fatores que inviabilizaram esse contato. Entretanto, há indícios de que houve a preferência de um encaminhamento mais paulino-joanino do que tomesino-nesitoriano por parte do Ocidente, independentemente do banimento dos pensamentos de Nestório no Concílio de Éfeso (431 d.C.).

Em um texto atribuído a Clemente de Roma, que viveu no primeiro século da Era Cristã, esse bispo romano teria citado um trecho do *Evangelho de Tomé* e explicado seu significado. Mais importante, contudo, do que a veracidade do texto e de sua autoria, é a interpretação ocidental-romana que se encontra nesse manuscrito, chamado de *Sermão Anônimo comumente denominado Segunda carta de Clemente aos coríntios*:

Pois quando alguém perguntou ao Senhor quando seu reino chegaria, ele disse: “Quando os dois serão um, e o exterior igual ao interior, e o masculino igual ao feminino” (Evangelho de Tomé, pv. 22 [livro não canônico]). Ora, “os dois” são “um” quando dizemos um ao outro a verdade e dois corpos abrigam uma única mente sem nenhum engano. “O exterior igual ao interior” significa isto: “o interior” é a alma e “o exterior” é o corpo. Do mesmo modo que o corpo de vocês é visível, assim tornem sua alma visível por meio de suas boas ações. Além disso, “o masculino com o feminino, nem masculino nem feminino” significa isto: que quando um irmão vê uma irmã ele não deve pensar no sexo dela, assim como ela não deve pensar no dele. Quando vocês praticarem essas coisas, diz ele, o reino de meu Pai virá. (PAIS APOSTÓLICOS, 2017, p. 57)

Os elementos que destoam dessa interpretação que se aproxima da leitura ocidental-romana são, em primeiro lugar, a abordagem abstrata do Dito 22 do *Evangelho de Tomé*, tomando os conceitos de corpo e alma e de masculino e feminino sob a forma objetiva e em uma dinâmica transcendente (de um estado para outro, de uma instância à outra), e, em segundo lugar, a recontextualização do ensinamento tomesino, pois esse dito é complementado pelas seguintes palavras, que não aparecem na carta atribuída a Clemente: “quando fizerdes olhos em lugar de um olho e mão em lugar de mão e pé em lugar de pé, imagem em lugar de imagem – então entrareis em [o reino]” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 455). O texto clementino, reproduzido na citação acima, leva o ensinamento de Jesus para outra dimensão, de afastamento da imersão que existe nas expressões “de pé em pé, de imagem em imagem” – afastamento da dimensão da imanência. E embora a veracidade dessa carta seja posta em dúvida, outras formas de expressão, como a fabricação de relicários, denotam a existência simultânea da devoção tomesina com a devoção joanina.

Para ilustrar a ideia de que a disposição do pensamento ocidental-romano derivou para a transcendência, e que essa derivação pode ser uma categoria para distinguir e identificar as visões desse “mundo” em comparação com o “mundo” oriental-indiano, vejamos dois artefatos históricos, contemporâneos entre si, que fazem referências a dois ícones respeitados em um e em outro, respectivamente, e que coerentizam suas respectivas preferências, dentro de suas vias cristológicas mais estmadas. Além disso, por terem sido criados no mesmo contexto, na época do Império Bizantino, esses artefatos indicam que havia a disponibilidade tanto da “via tomesina” quanto da “via joanina” serem seguidas em dado momento e lugar, na história do cristianismo, não pelo fato de terem sido as únicas possíveis, mas com possibilidades apresentadas que traziam elementos característicos de cada uma, em símbolos que circulavam naquele contexto e que estavam aparentemente consolidados em relação a cada “via” ou cristologia.

As imagens a seguir mostram duas cruzes cristãs que serviam de relicário, caixinhas em formato de cruz usadas para guardar pequenos pedaços de papel (onde se escrevia uma oração)

ou alguma peça considerada de valor. Uma cruz-relicário contém a representação de Tomé; a outra, a representação de João Evangelista.



Figura 6: Relicário de Tomé. Fonte: Corbis-EL006260. Autor: Elio Ciol.

O relicário tomesino acima (Figura 6) é datado do período bizantino, e provavelmente foi confeccionado por volta do séc. XI. Seus desenhos comparam Jesus ao Sol⁸³. Suas dimensões reais são pequenas, pois com grande probabilidade foi usado no dia-a-dia pela pessoa a quem ele pertenceu. As palavras no topo dessa imagem, escritas sem espaço entre si e mal divididas silabicamente, são “O HAGIOS TOMAS” (com o nome de Tomé iniciando com θο, “TO”, e continuado embaixo como “MAÇ”). A frase completa significa “O São Tomé”.

Nas extremidades horizontais desse artefato tomesino há símbolos importantes para o cristianismo. No braço direito da cruz (vista à esquerda, na imagem) provavelmente está escrito “IDOY O 'LIOS”, que quer dizer, de maneira simplificada, “Eis o Sol”. Logo abaixo dessa inscrição há o desenho do Sol, com raios brilhantes e finos, com a letra “X” e uma cruz destacadas. No braço esquerdo (lado direito da imagem), aparentemente está escrito “IDOY IC⁸⁴ EATH” (ἔατε), que abreviadamente indica ser “Eis JC (Jesus Cristo), aquele que é”. Notemos que essa expressão, “aquele que é”, é tipicamente judaica, utilizada para não dizer o nome impronunciável de “D’us”. Então, nesse relicário, temos a mensagem “O São Tomé [diz]: Eis o Sol, Eis Jesus, Aquele que É”. Ainda no braço esquerdo, embaixo da expressão “Aquele que É”, está um desenho que representa um arco iluminado, que provavelmente faz referência

⁸³ Jesus era adorado ao amanhecer por mulheres cristãs presas por Plínio, então governador da Bitínia, as quais percebiam Jesus como Deus vindo do Oriente (PAGELS, 2004, p. 87).

⁸⁴ IC significa Iesus Cristos, ou "IS", abreviação de Jesus. Na peça se lê Iç, que se lê como IC.

à história hebraica de Noé (Gen 9,16) e ao Arco da Aliança: “Quando o arco estiver na nuvem, eu o verei e me lembrarei da aliança eterna que há entre Deus e os seres vivos com toda carne que existe sobre a Terra” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 46).

Santo Efrém, O Sírio (306-373 d.C.), descreve exatamente a simbologia dessa imagem de São Tomé em um hino dedicado a esse apóstolo. Efrém compara Tomé ao Sol e à lâmpada que geram luz e iluminam os cristãos, em meio aos incensos acesos nos “sacrifícios” (para os siro-malabares, é o que ocorre durante a *Qurbana*). Abaixo, algumas estrofes desse hino, a partir do canto XI:

Sobre Tomé Apóstolo

"Bendito és tu, Tomé, o Gêmeo, nas tuas obras! duplo é o teu poder espiritual; [não há] nenhum com teu poder, nenhum [com] teu nome:
 "Apesar deles serem muitos e distintos; renomado é o teu nome entre os Apóstolos. Da minha situação humilde a ti me apressei a cantar.
 "Bendita és tu, ó Luz, como a lâmpada, o Sol no meio de trevas porventura colocado; a terra escurecida com os fumos dos sacrifícios a iluminar.
 (...) "Bendito és tu, semelhante ao raio solar vindo da grande esfera; a dolorosa escuridão da Índia tua grata madrugada desfaz.
 "Tu ó grande lâmpada, um entre os Doze, repleto com óleo da Cruz, inunda a noite escura da Índia com luz⁸⁵. (SANTO EFRÉM, in MEDLYCOTT, 1905, p. 26)

A seguir, temos outro relicário do mesmo período do artefato anterior, com o mesmo estilo de grafia da letra “A” (cf. Figura 7). Na parte superior, lemos “HOANHC” (“IOHANES”). Esse relicário, que apresenta os contornos de João Evangelista, diz muito mais pelo que não está representado do que pelo que está gravado em sua superfície: essa cruz joanina não contém nenhuma referência judaica, seu desenho projeta uma objetividade implícita (pois representa apenas João segurando seu evangelho) e tão somente contém figuras laterais que representam os peixes que, conforme a tradição, João e seu irmão, Tiago, pescavam no Mar da Galileia.

⁸⁵“On Thomas the Apostle/xi-“Blessed art thou, Thomas, the Twin, in thy deeds! twin is thy spiritual power; nor one thy power, nor one thy name:”But many and signal are they; renowned is thy name among the Apostles.”From my lowly state thee I haste to sing./xii-“Blessed art thou, O Light, like the lamp, the sun amidst darkness hath placed; the earth darkened with sacrifices’ fumes to illuminate.”A land of people dark fell to thy lot that these in white robes thou shouldest clothe and cleanse by baptism: a tainted land Thomas has purified./xiii-“Blessed art thou, like unto the solar ray from the great orb; thy grateful dawn India’s painful darkness doth dispel.”Thou the great lamp, one among the Twelve, with oil from the Cross replenished, India’s dark night floodest with light./xiv-“Blessed art thou whom the Great King hath sent, that India to his One-Begotten thou shouldest espouse; above snow and linen white, thou the dark bride didst make fair.”Blessed art thou, who the unkempt hast adorned, that having become beautiful and radiant, to her Spouse she might advance./xv-“Blessed art thou, who hast faith in the bride, whom from heathenism, from demons’ errors, and from enslavement to sacrifices thou didst rescue.”Her with saving bath thou cleanseest, the sunburnt thou hast made fair, the Cross of Light her darkened shades effacing./xvi-“Blessed art thou, O merchant, a treasure who broughtest where so greatly it was needed; thou the wise man, who to secure the great pearl, of thy riches all else thou givest;”The finder it enriches and ennobles: indeed thou art the merchant who the world endowest!/xvii-“Blessed art thou, O Thrice-Blessed City! that hast acquired this pearl, none greater doth India yield;”Blessed art thou, worthy to possess the priceless gem! Praise to thee, O Gracious Son, Who thus Thy adorers dost enrich!”



Figura 7: *Half of a Reliquary Pendant Cross 11th century*. Fonte: Metropolitan Museum of Art⁸⁶.

Esses dois objetos arqueológicos são como fotografias das percepções populares que vigoravam, pelo menos, até o séc. XI no Império Bizantino, herdeiro do Império Romano do Oriente. Ao mesmo tempo, esses dois artefatos ilustram qual o caminho religioso que Tomé havia seguido e qual a via cristológica que João representava. Ambos os relicários sintetizam esses dois “mundos”, nos quais Jesus foi visto de maneiras diferentes, na medida em que cada um desses “mundos” foi seguindo suas próprias trajetórias cristológicas: enquanto o “mundo oriental” inseria Jesus no cotidiano, o “mundo ocidental” foi moldando o Cristo em um caráter fora do comum, tipicamente transcendente.

A seguir, veremos como se desenvolveu a cristologia no passado e como a cristologia se apresenta atualmente na Igreja Católica Siro-Malabar, assim como veremos acerca do conceito e da concepção cristológica do *prosopon* do Bispo Nestório e outros desdobramentos dessa concepção até os dias atuais na Igreja Siro-Malabar.

2.3 A Cristologia no passado e no presente da Igreja Católica Siro-Malabar: o *prosopon* do Bispo Nestório e outros desdobramentos

Esta seção abordará as cristologias que influenciaram a Igreja Católica Siro-Malabar. Veremos como ocorreram os desdobramentos de um processo cristológico de construção da cristologia indiana, que partiu de conceitos diofisistas de um bispo considerado herético por

⁸⁶Fonte: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/755508?searchField=All&sortBy=Relevance&what=Crosses%7cMetal&ft=Byzantine&offset=0&rpp=20&pos=11>

parte da cristandade, Nestório de Constantinopla, e como esse processo veio a desaguar em uma cristologia típica dessa Igreja, que hoje está institucionalmente em comunhão com a Igreja Católica Romana. Uma comunhão singular, visto que se trata de uma das poucas Igrejas no mundo que possuem, em sua tradição, algumas das maiores polêmicas da história cristã. Seus padres ancestrais, de origem siríaca, testemunharam a vitória da chamada “união hipostática”, do também bispo Cirilo de Alexandria, sobre a ideia de *prosopon* de Nestório, nos primeiros séculos de cristianismo. Mas, ainda assim, continuaram aceitando o pensamento nestoriano original acerca do Cristo como válido, até os dias de hoje. Como herdeiros do Cristianismo do Oriente, onde Nestório jamais foi considerado herético, os siro-malabares superaram muitos conflitos até chegarem à realidade atual de comunhão com os cristãos ocidentais da Igreja Católica Apostólica Romana.

A cristologia começa quando as pessoas que tiveram conhecimento ou algum tipo de contato com Jesus começaram se perguntar se aquele homem vindo de Nazaré era o Cristo esperado pelos judeus: o Messias. Os próprios discípulos, inclusive, se questionavam sobre quem era Jesus.

De acordo com o Dicionário Chambers, o termo cristologia é definido da seguinte maneira: é o “estudo ordenado do significado de Jesus Cristo para a fé cristã. Tradicionalmente, o termo se restringia ao estudo da pessoa de Cristo e, em particular, ao estudo do modo acerca de como ele é humano e divino⁸⁷” (GORING, 1992, p. 105). Em sentido amplo, cada cristologia é o conjunto de elementos que formam um determinado entendimento do Cristo.

A cristologia nasceu na comunidade cristã primitiva sob a ideia judaica do surgimento ou da volta de um líder judeu que viria a reinar (*parousia*). Conforme a tradição cristã, os evangelistas sinóticos foram os primeiros intérpretes a colocar por escrito o que pensavam acerca do Cristo. Posteriormente, a cristologia paulina atribuiu ao Cristo um poder de governança por direito, uma união do *Kyrios* grego com o Adão hebraico. O clímax da cristologia neotestamentária, porém, ocorre no *Evangelho de João*, de onde se extrai que o “Verbo” se tornou carne de maneira unigênita, unicamente gerado, e conviveu entre os homens, exteriorizando a graça divina de portador da verdade. Em consequência, o *Logos* do *Evangelho de João* se adequou fortemente à cultura grega pelo fato de ter mais amplitude do que a ideia de um *Logos* governante imanente do Cosmos, ideia essa oriunda da perspectiva de Heráclito e da concepção estoica tipicamente grega. Isso porque o *Logos* joanino, ou o “Verbo” que se

⁸⁷“The orderly study of the significance of Jesus Christ for Christian faith. Traditionally the term was restricted to the study of the person of Christ, and in particular to the way in which he is both human and divine.”

manifesta humano, adquire conotações tanto emocionais, na pessoa/persona de Jesus, quanto transcendentais, na apresentação do Cristo anterior ao mundo.

Com a fixação do cânone bíblico, ou seja, com a determinação oficial de aceitar apenas quatro evangelhos no Novo Testamento (que pouco abordam a busca pessoal pelo Cristo), surgiu a fase doutrinária do *descensos* – que se preocupava em explicar a descida do Cristo e a redenção das almas com necessidade de serem resgatadas. Logo em seguida, veio a fase de uma cristologia de exaltação através do testemunho de párocos e de letrados da Igreja, que ficaram conhecidos como “Pais da Igreja” (“Período Patrístico”). Dentre esses sábios, destacam-se Clemente de Roma (35-97 d.C.), considerado “pai apostólico”, Irineu de Lyon (130-202 d.C.), enquadrado entre os “pais gregos”, Tertuliano (160-220 d.C.) e Santo Agostinho (354-430 d.C.) (GRILLMEIER, 1975, p. 4-149), listados entre os “pais latinos”. Santo Agostinho, vale destacar, foi contemporâneo de Nestório (386-451 d.C.), um dado que passa despercebido, mas que se torna importante pelo fato do pensamento de Agostinho muitas vezes ser tratado à parte em relação às disputas cristológicas que ocorreram no período em que ambos viveram.

A fase que se seguiu à atuação dos “Pais da Igreja” é repleta de complexidades e vazios. Como diz Grillmeier: “O que aconteceu entre a morte de Orígenes (233/4) e [o Concílio de] Nicéia (325)? Aqui existem muitas partes em branco no mapa patrístico⁸⁸” (GRILLMEIER, 1975, p. 153). Sem dúvida, esse foi um período em que surgiram distinções graves entre as diversas Igrejas cristãs e suas cristologias.

O teólogo Jacques Dupuis observa que, durante os primeiros séculos de desenvolvimento do cristianismo, a cristandade vivenciou três formas de “reducionismo cristológico”. A primeira reduziu a materialidade, a “realidade e a integridade da existência humana de Jesus Cristo”, reduzindo o Cristo à sua manifestação puramente divina e cujo extremo foi alcançado pelo docetismo, que negava a existência de Cristo em um corpo humano – uma doutrina contraditada pelos “Pais da Igreja” com base no Novo Testamento. A segunda forma “reducionista” de pensar o Cristo, ainda conforme Dupuis, está exemplificada nas visões teológicas do adocionismo e do arianismo (doutrina do bispo Ário de Alexandria), que davam mais ênfase à humanidade de Cristo. Essas divergências ocasionaram a convocação dos dois primeiros concílios ecumênicos: o de Niceia (325 d.C.) e o de Constantinopla (381 d.C.), os quais chegaram à conclusão de que Cristo era simultaneamente homem e Deus. A terceira onda chamada de “reducionista”, segundo Dupuis, recaiu sobre a noção de Cristo observado ora como absolutamente distinto, ora como absolutamente uno: “umas, mantendo a distinção,

⁸⁸“What happened between the death of Origen (233/4) and Nicaea (325)? Here there are many blank patches on the patristic map.”

sacrificavam a união, como o nestorianismo; outras, ao contrário, sustentando a unidade, negavam a distinção, como o monofisismo” (DUPUIS, 1999, p. 108-109).

A propósito, e com todo respeito ao eminente Jaques Dupuis, o hábito de reduzir fenômenos ao suposto (e simples) objeto, que o sintetiza e o reduz conceitualmente, tirando-lhe a aura pessoal nessa busca pela objetividade geral, recai naquilo que eu denomino de “vício formal”: uma simplificação metodológica de dependência inescapável ao estanque e ao linear, um apego que a ciência e o pensamento contemporâneo se submeteram como corolário do desenvolvimento ocidental que alija a contextualidade da natureza do objeto ou do tema pensado, muitas vezes enquadrando, erroneamente, um conceito formado no passado como elemento objetivo, ao invés de considerá-lo não como conceito, mas como percepção coletiva vinda de elementos cotidianos compartilhados, por identificação de utilidades presentes na maioria das famílias, na maioria das comunidades falantes de um determinado idioma, de determinada região, em determinada época e no contexto ferramental do dia a dia da maioria das pessoas.

Antes da metonímia atuar no contexto semântico, como se define na identificação moderna dessa figura de linguagem, ela atuava no contexto prático de elementos comuns vistos no cotidiano, em um estágio anterior à objetividade que, por norma, sempre é rotulatória e impessoal. O fato de, hoje, adotarmos o reducionismo para, após o consenso, esse conceito sintético e objetivo ser capaz de atingir a maior amplitude possível de pessoas pela difusão comunicativa, não significa que os antigos faziam o mesmo. Muito pelo contrário: os antigos buscavam identificar o que era amplamente compartilhado para nomear sua funcionalidade em coesão às suas vidas, cuja origem poderia ser tanto um ato corriqueiro quanto um manejo praticado em quase todas as aglomerações humanas, normalmente enquadradas por identificação visual e, simultaneamente, funcional, para facilitar a comunicação do entendimento comum pela identificação dos fenômenos que eram recorrentes, carecendo, apenas, de nomeação contextual, visto seu enquadramento ser primariamente intuitivo, e não objetivo. O que pode passar por reducionismo talvez tenha sido, primariamente, fruto de uma associação, de uma ligação natural com a realidade, sob um a linguagem mais compreensível pela identificação usual transformada em símbolo, imagem descritiva ou palavra de âmbito abrangente. Quando o texto joanino diz “*logos*”, por outro lado, essa ideia está mais no campo filosófico do que prático, sugerindo uma elaboração posterior à natural identificação do Cristo como ser vivente.

O fato é que a cristandade cedo reconheceu que o Cristo era humano e divino, no chamado diofisismo (duas naturezas). Grande parte das Igrejas, inclusive aquela que iria formar

o cristianismo ocidental-romano, deixou de lado a concepção de monofisismo, que dizia ser o Cristo composto por uma natureza predominantemente divina.

O pensamento antioqueno de Nestório (apesar de diofisista) com sua proposta de duas *prosopa* (plural de *prosopon*) em Cristo não foi aceita pelo bispado de Alexandria, onde o bispo Cirilo ganhava cada vez mais proeminência e onde crescia sua proposta de haver duas substâncias (“sub-instâncias⁹⁰”) em união hipostática.

O momento maior de confronto dessas duas posturas diofisistas foi o Concílio de Calcedônia, que ficou marcado por essas controvérsias. Em relação aos pontos de vista diferenciados, vindos desses dois bispos cristãos, Jacques Dupuis esclarece os principais pontos de discordância da seguinte forma:

Nestório de Antioquia, depois Patriarca de Constantinopla, tomou a questão da verdadeira identidade divino-humana de Jesus Cristo na direção ascendente, ou seja, a partir de baixo. (...) Em pólo oposto, o bispo de Alexandria, Cirilo, defendia a perspectiva a partir do alto. Ele se perguntava, partindo do Verbo de Deus, como teria este assumido uma humanidade autêntica em Jesus Cristo. (...) Ao falar de “uma só natureza” (*physis*) em Jesus, Cirilo entendia a unidade da pessoa (*hypostasis*), enquanto Nestório, aludindo a duas “naturezas” (*physeis*), parecia realmente referir-se a duas pessoas (*prosòpon*). (DUPUIS, 1999, p. 120)

Em Calcedônia, os membros daquele Concílio viram a necessidade de definir esses conceitos e estabeleceram que hipóstase e *prosopon* deveriam ser termos usados apenas no contexto religioso como referentes à (única) pessoa de Cristo, enquanto o termo *physis* deveria ser utilizado para designar a natureza divina. Nesse Concílio, portanto, ficou definido que Cristo-Deus possui uma única pessoa, um mesmo *prosopon*, uma mesma hipóstase (união hipostática) sob duas naturezas (ou diofisismo): humana e divina.

Em um discurso no ano de 430 d.C., todavia, Nestório esclarece que não disse que o Filho incarnado era uma pessoa (*prosopon*), e “Deus A Palavra” era outra pessoa. Ele argumenta que, antes de conhecermos o Cristo, o Deus-Logos já era “Filho e Deus” junto com o Pai, em conjunção com o Pai (*synafeia*), e que só posteriormente, no tempo histórico do Cristo, o Filho assumiu a forma de servo no mundo. Filho e servo, porém, eram sinônimos na Antiguidade, quando um filho servia ao pai na função de servo subordinado e obediente, como se lê em algumas passagens paulinas. Para Nestório, o Filho de Deus estava incarnado tanto no nome quanto em natureza, mas não de forma separada⁹³ (GRILLMEIER, 1975, p. 455).

⁹⁰ Interpretação própria: como se fossem duas “instâncias” substanciais.

⁹³“I did not say that the Son was one (person) and God the Word another; I said that god the Word was by nature one and the temple by nature another, one son by conjunction”. (...) “Even before the incarnation the God-Logos was Son and god and together with the father, but in the last times he took the form of a servant; but as already previously he was a son both in name and in nature, he cannot be called a separate son after taking this form, otherwise we would be decreeing two sons”.

Desse cenário calcedoniano, podemos destacar três posicionamentos: (i) o que os conciliares pensaram; (ii) o que Nestório pensava, e; (iii) o que permaneceu em relação à união hipostática e à ideia de *prosopon*. O que os membros do Concílio pensaram estava bastante contaminado por posicionamentos políticos – ao que tudo indica, se posicionavam contra os cristãos do Oriente. Quanto ao que Nestório pensava, ou ele foi mal compreendido, ou seu pensamento foi mal formulado ou o próprio não se fez compreender (como se deduz da declaração posterior desse bispo). O que ficou, então, foi a ideia de hipóstase como “lugar de fusão” das naturezas humana e divina, e a palavra *prosopon* permaneceu praticamente apenas no uso do linguajar figurado dentro do jargão eclesiástico.

Ficou definido nesse Concílio que Nestório era herético, que a ideia de *prosopon* tal como proposta por Nestório deveria ser rejeitada, e que Cristo possui duas origens que são solidárias entre si, na chamada “união hipostática”: uma origem sendo eterna, vinda do Pai, e outra de origem materna, por Maria. Em tradução livre, a união das (duas) hipóstases significa duas bases que se erguem (sta) como uma só.

Essas duas bases, a divina e a humana, a partir do momento em que são consideradas singularmente unidas, trazem consequências teológicas singulares. Jacques Dupuis explica que essa dependência, que é recíproca entre “o divino e o humano, implicada na motivação soteriológica, é também ressaltada pelo título dado a Maria de ‘Mãe de Deus’ (*theotokos*)”, e que “o mesmo Senhor e Cristo, o Filho unigênito, é uno em duas naturezas, ‘sem confusão nem mudança’ (contra Êutiques) e ‘sem divisão nem separação’ (contra Nestório)” (DUPUIS, 1999, p. 129). Calcedônia decreta, portanto, que Cristo é singular, único, indivisível e imutável, de acordo com a união hipostática.

O que foi sancionado foi quase um reflexo do que se solidificaria na versão do cristianismo ocidental-romano. Após Calcedônia, ficou estabelecida a noção cristológica de que Jesus era física e moralmente idêntico a Cristo-Deus, colocando a palavra *prosopon* no conceito de “pessoa” nos moldes ocidentais-romanos, porém mais no sentido passivo de “aparência” do que no sentido ativo de “ser”. Sinteticamente: “O que pertence a cada uma das duas naturezas fica ‘salvaguardado’, confluindo, realmente, numa única pessoa (*prosòpon*) e hipóstase (*hypostasis*)” (DUPUIS, 1995, p. 129). As Igrejas que não concordaram (ou atualmente não concordam) com essa sentença, por vezes são chamadas de não calcedonianas.

É justo lembrar que São Tomé foi chamado de Dídimo (ou “Gêmeo”) de Jesus, e, pelo que se pode compreender pela teologia oriental, tal denominação não se referia apenas à aparência, mas a ser possuidor de caráter semelhantemente compartilhado de características morais (como a coragem para enfrentar a morte) e semelhança de espiritualidade. O

compartilhamento de Jesus com os homens, sob a perspectiva calcedoniana, no entanto, foi compreendida como tendo se dado apenas no âmbito da humanidade do Cristo.

Esclarecendo apenas um ponto que não pode deixar de ser mencionado, a maior celeuma em torno de Nestório surgiu depois dele preferir chamar Maria de Nazaré de “Mãe de Cristo”, *crisotokos*, e não de “Mãe de Deus”, *teotokos*. Essa polêmica foi revista anos atrás, por ocasião da declaração cristológica conjunta entre o Papa João Paulo II e Mar Dinkha IV, Patriarca da Igreja Assíria do Oriente, em 11 de novembro de 1994, reconhecendo que chamar Maria de “Mãe de Cristo” (*crisotokos*) não é um erro, pois Maria “Mãe de Cristo” (*crisotokos*) é equivalente a dizer que “Maria é mãe do Filho de Deus”.

A doutrina do *prosopon*, apresentada pelo bispo Nestório, certamente era peculiar. Devemos procurar, portanto, os sentidos que pairavam em Antioquia e que influenciaram o pensamento de Nestório para entendermos o contexto no qual ela estava imersa, principalmente porque foi de Antioquia que saiu a cristologia que iria influenciar a Igreja Católica Siro-Malabar da Índia.

A palavra *prosopon* era de uso comum entre muitos dos apologistas dos primeiros séculos, e era utilizada para explicar as duas realidades de Cristo. Dídimo de Alexandria (313-398 d.C.) a empregava no sentido básico de “modo de manifestação” (GRILLMEIER, p. 365)⁹⁷. Dois outros conceitos, o conceito de “forma” e o conceito de “caráter”, também apareciam junto com a ideia de *prosopon* naquele período. Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C.), primo e antecessor de Nestório, alertava que as palavras “forma” e “caráter” precisavam ser usadas em complementação ao uso do conceito de *prosopon*.

Parece claro que *prosopon*, uma palavra de origem grega utilizada pelos sírios de Antioquia, não estava sendo isoladamente capaz de transmitir uma ideia de cunho teológico de forma completa. No entanto, é forçoso admitir que os cristãos antioquenos sabiam o que queriam transmitir, embora o idioma grego não fosse capaz de transportar a ideia através de uma só palavra. A ideia, porém, existia e parecia fazer muito sentido aos cristãos orientais da Síria. Torna-se válido, então, pesquisar em outro idioma utilizado na Antiguidade uma palavra cognata de *prosopon* que esclareça melhor esse sentido intraduzível em língua grega.

A palavra de origem sânscrita *pratīka* é cognata de *prosopon*, isto é, ambas tiveram a mesma origem (“nasceram juntas”, são “co-nascidas”, ou melhor, possuem a mesma raiz). De

⁹⁷ Se Dídimo de Alexandria era “tomesino”, isto é, se ganhou esse nome/apelido em homenagem a Judas Tomé, o Dídimo, é difícil saber – o que se sabe é que ele era partidário da doutrina da transmigração da alma, como o *Evangelho de Tomé*, em alguns Ditos, sugere.

acordo com o Dicionário Monier-Williams⁹⁸, o conceito de *pratīka* traz a noção de imagem relacionada a aspectos próximos do contexto de alteridade (o que está à frente, se apresentando como outro). Funcionalmente, é sinônimo de “revertido, adverso”, como a imagem em um espelho. Chama particularmente à atenção o sentido de *pratīka* como “cópia” (principalmente em vista da associação de São Tomé como “gêmeo” de Jesus). Essa “cópia prática”, a imagem mesma e igual, funcionando como igual, não remete a uma simples repetição superficial de características visíveis, como “aparência”, mas a uma semelhança também espiritual, intrínseca, animativa. Se fôssemos escolher uma palavra para simbolizar *pratīka* no contexto estético-religioso, essa palavra seria “introdução”, sem qual não há início, nem reflexo.

Para fazermos um paralelo, o conceito de *prosopon*, em grego, literalmente quer dizer “perante os olhos”. O Dicionário Liddell-Scott apresenta a palavra *prosopon* com os seguintes significados principais (e com as seguintes informações mais relevantes sobre esse verbete): rosto, semblante; nas obras de Homero, aparece sempre no plural (*prosopa*), mesmo de uma única pessoa; na frente, de frente; frontalmente; em pessoa; em relação ao semblante (usualmente da face do homem ou de Deus); face da Lua (LIDDELL; SCOTT, 1940, adaptado⁹⁹). Deve-se atentar, precipuamente, que *prosopon* implica a ideia de pluralidade: faces que uma pessoa pode apresentar, as faces que se alternam nas quatro fases da Lua durante o mês, etc. Nos textos de Homero, apesar de estar no singular, *prosopon* sempre se refere a mais de uma coisa (sempre no plural).

O que há de predominante no uso do conceito essencial de *prosopon* tanto em em grego quanto em sânscrito, pela cognata *pratīka*, é a referência à pluralidade inevitável em sua aplicação, é a ação do sujeito que fala ao outro por causa (e para) o outro. É a existência que se coloca visível diante do mundo em uma relação em que a ausência de um, ou de outro, faria que nem sujeito, nem mundo, existissem. No núcleo da conceituação de *prosopon*, necessariamente há uma alteridade, pois é aquilo que fisicamente aparece, aquilo que se mostra, aquilo que se apresenta diante de quem o vê.

Sem o outro capaz de enxergar cada *prosopa*, e sem o autor do olhar “ver” a si mesmo a partir do outro, sem que o outro (a alteridade) corrobore o olhar que depende desse outro para

⁹⁸[*pratīka* ou *prāṭīka*]: turned or directed towards; looking at; going uphill; adverse, contrary, inverted, reversed; exterior, surface; outward form or shape, look, appearance, face; the face (esp. the mouth); the front; an image, symbol; a copy; the first part (of a verse), first word; a part, portion, limb, member”. Fonte on line: <https://sanskrit.inria.fr/MW/167.html#pratiika>.

⁹⁹Também apresenta, esse mesmo dicionário, outro grupo de significados com denotações mais objetivas: frente, fachada; o próprio olhar, semblante; decanato de um planeta; máscara; busto ou retrato; parte dramática, personagem; personagem em um livro; em pessoa, pessoalmente, em presença física; representar uma pessoa; admitir uma pessoa em sua presença; personalidade jurídica; gramaticalmente: pessoa; um aspecto da cidade, de uma pessoa; (LIDDELL; SCOTT, 1940, adaptado).

ser atestado como efetivo, nenhum *prosopon* seria reconhecido: nem por aquele que vê, nem por aquele que é visto. Esses dois sentidos, portanto, de pluralidade e alteridade, são os mais importantes na direção do entendimento nestoriano de *prosopon*. Eis, então, a distinção com relação à noção de *persona*, incipientemente adotada pelos latinos e tornada popular em outros contextos (como o teatro), e a noção de *prosopon*, onde o caráter de seu sentido mais originário está melhor integrado ao conceito de vivência, em comparação com a noção mais emancipada de *persona* e o seu tônus ocidental – que foi, ao longo dos séculos, assumindo uma conotação com maior grau de independência (ou, até mesmo, de abstração) da natureza imanente.

Esse “enxergar” significa experienciar propriamente, onde o pluralismo está implícito e é imprescindível. A perspectiva plural, do eu e do outro, e o reconhecimento das *prosopa*, acontecem no simultâneo da realidade una, em meio à qual ambos estão inseridos, como sustenta Panikkar: “o pluralismo é uma atitude realista que, tendo compreendido que a multiplicidade é irreduzível à unidade, procura acolher o todo sem o reduzir à soma quantificável de suas partes, ou a uma, qualquer que seja, unidade formal” (PANIKKAR, 2012, p.112, *apud* GRASSI, 2019, p. 119). Rita Grassi ainda complementa, quanto à não dualidade: “para Panikkar o pluralismo é *advaita*. Está implícito na relação entre as partes. Mas, além disso, ele é uma prática ou uma atitude, e não apenas algo que existe num campo teórico, inteligível. O pluralismo *panikkariano* é, também, uma experiência” (GRASSI, 2019, p. 119), assim como o *prosopon* é uma experiência plural e melhor compreendido na dinâmica da não dualidade.

O conceito nestoriano de *prosopon*, portanto, alude muito mais à realidade concreta e presente de Deus do que a substância atemporal que “assumiu a humanidade”, perspectiva advogada por Cirilo ao defender a hipóstase. Os gregos antigos, versados na gramática de sua língua, usavam *prosopon* para indicar a pessoa do verbo, ou seja, a “pessoa”, na frase, que realiza a ação, e não no sentido de indivíduo em separado.

Paulatinamente, a ideia de *prosopon* começa a ser apropriada na forma de *persona*, em latim, e torna-se algo cujo rosto se emancipa de sua fonte de origem, ou seja, se desvincula da alteridade, do o outro, do qual ela provém e depende para existir e se reconhecer existente, e se torna uma realidade independente do conteúdo e basicamente atrelada à aparência. A ideia de *persona*, em síntese, se mostra bem mais “coisificada” do que a ideia de *prosopon*.

Em outras palavras, a passagem de *prosopon* para *persona* implica em transformações de conteúdo: “passa-se daquela de rosto ao que o rosto [de alguém] manifesta, sem dizer de qual ponto de vista deve-se tomar esse ‘alguém’ (...) começa a aparecer justamente uma noção imprecisa e impessoal de ‘indivíduo’ que joga com aquela de ‘personagem’” (DA SILVA

FILHO, 2010, p. 396). Vale citar o exemplo de Hipólito de Roma, que no séc. III utilizou o termo *persona* significando indivíduo, como coisa individualizável, como um objeto individual.

A partir do momento em que o Concílio de Calcedônia considera Jesus física e moralmente idêntico a Cristo-Deus, e a partir do instante em que separa as naturezas inacessíveis ao homem em uma única “coisa”, sobre a qual o homem igualmente não tem domínio, essas determinações seguiram o roteiro da resignificação do “rosto” de Deus, que até então, pelo menos para uma grande parte dos cristãos do Oriente, era Jesus em sua totalidade divina – e, se o Cristo era totalidade divina, o mundo era totalidade divina.

A “cara” do Deus resignificado de Calcedônia, destarte, se emancipou da alteridade, modificou a relação homem-Deus, distinguindo as instâncias que unicamente estariam unidas misteriosamente no “Filho Único de Deus”, e não de modo natural no mundo e no universo ao redor. Com o uso da palavra *persona*, o fundamento da alteridade divina presente, que é Deus no outro, tendeu a desaparecer.

Ressalta-se que Nestório não pensava Cristo e Deus como sendo duas pessoas separadas, mas apenas foi compreendido dessa forma. Na visão de Nestório, o Cristo era plural em si mesmo, refletindo e sendo o divino (como um *εἶδωλον*, “eidolon), apresentando tanto a propriedade espiritual divina quanto a “face” moral prática humana, integradas em um só ser, e ambas geradas por/em Maria, mãe de Jesus, como destaca Chalakkal:

Essa união é ilustrada por ele como semelhante à união de um ídolo a um templo, ou como Deus está unido aos profetas e santos. Tal união é casual; portanto, a união em Cristo é meramente uma união moral e espiritual. Consequentemente, segue-se que Maria é somente a mãe da humanidade de Cristo, e ela é o vaso da divindade. Nestório usa o termo *synapheia* (conjunção) para designar a união em Jesus. Ele ensinou a *synapheia* das duas naturezas de Cristo em um *prosopon*. Seu modelo [todavia] sugeria que se poderia dizer que cada uma das duas naturezas desfrutava de seu próprio *prosopon*. Em outras palavras, isso sugere a presença de duas “pessoas” e uma conjunção, em vez de uma Encarnação. A ambiguidade da terminologia, especialmente da palavra *prosopon*, deixou uma questão em aberto, se Nestório estava se referindo a propriedades individuais, manifestadas em um único existente concreto, ou a dois sujeitos distintos em uma união de amor¹⁰¹. (CHALAKKAL, 2012, p. 91)

¹⁰¹ “This union is illustrated by him as similar to the union of an idol to a temple or as God is united to the prophets and saints. Such a union is accidental; hence the union in Christ is merely a moral and a spiritual union. Consequently it follows that Mary is the mother of the humanity of Christ only and she is the vessel of the divinity. Nestorius uses the term *synapheia* (conjunction) to designate the union in Jesus. He taught the *synapheia* of Christ’s two natures in one *prosopon*. His model suggested that each of the two natures could be said to enjoy its own *prosopon*. In other words, this suggests the presence of two “persons” and a conjunction rather than an Incarnation. The ambiguity of terminology, especially of the word *prosopon*, made it an open question as to whether Nestorius was referring to individual properties manifested in a single concrete existent or two distinct subjects in a union of love.”

Thumpanirappel reforça que a real proposição de Nestório não era inédita, nem tão destoante assim: “Não há razão para supor que Nestório pretendia, a qualquer momento, introduzir novas doutrinas ou fazer inovações de qualquer tipo. Nestório nunca falou de ‘dois filhos’, nem considerou Cristo como um simples homem (*purus homo*)¹⁰²” (THUMPANIRAPPEL, 2012, p. 106). Tal afirmação permite supor que Nestório estava mais embasado em sua realidade circundante do que propondo ideias inovadoras ou criações teóricas incomuns, e que “pessoa”, ou melhor, a ideia de *prosopon* estava imiscuída ao seu pensamento oriental. Essa parece ser a mesma interpretação de Panikkar, que relaciona interdependência “interna” (interindependência) e não dualidade em sua visão do que é a Trindade divina no cristianismo: Há uma interdependência e penetração mútua (...) entre o Pai, o Filho e o Espírito, onde a unicidade irreduzível de cada ‘Pessoa’ é preservada sem, de nenhuma forma, diluir sua interindependência. Em outras palavras, há uma relação *advaita* entre as três Pessoas” (PANIKKAR, 2001, p.18, apud GRASSI, 2019, p. 77).

Em comparação, para os calcedonianos, duas naturezas se unem em uma só pessoa, em uma só hipóstase, sendo Jesus co-substancial ao Pai (pela natureza divina) e co-substancial a nós (pela natureza humana). Nos termos calcedonianos, se considera a atribuição de características humanas ao Cristo, mas não de características divinas ao humano, logo, a integração do divino com o humano não ocorre na ideia de que Cristo possui duas naturezas na hipóstase, pois apenas uma dessas naturezas, a natureza humana de Cristo, é co-substancial à humanidade. Daí a noção de *prosopon* se adequar ao cristianismo indiano tomesino, que enxerga o cristão se instaurando no divino. Em contraposição, a noção de *in Persona Christi*, emancipada e passante pelo humano, ou seja, pelo sacerdote como mediador, é transpresente no catolicismo ocidental-romano, mas, também, é inacessível ao cristão romano comum no cotidiano não-litúrgico.

A ideia do *prosopon*, ao mesmo tempo em que é considerada herética hoje no Ocidente, permaneceu no Oriente e na prática do cristianismo indiano dos Cristãos de São Tomé, e em especial na cristologia dos cristãos católicos siro-malabares atuais. De acordo com essa tradição, o cristão chega ao divino do mesmo modo que Jesus veio ao humano (como veremos adiante, na seção 2.4), tal como Tomé experienciou ao constatar o corpo físico ressuscitado de Jesus.

¹⁰² “There is no reason to suppose that Nestorius intended at any time to introduce new doctrines or to make innovations of any kind. Nestorius never spoke of ‘two sons,’ nor did he consider Christ as simply a man (*purus homo*)”

A ideia de continuidade teológica e de manutenção da tradição é muito importante para a Igreja Siro-Malabar, que considera a continuidade apostólica, vinda de São Tomé, e a continuidade judaica como raízes de sua religiosidade. Dentro desse princípio, e do que viveu o apóstolo Tomé, os siro-malabares consideram firmemente possível a manifestação de Deus no mundo, tal como Deus se manifestava aos patriarcas, aos ancestrais dos judeus. Por isso alguns hábitos judaicos permanecem até os dias de hoje entre os cristãos católicos siro-malabares:

Vestígios dessa formação judaica apontam para um início judeu cristão dos cristãos de São Tomé. Sua celebração da Pesaha, abluções, purificações após a morte, aramaismos de seu siríaco, purificação da mãe e do filho após o nascimento da criança, o início e o fim do dia no típico estilo judaico, tudo aponta para sublinhar as conexões judaicas do passado. (...) Não havia estátuas ou mesmo fotos nas igrejas dos cristãos de São Tomé. Esta pode ser uma herança judaica latente, bem como uma tradição da Síria Oriental. (...) Os cristãos de São Tomé são a única comunidade cristã que comemora simbolicamente a cada ano a Páscoa judaica de maneira cristianizada¹⁰³. (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 70).

Naturalmente, a cristologia dos cristãos católicos siro-malabares possui tanto componentes indianos quanto siríacos e judaicos. Uma das características judaico-cristãs que persistem, por exemplo, é a valorização da ação cristã no mundo, em especial na vida moral e na ética. Como diz Kochappilly: “uma rápida olhada na oração de ação de graças da *Qurbana* Siro-Malabar nos dá uma ideia impactante da revelação da identidade cristã e do propósito da qualidade da vida moral dos cristãos¹⁰⁴” (KOCHAPPILLY, 2012, p. 36). Uma moral que, na perspectiva oriental-indiana com fundo prosopônico, se alinha à proposta do Cristo em continuar atuando no mundo, após sua crucificação.

Para os siro-malabares, Tomé era “outro” Jesus, ou tão semelhante a ele quanto possível. Isso é o que o apelido Dídimo representa, se formos avaliar a ideia que fazem os siro-malabares do padrão cristão ético de agir. O essencial em ser cristão, para o tomesino siro-malabar, é a coragem para agir de maneira coerente ao que Jesus faria. O entendimento judeo-malabar-nazareno sobre a atuação na comunidade é muito próxima ao que Jesus faria, ao que Tomé faria e ao que muitos judeus fariam à época de Jesus. Não por acaso, os cristãos siro-malabares

¹⁰³ “Vestiges of these Jewish background point towards a Judeo Christian beginning of St Thomas Christians. Their Pesaha celebration, ablutions, purifications after death, Aramaisms of their Syriac, purification of mother and child after the child birth, the beginning and end of the day in the typical Jewish fashion, all point towards underlining Jewish connections of the past.(...) There were no statues or even pictures in the churches of the St. Thomas Christians. This might be a latent Jewish heritage as well as an East Syrian tradition. (...) St Thomas Christians are the only Christian community which commemorates symbolically every year the Jewish Passover in a Christianized manner”.

¹⁰⁴ “A quick look at the thanksgiving prayer of the Syro-Malabar Qurbana gives a picturesque impression of the disclosure of the Christian identity and the determination of the quality of the moral life of Christians”.

também se identificam como nazarenos (*nasranis*), uma denominação que vigorava entre eles antes da consolidação da Igreja Siro-Malabar como instituição.

Para os siro-malabares, Tomé foi o discípulo que mais teve fé verdadeira, porque foi uma fé que precisava ser, e foi, confirmada na realidade. Esse apóstolo teve coragem e posicionamento pessoal para confirmação de Jesus como Cristo ressuscitado. Os siro-malabares até entendem a perspectiva ocidental acerca de algumas das atitudes de Tomé, tal como lidas no *Evangelho de João*, que podem ser vistas como atitude de teimosia (por exemplo, quando foi relatado a ele que Jesus estava vivo), mas não como falta de fé. Para os cristãos indianos siro-malabares, Tomé precisava estar absolutamente seguro para que sua rendição a Cristo fosse absoluta ao confirmadamente Senhor e Deus. Para eles, a declaração de Tomé diante do Cristo, após a ressurreição – quando Jesus pede que Tomé toque suas feridas, “permanece na história como a confissão mais profunda da verdadeira identidade de Jesus, e nada mais profundo poderia ser dito sobre Ele¹⁰⁵” (ALAPPATT, 2012, p. 19).

Esse é o contexto em que o “tocar” tomesino e o *prosopon* de Nestório se encontram. O *prosopon*, inafastável da ideia de reconhecimento divino (da alteridade divina), se identifica com o reconhecimento feito por São Tomé e se associa à constatação de Jesus como simultaneamente Cristo (Senhor¹⁰⁶) e Deus. Uma proximidade tal que praticamente se torna indistinguível no mundo (como o conceito de *synáfeia*, ou *synapheia*, utilizado por Nestório, provavelmente queria ilustrar). A sapiência, o poder e a moral divinas permanecem em Cristo pela proximidade do divino com o material em uma conexão divino-material estabelecidos no contato com mundo. Nesse contato, cuja conexão o Cristo estabeleceu e demonstrou que era real, na perspectiva teológica siro-malabar, o divino se mostra acessível ao humano, ou seja, uma possibilidade se forja no humano, e não dependente de uma sub-condição “hipo-existente” (cuja concepção é a base da ideia da hipóstase).

Se for tomada uma interpretação radical da união hipostática, apenas e tão somente pela declaração da hipóstase, o humano não alcança o divino, neste mundo. Sob essa leitura pura e objetiva da hipóstase, Tomé jamais alcançou a proximidade com o Cristo, enquanto que, pela ideia do *prosopon*, ambas as dimensões, isto é, a humana e a divina, são acessíveis. O apostolado de Tomé, em realidade, representa para os siro-malabares a afinidade de discípulo, que foi Tomé, com o Senhor divino, Jesus.

¹⁰⁵ “In short we can say that the obstinacy of Thomas was in order to become sure; and when he did, his surrender to certainty was complete. Thomas’ words ‘My Lord and my God’ stands in the history as the most profound confession of Jesus’ true identity and nothing more profound could be said about Him.”

¹⁰⁶ Não se pode descartar que a linguagem joanina seja intencionalmente paulina nesse episódio em que Tomé reconhece Jesus como Senhor (facilmente associável ao sentido do Kyrios paulino).

Na Igreja Siro-Malabar, em sintonia com a noção de *guru* da tradição do hinduísmo, São Tomé, tal como um guru é expressão do próprio Mestre, foi a expressão do próprio Jesus na Índia (relação essa que também pode ser chamada de prosopônica). Uma decorrência dessa indianidade siro-malabar foi a utilização de Tomé como modelo paradigmático para a formação dos sacerdotes siro-malabares:

A formação sacerdotal é de suma importância na Igreja. Seu próprio objetivo é moldar pastores de almas segundo o modelo sublime de Jesus Cristo que é o *Guru* e o Sacerdote. Para atingir este fim, a formação deve centrar-se no mistério de Jesus Cristo que os sacerdotes terão. (...) Como o guru era como Deus – *Guru Devo Bhava* – os discípulos se prostram diante dele e aceitam suas palavras como sendo de Deus. (...) Os cristãos de São Tomé modelaram sua instituição de treinamento sacerdotal no sistema *Gurukula* da antiga Índia e na tradição rabinica dos ancestrais judeus. Era popularmente conhecido como *Malpanato*, uma cunhagem da palavra siríaca “Malpana”, que significa professor santo e sábio. (...) A relação profundamente enraizada entre o *guru* e seus discípulos foi o cerne da formação dada por Jesus Cristo aos apóstolos¹⁰⁷. (MUTHANATT, 2012, p. 207; 209)

Por essa citação, é possível distinguir no âmbito cristão entre a linha de ensinamento “prático” ocidental-romano, cujo exemplo missionário de maior relevância é Paulo, e o modelo de ensinamento oriental-indiano, cujo exemplo privilegiado na Índia é Tomé. Enquanto a linha paulina de transmissão do evangelho é sequencial, tendo Paulo vindo de Cristo e Cristo vindo do Pai, linearmente conectando os cristãos, na perspectiva dos indianos o *guru* fala como se o próprio Deus estivesse falando. O apostolado de Tomé foi entendido, na Índia, como emissão do Cristo, e não como transmissão do Cristo. Tomé foi visto como emissor pessoal de Cristo, emitindo as próprias palavras do Cristo Senhor e Deus, como se fosse o próprio Jesus falando.

É possível dizer, então, que São Tomé, para os cristãos orientais e para os siro-malabares, era o *prosopon* de Jesus, tanto que Tomé foi chamado de gêmeo (de Dídimo) de Jesus. Um gêmeo mais no sentido integral, de ser um semelhante em aparência (em materialidade) e em compartilhamento (familiaridade) de hábitos e pensamentos. Seria um tipo de irmão “tal qual”, indo além de uma imitação de *persona* ou de uma incorporação de características. Uma similitude que adentra a dimensão pessoal e íntima de Jesus, exprimindo a essência do Cristo em si mesmo. Efetivamente, São Tomé foi compreendido, na prática, como o “Gêmeo do Senhor”.

¹⁰⁷ “Priestly formation is of paramount importance in the Church. Its very objective is to mould shepherds of souls after the sublime model of Jesus Christ who is the Guru and the Priest. In order to achieve this end the training must be centered round the mystery of Jesus Christ whom the priests will have. (...) Since the guru was like God – *Guru Devo Bhava* – the disciples prostrate before him and accept his words as God’s own. The St Thomas Christians modeled their institution of priestly training on the Gurukula system of ancient India and the rabbinic tradition of the Jewish ancestors. It was popularly known as the Malpanate, a coinage from the Syriac word ‘Malpana’ meaning holy and wise teacher. (...) The deep-rooted relationship between the guru and his disciples was the core of the formation imparted by Jesus Christ to the apostles.”

A dimensão da personalidade prosopônica de São Tomé, como presença plena de Jesus, permanece entre os siro-malabares. E, assim como Tomé foi próximo de Jesus, os cristãos católicos siro-malabares se sentem próximos de Cristo: “O pronome pessoal 'você' [em referência a Jesus] usado na *Qurbana* [a missa siro-malabar] é uma indicação da [relação humana do cristão siro-malabar com a] natureza humana de Jesus¹⁰⁸” (CHALAKKAL, 2012, p. 93). Isso acontece, diga-se, em uma oração durante a *Qurbana*, antes da Leitura do Evangelho, como se a “boa nova” de Jesus fosse trazida aos fiéis por meio da leitura vinda da presença do próprio Cristo, tão presente e próximo que é chamado de “você”.

Ao apresentar as orientações básicas da cristologia dos Cristãos de São Tomé, Chalakkal elucida que os cristãos siro-malabares formularam uma cristologia de modo condizente ao seu contexto indiano. Considerando que os cristãos tomesinos indianos são herdeiros da tradição siríaca oriental, e tendo em vista que essa tradição é tributária da tradição de Antioquia, a cristologia siro-malabar segue muitos ensinamentos vindos dos antioquenos e dos Pais da Igreja Siríaca Oriental (CHALAKKAL¹⁰⁹, 2012, p. 87), tais como Aphrahat, Mar Aprem (Santo Efrém), Narsai de Nisibis, Babai (O Grande), Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e Nestório.

Como vimos, o entendimento antioqueno do Cristo tinha particularidades que foram levadas para a Índia. Essa sintonia entre a tradição siríaca oriental-antioquena e os tomesinos malabares pode ser encontrada naquilo que se chama *theosis*: “Na soteriologia dos Padres Siríacos, *theosis* é vista como o resultado de um movimento descendente, descida divina, e um movimento ascendente, ascensão humana¹¹⁰” (MANIYATTU, 2007, p. 40). Explicando melhor, na liturgia siro-malabar, após a Leitura do Evangelho, os cristãos siro-malabares fazem a seguinte oração:

“Você derramou sobre nós bênçãos tão grandes, pelas quais nunca poderemos lhe agradecer o suficiente. Para nos fazer compartilhar de Sua vida divina, você assumiu nossa natureza humana, nos restaurou de nossa natureza decaída e nos trouxe da morte para a vida eterna. Perdoando nossas dívidas, Você santificou a nós, pecadores, iluminou nossas mentes, derrotou nossos inimigos e glorificou nossa natureza frágil por Sua imensa graça¹¹¹”. (CHALAKKAL, 2012, p. 93).

¹⁰⁸ “The personal pronoun ‘you’ used in the Holy Qurbana is an indication of the human nature of Jesus”.

¹⁰⁹ “As the St Thomas Christians followed the East Syriac tradition, the important Christological teachings of the East Syrian Fathers belongs to the Christological tradition of the St Thomas Christians. Since the East Syrian tradition owes its allegiance to the Antiochene tradition, after presenting the Christological teachings of the East Syrian Fathers, we also point out the important elements of the Christologies of some Fathers of the Church in the Antiochene tradition.”

¹¹⁰ “In the soteriology of the Syriac Fathers, theosis is seen as the result of a downward movement, divine descent, and an upward movement, human ascent.”

¹¹¹ “You have showered upon us such great blessings for which we can never thank you enough. To make us share in Your divine life, you assumed our human nature, restored us from our fallen nature, and brought us from

Na perspectiva de Chalakkal, “o primeiro efeito da salvação é o compartilhamento da vida divina¹¹²” (CHALAKKAL, 2012, p. 93), refletindo a tradição da *theosis*. Esse compartilhamento se dá em vida, como se depreende da citação acima. Na mesma citação, percebemos, ainda, que o *Evangelho de Tomé* é vivido na liturgia dos siro-malabares. Um evangelho que, como vimos anteriormente, em sua versão completa ficou desaparecido por séculos, mas cujos ensinamentos de fundo sobreviveram no Oriente e, particularmente, na Índia, onde se vê que os cristãos compartilham a “vida divina” tal qual se lê no texto tomesino: “Quem quer que beba da minha boca se tornará como eu, eu também me tornarei como essa pessoa” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2012, p. 470).

Esse processo de tornar-se “como essa pessoa” trata-se, precisamente, da união prosopônica no âmbito material, presente, neste mundo, aqui e agora, face-a-face, em uma identificação supra-material. O que os tomesinos buscam é se tornarem o “duplo” de Jesus, tal como São Tomé o foi. Fica pendente a questão, desta feita, se Nestório estava ou não fazendo uma cristologia “a partir de baixo”, como pontua Jacques Dupuis. Em certos aspectos, parece algo bem distinto da divisão entre “alto” e “baixo”: Nestório estaria fazendo uma cristologia de entendimento simultâneo das naturezas presentes no mundo e na eternidade ao mesmo tempo.

A identificação supra-material ocorre na mesma contextualização do “gêmeo” tomesino, ou seja, ser “idem” ao outro. É a instância onde ocorre a identificação essencial que as *prosopa* comportam, ou seja, na dinâmica do diálogo empenhado no entendimento do outro a partir do (e com o) si mesmo, sem abrir mão do que se é, como salientam Faustino Teixeira e Zwinglio Mota Dias: “O diálogo ganha riqueza e sustentação quando acompanhado pelo aprofundamento do próprio compromisso identitário. Para melhor dialogar, ninguém precisa romper com a religião de sua própria cultura e herança. (TEIXEIRA, In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota, 2008, p. 145, *apud* GRASSI, 2019, p. 155). Para tanto, deve-se superar a ideia de que há impossibilidade de diálogo devido a contradições entre quaisquer “eu, “esse” ou “aquele”, posto que a identidade essencial supera a circunstância material, como ensina Panikkar:

A verdadeira identidade não pertence ao mundo finito. [...] A não-contradição opera na esfera do 'isso ou aquilo', enquanto o pensamento da identidade lida com 'isso e, também, aquilo'. [...] A *identidade* que buscamos, expressa no latim *idem*, no sânscrito *idam*, e relacionada à partícula indo-europeia *it*, é a mesmíssima igualdade de cada coisa 'vista' de dentro de si mesma. (PANIKKAR, 1987, p. 210-211 [Opera Omnia, v.

death to life eternal. Forgiving our debts You sanctified us sinners, enlightened our minds, defeated our enemies, and glorified our frail nature by Your immense grace.”

¹¹²“According to this prayer, the first effect of salvation is the sharing of divine life. The eastern and oriental theology of deification (*theosis*) is reflected here in this prayer.”

X, Philosophy and Theology, parte 2: Philosophical and Theological Thought], *apud* GRASSI, 2019, p. 50-51)

A ideia da presença física e moral do Cristo-Deus está ligada à indissociabilidade que os siro-malabares percebem, por exemplo, entre espiritualidade e liturgia em seu cotidiano. Se a pessoalidade e a proximidade com o Cristo estão presentes nas celebrações, o caráter comunitário da liturgia também está presente no agradecimento coletivo, no plural, “nós”, durante a *Qurbana*. Todos agradecem e se reconhecem salvos da morte para a vida eterna, pelo aprendizado e pelo contato com a luz divina, através da qual (e na qual) suas mentes foram iluminadas. Para os siro-malabares, sem a mente iluminada, esclarecida, e sem contato presente com a divindade, não haveria salvação. Ademais, a salvação não está dada apenas pela crença e pela prática dos rituais litúrgicos, pois a cada novo tempo, a cada nova geração, o Cristo precisa ser compreendido conforme o tempo presente: “Da história da Igreja fica claro que a cristologia é sempre uma interpretação de Jesus Cristo pela comunidade cristã em um determinado tempo e lugar¹¹⁴” (CHALAKKAL, 2012, p. 87).

Para os siro-malabares a divindade é alcançável neste mundo, em uma semelhança de origem em relação ao o que Nestório pensava ao considerar o divino, de certa forma, a partir da terra, porém em simultaneidade com algo além do mundo, pois o divino, sem o terreal para manifestar sua divindade, não pode ser compeendido ou sequer ser reconhecido como divino. Esse é, provavelmente, o aspecto cristológico mais importante no que tange à genealogia da ideia de *prosopon* do bispo Nestório, cujos desdobramentos podem ser encontrados na religiosidade da Igreja Siro-Malabar.

Na próxima seção, veremos as características teológicas mais importantes da Igreja Siro-Malabar e como o pensamento oriental sempre tendeu a ser muito mais integrativo do que o pensamento ocidental demonstrou ser, com o passar dos séculos, assim como será demonstrado que esse caráter integrativo permanece até hoje na teologia oriental e na Igreja Siro-Malabar.

2.4 A teologia cristã-indiana da Igreja Católica Siro-Malabar e suas especificidades

Esta seção abordará a teologia cristã-indiana da Igreja Católica Siro-Malabar, resgatando os elementos de sua fundação nas suas origens orientais e apresentando o

¹¹⁴ “From the history of the Church it is clear that Christology is always an interpretation of Jesus Christ by the Christian community in a particular time and place.”

pensamento contemporâneo de pensadores e clérigos que atualmente integram essa Igreja. Os principais aspectos teológicos a serem tratados serão as origens teológicas tomesinas (judaicas e apostólicas), suas raízes linguísticas e textuais, a teologia oriental como base para a teologia siro-malabar, a eclesiologia, o ecumenismo, a mística e a teose entre os siro-malabares, assim como as relações teológicas com outras igrejas tomesinas, particularmente com o catolicismo romano.

As raízes judaicas dos Cristãos de São Tomé remontam ao primeiro século. Segundo Thomas Koonammakkal, todas as comunidades que teriam sido originalmente fundadas por São Tomé, na Índia, possuíam histórias orais referentes a esse apóstolo que remontam a essa época. A existência de um evangelho em hebraico em terras indianas foi registrada por Eusébio de Cesareia (a partir do testemunho de Panteno, filósofo cristão que teria visitado a Índia no séc. II): “o Evangelho de Mateus havia-se adiantado à sua chegada entre alguns habitantes do país que conheciam Cristo: Bartolomeu, um dos apóstolos, teria pregado para eles e havia-lhes deixado o escrito de Mateus nos próprios caracteres hebreus” (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 169-170). Além disso, os tomesinos indianos sustentam que a tradição oral dos Cristãos de São Tomé foi grandemente influenciada pelo uso do aramaico. Muitas dessas palavras em aramaico acabaram se incorporando na liturgia siríaca que chegou à Índia, posteriormente consolidando institucionalmente a Igreja entre os Cristãos de São Tomé (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 69-77).

A origem antiga da tradição tomesina na Índia também pode ser atestada pela estrutura de organização dos Cristãos de São Tomé em torno da instituição do *Palliyogam*. Coincidentemente, o *Palliyogam* é uma forma de administração comunitária muito semelhante àquela dos apóstolos descrita na *Didaquê*, a ponto de ser possível dizer que os Cristãos de São Tomé se mantêm organizados, até hoje, de modo bem parecido com a orientação apostólica proposta no primeiro século da Era Cristã.

Os siro-malabares dizem que o *Palliyogam* é um tipo de assembleia comunitária, de origem drávida (do Sul da Índia), que antecede o cristianismo em terras indianas, e que vigorava desde antes do evento do Concílio de Niceia (325 d.C.) sendo que continuou sob a mesma estrutura depois, já que os cristãos indianos não adotaram o sistema de dioceses que Constantino implementou.

Outro indicativo dessa antiguidade judaico-apostólica é o fato de que, até recentemente, os cristãos tomesinos da Índia jejuavam às quartas e sextas-feiras seguindo os preceitos contidos na *Didaquê*, uma instrução que teria vindo diretamente da comunidade dos doze apóstolos de Jesus. Além de ser um hábito antigo tipicamente cristão que os indianos repetiram por séculos,

esse dado, contudo, sugere que os cristãos de origem apostólica cedo se desvincularam dos judeus em alguns aspectos, pois a comunidade judaica tinha por hábito jejuar às segundas e quintas-feiras. De qualquer maneira, costumes espirituais, litúrgicos e teológicos foram praticados pelos Cristãos de São Tomé desde o início do cristianismo, e transmitidos oralmente como “uma continuação do querigma apostólico que é exclusivo dos cristãos do primeiro século¹¹⁶” (KOONAMMAKKAL, p. 69-77).

Em acréscimo à tradição oral judaico-apostólica, a principal fonte teológica para os cristãos tomesinos foi a Bíblia, na versão siríaca conhecida por Peshitta. O registro da presença de numerosos livros da Peshitta no Malabar, nos primeiros séculos, e de outros textos litúrgicos em siríaco, são indicativos de que as versões siríacas eram predominantes entre os Cristãos de São Tomé. O fato do siríaco ser derivado do aramaico, e ambas serem línguas semíticas da região em que Jesus habitava, coloca o siríaco muito próximo do contexto oral que existia na época dos apóstolos.

Há expressões muito diferentes das traduções ocidentais encontradas na Peshitta. Um exemplo é a expressão que em siríaco se escreve “Novo Mundo, Nova Era”, mas que aparece nos textos em grego como “renascimento”, em Mt 18,28. Para alcançarmos os verdadeiros sentidos dos termos usados em muitos textos litúrgicos antigos da tradição siríaca, portanto, é necessário compreender o mundo bíblico nos quais esses textos se inspiraram: “a tradução siríaca certamente nos levará de volta às expressões originais usadas por Jesus¹¹⁷” (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 25-26).

O “mundo” que originou a Igreja Católica Siro-Malabar, conforme sua tradição, veio da circunscrição apostólica, provavelmente com origens no primeiro século ou perto disso, onde era utilizado o siríaco para a transmissão de mensagens cristãs, culturalmente oriental e muito mais próximo do contexto hebraico do que do contexto helênico. Há, indiscutivelmente, uma proximidade oral muito maior entre a Peshitta e a tradição oriental-indiana do que os textos em grego. Mesmo que livros neotestamentários, como o *Evangelho de Mateus*, tenham sido escritos originalmente em grego, logo foram traduzidos para o siríaco no contexto semita, refletindo a língua do povo local e as expressões que o povo local semita utilizava, no contexto em que as utilizava.

Apesar do grego ser um idioma utilizado em temas filosóficos e administrativos pelo Império Romano, e de servir de instrumento para transmissão do pensamento cristão através dos evangelhos, inclusive entre falantes de grego no Oriente, em Antioquia, um público que se

¹¹⁶ “It is a continuation of the apostolic kerygma which is unique to the first century Christians.”

¹¹⁷ “The Syriac translation will certainly take us back to the original expressions used by Jesus.”

ampliou e precisou se desvincular do local em que o texto cristão local foi produzido para atingir um entendimento, digamos, mais objetivo e menos contextual (à sua origem), mais livre como língua instrumental e sem liames relacionados ao seu círculo de nascimento.

Como o exemplo de Mt 18,28 no texto siríaco demonstra, o que foi preservado na Peshitta foi o entendimento nativo, sob o idioma falado no berço do cristianismo. Claramente houve a preocupação oriental de contextualizar a mensagem bíblica ao seu cotidiano. Quando saiu do contexto semita, uma palavra em outro idioma (o grego, no caso) não mudou simplesmente de forma e continuou a ser portadora do mesmo sentido, apenas trasladado de uma cultura para outra, objetivamente. O sentido religioso colocado nos textos siríacos foi local, e assim foi feito em relação aos textos cristãos. Esse contraste, por si só, aponta na direção de que uma teologia oriental se desenvolveu voltada para os sentidos de uma localidade oriental.

Apenas para ficarmos em mais um exemplo, na “parábola do jovem rico”, na qual Jesus supostamente diz que é mais fácil um camelo entrar no céu do que um rico passar pelo buraco de uma agulha, há uma discrepância contextual: “a palavra siríaca correspondente a camelo é *gamlo*, que significa 'camelo'. No entanto, *gamlo* também tem outro significado: ‘uma corda grossa que é usada para amarrar navios’¹¹⁸” (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 26). A questão é que, no campo teológico oriental, o impacto de uma palavra é mais profundo do que quando ela é trasladada para outra cultura. Principalmente porque elas ressoam na vida cotidiana com um impacto maior do que em contextos ocidentais.

Quando falamos de uma teologia oriental, estamos situando teologias que surgiram a partir de teologias cristãs que nasceram em cidades e regiões tradicionalmente conhecidas como orientais, dentre as quais podemos citar as cidades de Alexandria do Egito, Antioquia da Síria, a Armênia, a Pérsia e Constantinopla (embora com ressalvas, pois muitos dos bispos constantinopolitanos vieram de outras regiões). O que caracteriza essas teologias orientais, no entanto, são os pontos em comum que esses pensamentos teológicos compartilhavam, em especial os desenvolvidos nessas regiões mencionadas, mas que não estavam direta e necessariamente relacionados à cultura e ao sistema social vigente nessas cidades, embora influências desses meios tenham influenciado desenvolvimentos teológicos posteriores.

A teologia oriental tradicional siríaca, por seu turno, contém, realmente, elementos e fatores particulares que diferem em termos de natureza e de abordagem de conceitos utilizados no Ocidente, de maneira geral. Ela não diferencia, claramente, teologia de espiritualidade, enxerga Maria de Nazaré como “Mãe de Deus-Filho” (ou “Mãe do Filho de Deus”), valoriza o

¹¹⁸ “...the Syriac word corresponding to camel is *gamlo* which means ‘camel.’ However, *gamlo* has another meaning as well: “a thick rope which is used to bind ships.”

apofatismo (teologia negativa, ou seja, que evita definir o que é, e se esforça para descobrir o que não é), encara a salvação da humanidade em termos de readmissão (no paraíso), etc.

Enquanto no mundo ocidental a teologia tende a ser vista como fruto do intelecto motivado pela fé, a teologia oriental é resultado da experimentação interna da divindade que permanece oculta e, ao mesmo tempo, se revela nos símbolos encontrados nas escrituras e na natureza. Em outras palavras, enquanto a teologia ocidental busca conhecer Deus como um produto, a teologia oriental siríaca, incluindo a teologia cristã siro-malabar na Índia, busca experimentar Deus, o Deus Triuno, (Pai, Filho e Espírito de Santidade¹²⁰) como um processo de descida do divino e de elevação do homem à sua glória.

Na interpretação da Igreja Siro-Malabar, embora o Deus Triuno se auto-revele nas Sagradas Escrituras, de seu texto sagrado não brota a totalidade. As Sagradas Escrituras, na teologia oriental-indiana, não apresentam toda a plenitude da revelação. De maneira semelhante, a Tradição Divina também não é vista como um objeto, um patrimônio da Igreja, mas como uma realidade que engloba o cristão, uma realidade próxima, de contato possível.

Se, de um lado do mundo, no Ocidente, o modelo salvífico é o de criação-queda-redenção, isto é, o homem foi criado e caiu em queda necessitando do Redentor (que é Cristo) para sua salvação, no Oriente, e mais especificamente na Igreja Siro-Malabar, o padrão teológico é o da criação-deificação do humano, ou seja, o homem foi criado por Deus contendo todos os requisitos para se aproximar de Deus, ao se divinizar (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 56-57). Esse entendimento de deificação do humano é conhecido como divinização ou *theosis* (ou teose), o processo de transformação do ser humano que o aproxima da divindade. Karukaparampil explica o modelo salvífico ocidental e sua origem, e o compara com a teologia oriental, com a seguinte explicação:

Esta perspectiva na teologia ocidental é baseada na interpretação de Santo Agostinho dos escritos de São Paulo, insistindo em uma relação legítima do homem com Deus. Por sua vez, essa abordagem resultou na Doutrina da Justificação. A influência disso é clara na eclesiologia ocidental, no direito canônico e na teologia do ministério, enquanto a teologia oriental segue a abordagem mística com base no apofatismo, na teose, na escatologia, etc¹²². (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 56)

Karukaparampil, na citação acima, é claro na sua afirmação: o Ocidente adotou medidas diferentes, dentro de seu cristianismo, em termos de relações institucionais, legais e ministeriais. Acerca da teologia ministerial (mencionada por Karukaparampil), em uma resenha

¹²⁰ “Spirit of Holiness.”

¹²² “This approach in the Western theology is based on St Augustine's interpretation of Saint Paul and insisted on a legal relationship of man with God. In turn, this approach resulted in the doctrine of justification. The influence of this is clear in the Western Ecclesiology, Canon Law and in the theology of Ministry¹⁸ whereas the Oriental Theology follows the mystical approach on the basis of apophatism, *theosis*, eschatology, etc.”

publicada por João Batista Libanio sobre o livro de Francisco Taborda, *A Igreja e seus ministérios* (Editora Paulus¹²³), Libanio sugere que o Ocidente é mais tendente ao regime legal do que o Oriente, ao dizer que “Taborda recorre à tradição oriental e oferece-nos iluminadora explanação sobre o ‘princípio da economia’ que corrige a tendência legalista ocidental” (LIBANIO, 2012, p. 309).

Em relação a essas perspectivas, é razoável considerar que o Ocidente tendeu a objetivar o cristianismo ou, de outra forma, que a cristandade, particularmente a do Ocidente Europeu, aderiu ao caminho racional-objetivo que o cristianismo paulino disponibilizava como via para cristãos de diversos grupos étnicos, e de diversos estratos sociais, poderem compreender que todos podem atravessar da terra para ao céu por meio da Igreja, segundo o modelo paulino e sob a perspectiva joanina do *Logos*. A primeira consideração se aproxima do pensamento de Paul Veyne, enquanto a segunda é mais próxima da opinião de Christopher Dawson. Enquanto Veyne cita construções cristãs, como o proselitismo, Dawson enxerga uma ponte entre o “Verbo” joanino e a ciência ocidental, da seguinte forma:

Os cristãos admitem a ideia de uma Palavra (...) em que o Verbo de Deus é encarnado numa pessoa histórica humana e divina. Isso marca um novo início na história da raça humana – uma nova criação pela qual a humanidade é elevada a um nível espiritual superior que transcende a vida natural e o conhecimento racional do animal humano. (...)

O pensamento humano sempre esteve consciente da necessidade de uma causa primeira ou um princípio absoluto do ser para explicar a existência do mundo natural ou do ser contingente. Um mundo de puro vir-a-ser, sem princípio ou fim, sem causa ou fundamento, seria um caos onde a própria razão não poderia existir. (...)

Essa penetração da linguagem divina no mundo do discurso humano é uma concepção difícil para a moderna inteligência secular compreender ou assimilar. (...) De fato, até certo ponto, é uma característica de todas as grandes religiões; mesmo aquelas, como o hinduísmo, que parecem, à primeira vista, estar baseadas em teorias metafísicas e especulações. (...)

Essa concepção do universo como uma ordem inteligível inspirou toda a evolução da ciência ocidental. (DAWSON, 2014, p. 107-110)

No caminho ocidental-romano, os escritos de Paulo e a teologia de João elevaram o Cristo à uma condição atuante no sentido de reger legalmente e atemporalmente o mundo, ainda que não pertencendo ao mundo, colocando todos os que aceitam Jesus como Filho de Deus em uma mesma ideia (ou crença), mas não exatamente em um mesmo contexto vivencial.

Certamente Dawson e Veyne possuem visões diferentes da cristandade, especialmente da cristandade europeia. Enquanto Dawson atribui ao cristianismo a formação dessa sociedade (DAWSON, 2014), Veyne diz que a Europa não possui raízes, muito menos raízes cristãs (VEYNE, 2011 – Capítulo XI). Ambos, contudo, convergem quanto à centralidade de Paulo de

¹²³ TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministérios*. Uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011. 327 p.

Tarso. Dawson atesta que “Não menos importante é a interpretação cristã da história, que foi, de fato, criação dos profetas hebreus, e continuada sem grandes mudanças por São Paulo (5-67), São João (10?-103) e Santo Agostinho” (DAWSON, 2014, p. 168), enquanto Veyne propõe que “Crísipo [filósofo grego estóico] deixará para São Paulo a glória de ser o primeiro universalista... De onde provinha essa particularidade única que era a existência de uma Igreja? Eis um dos grandes problemas da história do cristianismo” (VEYNE, 2011, p. 29).

Devido à convergência desses dois pesquisadores, somados à opinião de outros, como Leonardo Boff, pode-se considerar, portanto, que a “via paulina” se mostra como a canalizadora de uma vertente cristã que caiu da inevitabilidade do caminho da universalidade, diante dos vales multifacetados que essa vertente se destinou a desbravar. Uma “via” na qual a abstração, menos como elaboração religiosa e mais como funcionalidade, se mostra mais viável para lidar com as multiplicidades que precisavam ser superadas por uma universalidade – a qual não poderia, devido ao seu intento, estar ligada a uma cultura específica, ou arraigada a uma determinada escola de pensamento possuidora de conotações étnicas.

Como visto anteriormente, Dawson, ao se referir aos grandes centros teológicos antigos de Alexandria, Antioquia, Nísibis e à “igreja de São Tomé em Edessa”, locais de tradições teológicas próprias, faz o seguinte comentário: “Cada um desses centros tinha uma tradição teológica própria (...). A posição de Roma era um tanto diferente, já que o papado não se identificava com nenhuma escola teológica em particular, mas afirmava ser o moderador da Igreja universal” (DAWSON, 2014, p. 223). A própria natureza de Roma, um centro cosmopolita multilinguístico e multirreligioso, conduziu a Igreja a uma posição conceitual-religiosa proveniente da necessidade de liberdade de vínculos teológicos anteriores. Veyne, por sua vez, defende que o cristianismo é uma epigênese, uma formação coesa que surgiu de algo amorfo, porém denota identificar o efeito mais extremo da ideia de abrangência absoluta como causa e resultado simultâneos de uma pré-disposição, semelhante à conjunção das perspectivas de Cristo estar no cristão (Paulo) e de o cristão passar pelo Cristo para alcançar o céu (João).

Na visão peculiar de Veyne, Cristo une, na simultaneidade humano-divino, a superação do tempo cronológico e as singularidades pessoais, tal como a ideia de sociedade se apresenta nos dias de hoje. Veyne diz: “Fala-se, entretanto, da civilização cristã do Ocidente, atribui-se seu humanitarismo ao cristianismo. Representa-se uma sociedade como um grande Indivíduo cujo pensamento precede a ação” (VEYNE, 2011, p. 106). E Paul Veyne arremata da seguinte forma seu pensamento sobre a distinção que o cristianismo produziu: “Os pagãos não tinham de aprender a separar seus deuses e César: eles não os confundiam. (...) com o triunfo do

cristianismo (...) as relações passaram além de um verniz e foram teorizadas, sistematizadas” (VEYNE, 2011, p. 95).

Tem-se, por consenso, que Paulo de Tarso foi um personagem importante na sistematização do cristianismo ocidental-romano. No contexto cristão, a “via paulina” (ou “via paulino-joanina”) parece ter sido a melhor maneira de escoar o cristianismo pelo caminho da universalidade, assim como parece ter sido o caminho natural de continuidade teológica com a intenção de aproximar todos os cristãos, indistintamente, de um destino idealmente compartilhável.

A trajetória do cristianismo ocidental-romano, ao encarar a sociedade como um “Indivíduo”, como explica Veyne, se enquadra em uma perspectiva cristã “não-dividua”, diferente da perspectiva oriental-indiana de “não dualidade”. Essa natureza “não-dividua” (ou não divisível, por não haver partes a serem divididas, como diria Veyne) necessariamente transforma a abstração (a universalidade) em algo sólido, inevitavelmente regido por leis externas ao indivíduo, sendo possível dizer que há mais identificação de transcendência no cristianismo do Ocidente, que progressivamente foi se afastando da religiosidade de vivência comunitária para uma religiosidade de caráter mais amplo. Como ilustra Dawson, em um raro caso de concordância com Veyne: “Dentro dessa unidade o indivíduo passa toda a vida. Isso lhe confere posição social e função, ensina o que fazer e o porquê de fazer assim, e confere um senso de participação em uma comunidade que transcende a sua experiência pessoal” (DAWSON, 2014, p. 131).

Para a Igreja Católica Siro-Malabar, tanto a teologia ocidental quanto a teologia oriental são possíveis, pois as ideias abstratas e o cotidiano diário estão imiscuídos na mesma realidade, em um mesmo cosmos dinâmico. Uma vivência “originária” porque não separada, visto que a separação sempre decorre de um conjunto anterior mais unificado.

Tanto a fé católica romana quanto a prática siro-malabar convivem lado a lado, porém, esta última é herdeira da teologia oriental. Por isso a Igreja Siro-Malabar tende a valorizar mais o “cuidado da casa” no contexto amoroso-cotidiano, no mundo vivido, tal como explica Vechoor: “Existem dois modos de comportamento que podem ser seguidos: a observância exata dos mandamentos (*akribeia*) e da condescendência e misericórdia (*oikonomia*, na teologia oriental, ou *epikeia*, na teologia ocidental)¹²⁴” (VECHOR, 2012, p. 66). A palavra grega *oikonomia* vem de *oikouméno*, que significa “mundo habitado” pelos homens, e no âmbito cristão significa uma completa amplitude salvífica do Cristo no mundo habitado, enquanto

¹²⁴ “There are two modes of behaviour that can be followed: exact observance of the commandments (*akribeia*) and of condescendence and mercy (*oikonomia* in the eastern theology or *epikeia* in the Western theology).

epikeia, palavra também grega, mas preferida pela teologia ocidental, vem de *epielkeia*, cujo significado está relacionado à justiça, à equidade, à razoabilidade e à bondade. Respectivamente, encontramos ênfase na misericórdia em uma via e, em outra via, na razão.

Teologicamente falando, o cristianismo do Oriente está mais próximo da habitação (do sentido de *oikonomia*) de Cristo. O Cristo está no contexto integral da natureza, jamais sendo obliterado pela objetivação que as palavras das escrituras podem provocar, quando se corre o risco de tornar sólidos os pensamentos e as ideias escritas e, por conseguinte, necessitar de correção pelas leis mais próximas do contexto racional (*epikeia*).

Para os Cristãos de São Tomé da Índia, e particularmente para os cristãos católicos siromalabares, Cristo é o caminho vivido, *marga*, que foi percorrido com sucesso por Tomé. É impossível estar fora do caminho quando se está percorrendo o caminho tomesino, o caminho cristão apostólico que leva ao encontro de Jesus pelo divino. O Caminho de São Tomé (*Mar Thoma Margam*) pode ser traduzido como “Lei de Tomé”, mas porque as leis estão no mundo.

Por outro lado, a característica da teologia ocidental, que “resultou na doutrina da justificação”, como apontou Karukaparampil na citação anterior (2012, p. 56), tem origens neotestamentárias nos escritos paulinos. Sobre a Doutrina da Justificação, característica do mundo cristão ocidental, de acordo com o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), em sua Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação, o princípio da “justificação significa que o próprio Cristo é nossa justiça”, que a fé “é presente de Deus através do Espírito Santo”, e que a doutrina da justificação “se encontra numa relação essencial com todas as verdades da fé, as quais devem ser vistas numa conexão interna entre si” (CONIC, 2021, p. 4).

Talvez a síntese explicativa da Doutrina da Justificação esteja na carta paulina aos romanos, em Rm 5,18: “assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida”. Alguns versículos à frente, Paulo explica, em Rm 5,20-21, que “A Lei interveio para que (...) imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor”. Seguir Jesus na concepção paulina, portanto, é seguir a Lei “objetiva”, algo que o *Evangelho de João* irá repetir ao comparar Jesus a (um “objeto” que sintetiza) caminho e vida. A única coisa que supera em importância a aceitação dessa lei é a realização de obras, as quais também podem ser vistas como formas “objetivas” de expressão da fé.

É preciso dizer que de maneira nenhuma a Doutrina da Justificação deve ser vista como falsa, como uma tentativa de enganação ou fruto da deturpação do cristianismo por parte de um

Ocidente maquiavélico, ou algo assim. Se ela existe e foi aceita, é porque foi necessária. Se está entre os cristãos ela é, de todas as formas e em todos os sentidos, uma doutrina autêntica do cristianismo. Não obstante, esse e outros aspectos do cristianismo tipicamente ocidental contribuíram para o desenvolvimento do Ocidente da forma como ocorreu, independentemente de o cristianismo ter sido estruturante, como defende Dawson, ou ter sido circunstancial, como defende Veyne. Não fosse “separação” uma marca da cristandade europeia, exemplificada na tensão e na posterior divisão entre a materialidade e a espiritualidade, não teríamos o Período Barroco e a cisão tão forte entre ciência e religião. Não fosse a Doutrina da Justificação, o próprio cristianismo de base ocidental teria dificuldades para se justificar.

Para as teologias orientais em geral, e para os siro-malabares em particular, a natureza criada por Deus não é um conjunto de objetos. Cada criação é um convite para experimentar o divino¹²⁷. Ao experimentá-lo, o homem se torna um místico na vida cotidiana¹²⁸ e consegue distinguir os desígnios de Deus, porque o homem é criado em harmonia com tudo ao redor, com Deus e com seus semelhantes. Ao rejeitar esse convite, no paraíso adâmico, o homem rejeitou a glória no paraíso terreal, mas o potencial para viver no paraíso final (escatologia) permanece, tanto que “o Filho do Homem veste-se de humanidade para ajudar o primeiro Adão a reentrar no mais glorioso paraíso escatológico¹²⁹” (KARUKAPARAMPIL, 2012 p. 58). O caráter salvífico de Jesus vem, portanto, de seu próprio exemplo ao demonstrar, em si mesmo, em carne, a possibilidade de intercâmbio entre o material e o espiritual. Jesus, por isso, é chamado de “segundo Adão”, o “Filho do Homem”, na Igreja Siro-Malabar.

Ainda falando em relação às teologias orientais em geral, a salvação do homem pode vir por esforço próprio (assim como no judaísmo e contrariamente à ideia de justificação paulina) e por meio dos sacramentos da Igreja, logo, a ortopraxia (a prática correta da vida litúrgica) é muito importante: é o ponto de partida para compartilhar da glória divina, mas não da essência do Deus Triuno (trinitarismo), que é inacessível.

Na base da teologia oriental siro-malabar, assim como no catolicismo romano, está o trinitarismo: Deus, Pai e Espírito Santo. O tema espiritual, porém, chamado de pneumatologia, é um tema particularmente caro aos siro-malabares, que entendem haver uma sutil diferença entre a ação salvífica do Cristo e a atuação do Espírito de Santidade (Espírito Santo): o Cristo,

¹²⁷ Essa noção de não-separação da natureza em objetos pode ser exemplificada na forma como os indianos tratam a riqueza natural. Kerala, o estado indiano que recebeu São Tomé e no qual aportaram Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral, é particularmente um lugar rico em natureza, e os indianos não dizem que Kerala é comparável ao paraíso, ou que Kerala possui um paraíso: eles dizem que “Kerala é paraíso”.

¹²⁸ “(...) to experience him and to be a mystic in the normal life.” (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 59).

¹²⁹ “The Son of Man puts on humanity to help the first Adam to re-enter into the most glorious eschatological paradise.”

por ser imagem e semelhança do Pai (e por compartilhar de sua natureza), atua na natureza humana em sua totalidade, enquanto o Espírito atua em cada pessoa em sua singularidade – não obstante em uma dinâmica não dual, indiana, tal como foi muito bem ilustrado por Panikkar: “amar o divino no cosmos (no criado e nas criaturas e, portanto, reconhecê-lo em si mesmo) sem limitá-lo a isso; reconhecer o Pai no Filho, o *brahman* no *ātman*, em sua realização atual (advaita), graças ao Espírito, fazendo sua experiência em nós” (PANIKKAR; CARRARA, 2018, p. 70, *apud* GRASSI, 2019, p. 166).

Para os membros da Igreja Siro-Malabar, o Espírito Santo acompanha cada um, cada cristão, diariamente e em cada tarefa particular. O “encontro”, isto é, a confirmação da presença espiritual, ocorre durante a celebração da eucaristia. Na execução da liturgia, a epiclese (a invocação do Espírito Santo) é o cumprimento do evento observável do Cristo em cada pessoa (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 59-60). Nas celebrações religiosas, Cristo é “observado” (simbolicamente presente) no (livro do) evangelho colocado sobre o altar, cuja leitura representa a palavra de Deus dita através do Cristo para os ouvintes. O “encontro” ocorre por sua *prosopon* Espírito Santo, ou seja, a presencialização sagrada está ligada à presença co-identificada do Espírito Santo.

Os símbolos pelos quais Deus se revela, para os cristãos da Igreja Católica Siro-Malabar, estão na natureza e nas escrituras, logo, simbolizam o que está presente, e não o que está ausente. O papel do teólogo, na eclesiologia oriental que influenciou essa Igreja, é o de aprofundar essa presença, não se mantendo distante em exercícios espirituais ou ensinando aspectos puramente intelectuais, mas sendo ele mesmo uma experiência do divino junto aos fiéis como membro da comunidade. O dogma e a fé vêm depois da prática litúrgica, quando o fiel se encontra com o Cristo e com a palavra divina. Por isso o método apofático é, em especial, preferido na teologia oriental, pois resguarda o caráter ao mesmo tempo imanente e transcendental de Deus, pois a união mística com Deus não pode ser realizada através das palavras, mas através da vida e da experiência de Deus. Essa atitude de vida, inclusive e preponderantemente no momento atual em que vivemos, acaba gerando uma visão ecológica dos cristãos católicos siro-malabares perante os desafios do mundo contemporâneo, pois na natureza está a visão do Criador (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 60-64), uma visão ecológica diferenciada. A Igreja coloca-se, assim, para além de suas paredes e de suas formalidades internas.

A eclesiologia dos Cristãos de São Tomé, como seria de se esperar, está baseada no caráter apostólico de São Tomé. Sua história de vida, como apóstolo, direciona a vida da Igreja Siro-Malabar. Significa dizer que a história tomesina sintetiza vivamente a Igreja, desde sempre

conectada ao cotidiano, diferentemente do modelo de eclesiologia sistemática adotado pelo Ocidente, um modelo científico e racional (KALLARANGATT, 2012, p. 139-154). Como apostólica, a Igreja Siro-Malabar se conecta à universalidade (catolicidade) da Igreja porque toda a cristandade se originou dos apóstolos, que deixaram a herança da indivisibilidade da igreja universalmente cristã na fé em comum que professavam. Essa herança permite dizer que a Índia é um país que possui uma teologia e uma tradição apostólicas por excelência. As filigranas apostólicas de São Tomé podem ser vistas na comunidade que, pela tradição, esse apóstolo originou, e os traços evangélicos que São Tomé propagou, e que delinearão a comunidade tomesina na Índia, podem ser encontrados na música *Rambban Pattu* e nos textos de *Atos de Tomé*, *Margham Kali Pattu*, *Veeradian Pattu*, *Panham Pattu*, dentre outros, que são utilizados nas celebrações comunitárias. Trata-se de uma tradição apostólica similarmente compartilhada por ícones da igreja como São Gregório Nazianzeno, Santo Ambrósio, São Jerônimo, etc. (KALLARANGATT, 2012, p. 138-140).

Assim como a “via paulina” é utilizada, com maior ou menor ênfase, por muitas denominações cristãs, a “via tomesina” também é utilizada, com maior ou menor devoção, por outras igrejas do Oriente, com maior ou menor grau de referência. Além dos Cristãos de São Tomé, na Índia, três outras Igrejas do Oriente compartilham a tradição apostólica tomesina, a saber:

As três outras são a de Edessa, a igreja Caldaica (da Mesopotâmia ou Iraque), com Selêucia-Ctesifonte como seu centro [nos arredores da atual Bagdá], e a igreja Persa (da Pérsia propriamente dita ou do Irã). Todas essas quatro igrejas são tomitas [ou tomesinas] no sentido de que olhavam para São Tomé como seu apóstolo direto ou indireto. A Igreja de Edessa acredita que o discípulo de São Tomé, Addai, é o fundador de sua Igreja. A Igreja de Selêucia-Ctesifonte está ligada a São Tomé por meio de Mari, o discípulo de Addai, e a da Pérsia a São Tomé em pessoa¹³¹. (KALLARANGATT, 2012, p. 141)

Todas essas igrejas tomesinas orientais utilizavam, e ainda utilizam solenemente, o idioma siríaco em suas liturgias – língua que, segundo a tradição, foi utilizado por São Tomé ao divulgar o evangelho. Como judeu, o apóstolo Tomé teria visitado colônias judaicas na Índia, mais especificamente no Malabar, onde, conforme tradicionalmente se diz, São Tomé fundou Igrejas cristãs. Uma importante tradição judaica que teria sido implementada por Tomé, os serviços que a sinagoga prestava à sua comunidade, a *synaxis*, deu origem ao sínodo que rege a Igreja Siro-Malabar desde o primeiro século, como se acredita. Ao mesmo tempo em que

¹³¹ “The three others are the Edessan, the Chaldean (of Mesopotamia or Iraq), with Seleucia Ctesiphon as its center, and the Persian (of Persia proper or Iran). All these four Churches are Thomite in the sense that they looked to St Thomas as to their direct or indirect apostle.²¹ The Church of Edessa believes that the disciple of St Thomas, Addai is the founder of their Church. The Church of Seleucia Ctesiphon is connected with St Thomas through Mari, the disciple of Addai, and that of Persia through St Thomas himself.”

mantiveram a liturgia siríaca oriental, os malabares se vangloriam de sua tradição apostólica adaptando seu modo de vida hindu ao cristianismo e enriquecendo essa liturgia, assim como mantiveram a tradição de possuírem um arqui-diácono local como líder religioso, que em malaiala é chamado de *Jathikku Karthavvian*, que quer dizer “chefe da comunidade”, uma categoria de liderança espiritual, em relação à comunidade, cuja atuação se dava ao lado do arcebispo, em relação à administração da Igreja.

A influência da comunidade junto ao arqui-diácono está relacionada ao fato de, já desde os primeiros tempos, haver uma teologia leiga na comunidade malabar, uma laicologia, posto que os leigos participavam (e ainda participam) ativamente nos assuntos que envolviam a própria administração de sua Igreja, ou seja, desde os primeiros tempos a comunidade não estava subordinada formalmente à Igreja de maneira absoluta. As assembleias paroquiais, chamadas de *Yogams* (ou *Palliyogams*), composta de leigos mas também de sacerdotes, eram responsáveis por muitos bens da Igreja e tinham poder para excomungar ou reintegrar membros de sua comunidade. A assembleia geral das comunidades era chamada de *Pothuyogam*, e tratava de assuntos sociais, políticos e religiosos de interesse da comunidade cristã indiana em geral, no Malabar. Essa estrutura, e essa forma de organização, são reflexos do pensamento de que a responsabilidade em ser genuinamente cristão recai tanto sobre o leigo quanto sobre o clérigo, e da noção compartilhada entre os cristãos indianos de não fazer distinção entre o âmbito temporal e o âmbito espiritual. A autoridade no meio cristão siro-malabar, desta feita, estava intimamente ligada, originalmente, ao serviço prestado à comunidade (KALLARANGATT, 2012, p. 142-147).

Todas as descrições feitas, até aqui, sobre os Cristãos de São Tomé, sobre a origem siríaca em comum das igrejas tomesinas e sobre aspectos específicos da Igreja Católica Siro-Malabar, talvez passem uma ideia de um cristianismo fechado para o mundo cristão exterior, centrado em si. Não é isso o que ocorre. A essência apostólica Siro-Malabar liga os siro-malabares à Roma de São Pedro e de São Paulo. A força da Igreja Católica Siro-Malabar, como igreja autenticamente apostólica (além de ser formalmente uma igreja *sui iuris*), lhe dá solidez o bastante para interagir ecumenicamente com outras igrejas, com base em sua própria tradição e em seus sólidos costumes. Devido a essas bases consideradas inabaláveis, a Igreja Católica Siro-Malabar apresenta-se como ecumênica por natureza, por assim dizer.

Em se tratando de ecumenismo, a Igreja Católica Siro-Malabar possui fortes ligações históricas e litúrgicas com a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara e com a Igreja Cristã Síria Jacobita: as três utilizam o rito siríaco oriental e são tidas por não calcedonianas. A outra igreja dos Cristãos de São Tomé, a qual utiliza o rito siríaco oriental, é a Igreja Síria Caldeia (igreja

“Chaldeana”), uma Igreja não efesina, em referência ao Concílio de Éfeso, que está em comunhão com a Igreja Assíria do Oriente.

Não obstante a comunhão com o catolicismo, a Igreja Católica Siro-Malabar possui um status de *sui iuris*, que literalmente quer dizer que esta igreja possui “jurisdição própria” (tema que será aprofundado no próximo capítulo). Uma identidade própria, entretanto, não significa isolamento. Pelo contrário, a diversidade nessa Igreja é salientada como herança vinda de Israel, um povo que teve que lidar com diferenças tribais embora sempre unido na adoração do Deus único. Além disso, os doze apóstolos se transformaram em “arautos e heróis” da unidade na diversidade, na perspectiva siro-malabar.

Em tempos mais recentes, o Concílio Vaticano II se esforçou para promover uma união eclesiológica e um diálogo intereclesial, porém os documentos que resultaram desse Concílio deram margem a duas leituras relacionadas a dois “mundos diferentes”, duas eclesiologias: “Uma é a eclesiologia ocidental, jurídica e universalista, que começa com a Igreja Universal [Católica] e considera as outras Igrejas como partes da única Igreja de Deus. A outra é a eclesiologia emergente da Igreja Universal como Comunhão das Igrejas¹³⁴” (VELLANICKAL, 2012, p. 34-35).

A partir da leitura dos textos do Concílio Vaticano II, é perceptível notar “Jesus em dois mundos diferentes”. Não Jesus em pessoa, obviamente, mas nas tradições de dois cristianismos, distantes entre si, nos quais a Igreja é percebida ora como “una com suas partes”, ora como universal devido às suas origens apostólicas. São mundos diferentes na visão e na concepção da Igreja Cristã. Para o Oriente, a Igreja sempre foi una, presente, diversa e unida em Cristo, justamente porque são os diferentes que se unem. Por outro lado, o que ocorreu com o catolicismo ocidental foi consequência de suas condições derivadas, de um cristianismo “separado”, que teve sucesso e se expandiu, ganhando o mundo todo, em sua tendência de ser um catolicismo do tipo unificante utilizando, em grande medida, a via universalista paulina.

Esse conflito de visões pode ser percebido no documento *Lumen Gentium*, emitido pelo Concílio Vaticano II. São duas visões de universalidade encontradas nesse texto católico, vistas a partir de duas perspectivas diferentes: uma universalidade que afirma as diferenças, e uma universalidade que pretende abarcar o todo como a extensão de uma delas. A primeira visão se coaduna ao pensamento da Igreja Siro-Malabar, e a segunda com a Igreja Católica Romana.

¹³⁴ “One is the Western, juridical, universalistic ecclesiology which starts with the Universal Church, and considers the other Churches as parts of the one Church of God. The other is the emerging ecclesiology of the Universal Church as Communion of the Churches.”

Diferenças não são novidade no cristianismo. Desde o Novo Testamento, é possível reconhecer eclesiologias diferentes, ênfases e abordagens teológicas diferentes. As chamadas Epístolas Pastorais, por exemplo, se preocupam com o patrimônio apostólico, enquanto o modo de Lucas Evangelista perceber a Igreja como assembleia de cristãos se preocupa com a continuidade da Igreja (primordialmente com Paulo de Tarso). Outras epístolas paulinas apresentam uma visão idealista da Igreja, enquanto a eclesiologia atribuída a São João, de maneira complementar, valoriza o discipulado e a unidade (VELLANICKAL, 2012, p. 36).

Quando o Ocidente, principalmente, se predispôs a seguir uma “via paulino-joanina” voltada para o exterior (do ser humano e do contexto local), isso ocorreu em torno da continuidade do cristianismo em um “corpo místico”, na linguagem de Paulo de Tarso, enquanto o Oriente em grande parte entendeu que o “corpo de origem apostólica”, naturalmente diverso, formava a Igreja. Em especial, a Igreja Siro-Malabar incorporou o “Caminho de São Tomé” tendo o Cristo como imanente a esse caminho, e não como resultado final ou como consequência pós-escatológica.

Na perspectiva oriental, “a diversidade das Igrejas deve-se às correntes paralelas de uma mesma Tradição, assumindo diferentes formas concretas: querigmática, catequética e litúrgica¹³⁶” (VELLANICKAL, 2012, p. 36). Em outras palavras, o Oriente sempre foi “místico” com Jesus a partir de uma relação concreta, presente, enquanto o Ocidente necessitava estabelecer esse “corpo místico” idealista para aproximar-se do Cristo ou, em termos joaninos, falar aos cristãos que eles sempre estiveram imersos em Jesus, bastando aceitar essa fé. Ao mesmo tempo, quando observamos o modo como a Igreja Católica Siro-Malabar lida com a teologia, com a liturgia e com a espiritualidade, percebemos que nela não prevalece um “cristianismo ideal”, mas um “cristianismo vivencial”.

O católico siro-malabar vive sua catolicidade no cotidiano, como sendo uma propriedade de ser cristão. Uma propriedade demonstrada na família, na paróquia, na Igreja, na transformação do mundo aqui e agora, no ato de levar o mundo consigo através da vida litúrgica diária, uma vida que precisa ser vivenciada no mundo, e não por meio de teologias especulativas. A humanidade, na concepção dos católicos tomesinos siro-malabares, não está dividida entre aqueles que pertencem à Igreja e aqueles que não pertencem a ela, pois a catolicidade está em todos. Diferentemente de ser uma regra, essa vivência está baseada na interação entre liturgia, doutrina e prática, de maneira que as interpenetrações desses aspectos na vida corriqueira constroem uma catolicidade ampla, não apenas em termos ecumênicos, mas

¹³⁶ “The diversity of Churches is due to the parallel streams of the same Tradition, taking different concrete forms of traditions: kerygmatic, catechetical and liturgical.”

também em relação às pessoas de convívio no dia-a-dia: “A teologia [da Igreja Católica Siro-Malabar] pode ser encontrada dentro de uma comunidade de adoração e oração muito mais do que na Academia¹³⁷” (PUTHUKULANGARA, 2012 p. 53).

Em sua religião vivencial, na qual a teologia siro-malabar atua inserida na cultura religiosa hindu, adoração e oração se conjugam à comunidade, à pessoalidade e ao cotidiano. A adoração no fato de honrar a Cristo e sua mensagem, e a oração como prática diária cristã de ação e gratidão no Caminho de São Tomé, o típico caminho dos cristãos indianos siro-malabares. O modo no qual ocorre essa profundidade de adoração e oração, assim como a identificação com o outro e com o cosmos, pode ser compreendido pela colocação de Faustino Teixeira: “A grande pista está no mistério do *advaita*, presente no recinto mais íntimo seja do Hinduísmo, seja do Cristianismo. É na dimensão de profundidade que essas duas tradições podem encontrar a ‘não-dualidade’ que as preside. (TEIXEIRA, 2012, *apud* GRASSI, 2019).

Encerramos, assim, o segundo capítulo, no qual percorremos as veredas teológicas da Igreja Católica Siro-Malabar. No próximo capítulo, veremos os institutos litúrgicos dessa Igreja, os quais foram fortemente influenciados pelo apostolado cristão e pela aura litúrgica em torno de São Tomé.

¹³⁷ “The Theology might be located within a worshipping and praying community rather than the academy.”

3 A Igreja Católica Siro-Malabar e suas veredas litúrgicas

Este terceiro capítulo tratará das veredas litúrgicas da Igreja Católica Siro-malabar, inicialmente abordando as anáforas usadas em sua liturgia e as bases eucarísticas do Ocidente e do Oriente, na seção 3.1. Em seguida, na seção 3.2, serão analisados os aspectos mais importantes da celebração sagrada e solene da eucaristia siro-malabar, chamada de *Qurbana* (ou “Kurbana”). Na seção 3.3, veremos os principais pontos da chamada “atinização da Igreja Siro-Malabar e sua condição atual dentro da esfera do catolicismo *sui iuris*. Fechando esse terceiro capítulo, na seção 3.4 é realizado um estudo das características litúrgicas siro-malabares e de sua vivencialidade litúrgica cotidiana.

As anáforas que tocam (ou invocam) a proximidade do Espírito Santo, a *Qurbana* e suas características e a vivencialidade litúrgica cotidiana dos siro-malabares encontram uma síntese na expressão vivencialidade litúrgica, cujos elementos estão presentes neste capítulo.

3.1 O Rito Siro-Malabar: a *Anáfora de Addai e Mari* e suas implicações

O rito característico da Igreja Siro-Malabar, ou simplesmente rito siro-malabar, é o pilar central da construção teológica dessa Igreja. Segundo a tradição, foi praticado por Mar Addai (Thaddeus de Edessa), que teria sido seguidor direto de São Tomé, e por seu sucessor Mar Mari (ou Mares). Ambos teriam vivido entre o séc. I e o séc. II, sendo que Addai teria sido um dos “setenta” seguidores de Cristo.

A *Anáfora de Addai e Mari* estabelece o rito celebrativo, ou seja, elenca os significados mais importantes de uma liturgia construída em torno dessa anáfora, que é uma das mais antigas dentre as liturgias cristãs, sendo praticada atualmente pela Igreja Siro-Malabar. Nessa anáfora está contido um dos tesouros do cristianismo do Oriente, no sentido de apresentar um retrato da fé dos primeiros cristãos, com os conceitos que eles prezavam na sua teologia inicial.

Segundo Mattathil (2012, p. 81): “A liturgia é a fonte da teologia (*locus theologicus*). É neste sentido que a *Anáfora de Addai e Mari*, a mais antiga oração eucarística, pode ser considerada como um dos *Depositum Fidei* do cristianismo siríaco primitivo¹³⁹”. Ainda conforme o mesmo autor, a construção de anáforas posteriormente utilizadas por igrejas gregas e latinas teve como inspiração a *Anáfora de Addai e Mari* que, por sua vez, foi inspirada no

¹³⁹ “Liturgy is hence the source of theology (*locus theologicus*). It is in this regard that the Anaphora of Addai and Mari, the earliest Eucharistic prayer, may be considered as one of the *Depositum Fidei* of the early Syriac Christianity.”

livro *Atos de Tomé*: “As epicleses encontradas nos *Atos de Tomé* e na *Anáfora de Addai e Mari* são notáveis, pois contêm alguns dos elementos ‘arcaicos’ de uma anáfora desenvolvida e estruturada posteriormente nas tradições greco-latinas¹⁴⁰” (MATTATHIL, 2012, p. 82).

Embora o rito siro-malabar pertença à família dos ritos orientais, a tradição cristã acredita que a liturgia oriental se inicia com o apóstolo São Tiago, visto pela tradição como irmão (ou primo-irmão) de Jesus. Tiago também é chamado de Tiago Menor, filho de Alfeu, ou “Tiago, O Justo”, como está no *Evangelho de Tomé* (Dito 12) e em Flávio Josefo, na sua obra *Antiguidades Judaicas*. A ele se atribui a autoria da *Epístola de Tiago*, do Novo Testamento, o mesmo que teria sido o árbitro no chamado “incidente de Antioquia”, ou “controvérsia da circuncisão”, onde ele deliberou que os cristãos gentios não precisavam ser circuncidados, dando ganho de causa a Paulo de Tarso (At 15, 13-21). Tiago também estaria associado ao *Evangelho dos Hebreus*, ao livro *Apócrifo de Tiago*, ao (*Primeiro*) *Apocalipse de Tiago*, ao *Proto-Evangelho de Tiago* (também conhecido por *Natividade de Maria*), e ao livro *A História de José Carpinteiro*, sendo que, neste último, Tiago é filho de José com sua primeira esposa e, portanto, irmão de Jesus por parte de pai.

As primeiras anáforas, em geral, estão associadas aos apóstolos. As “palavras dominicais” (ou “palavras introdutórias”) aparecem nos textos de Mateus, Marcos, Lucas (embora este não tenha sido apóstolo direto de Jesus), de Paulo e no *Diatessarão*, uma compilação dos evangelhos feita no séc II. A anáfora de São Tiago, por exemplo, combina muitas palavras oriundas dos evangelhos.

Em 1945, em Nag Hammadi, foi encontrado o (*Primeiro*) *Apocalipse de Tiago*, no qual se encontra a descrição de uma conversa na qual Tiago faz uma referência a Addai: “Você deve ocultar ‘estas coisas’ (...). Mas você deve revelá-las a Addai. (...) Mas deixe Addai submeter essas coisas ao coração. No décimo ano, deixe Addai sentar e escrevê-las¹⁴²” (SCHOEDEL, 1979, p. 105). É bem possível, portanto, que as tradições de Tiago e Tomé estivessem mais próximas, no sentido de contato pessoal e de afinidade litúrgica, do que as tradições de Tiago e Paulo, por exemplo, conforme sugere o texto dessa obra.

De qualquer forma, a *Anáfora de Tiago* inspirou muitas das anáforas siríacas, e Addai pertence à tradição siríaca. Melhor dizendo, Addai pertence a uma tradição judaico-cristã, tanto

¹⁴⁰ “The epicleses found in the Acts of Thomas and in the Anaphora of Addai and Mari are noteworthy, because they contain some of the “archaic” elements of an anaphora developed and structured later in the Greco-Latin traditions.”

¹⁴² “You are to hide ‘these things’ within you, and you are to keep silence. But you are to reveal them to Addai. (...) But let Addai take these things to heart. In the tenth year let Addai sit and write them down.”

quanto Tomé e Tiago, sendo que este último teria sido responsável por fazer a ponte ritualística do judaísmo para o cristianismo, conforme a tradição.

A *Anáfora de Addai e Mari* é uma anáfora judaico-cristã reconhecidamente em perfeita ortodoxia, na sua forma original (GIRAUDO, 2013, p. 6). Embora tenha sofrido alguns questionamentos no decorrer da história, o que nunca se criticou foi o fato dela ter sido “elaborada e usada com a clara intenção de celebrar a Eucaristia e em plena continuidade com a Última Ceia e (...) sua validade nunca foi oficialmente contestada, nem na Cristandade Oriental nem na Cristandade Ocidental¹⁴³” (L’OSSERVATORE ROMANO, 2001, p. 7-8, *apud* GIRAUDO, 2013, p. 54; 58). Sua provável origem é a cidade de Edessa, por volta do segundo século, e estava textualmente formatada (ou redigida) no séc. III.

O principal alvo da crítica ocidental que recaiu sobre a *Anáfora de Addai e Mari*, em sua versão original, foi a ausência das “palavras dominicais”, as “palavras do Senhor”, ou seja, as palavras ditas de própria voz por Jesus. A crítica se baseava, principalmente, em uma possível incompletude formal de não possuir as palavras que Cristo teria pronunciado na Santa Ceia, referindo-se a si mesmo como corpo e sangue a serem sacrificados (ou ofertados), ou eucaristia.

Eucaristia, em grego, quer dizer “agradecimento”, “gratidão”, embora por vezes essa palavra seja traduzida por “reconhecimento” ou “ação de graças”. No contexto cristão, remete ao ato de Jesus quando dá graças pelo alimento ofertado à mesa. Para os siro-malabares esse evento solene possui o nome de *Qurbana*, que em aramaico significa “oferta”, “oblação” ou “sacrifício” (assim como “Qorban” era o sacrifício feito no Templo de Jerusalém, pelos judeus). Tais palavras são, por isso, chamadas de “palavras eucarísticas” ou “palavras de instituição” do Cristo.

Em referência à *Anáfora de Addai e Mari*, segundo alguns estudiosos, essas palavras ou estão parcialmente omitidas, a depender da versão, ou estão implícitas, tacitamente, no contexto dessa anáfora. A crítica que se fazia centrava-se na questão puramente textual, cuja ausência da pronúncia dessas palavras explicitamente significaria ausência de sentido. O Ocidente, mais afeito à objetividade explícita do que à aura contextual de um rito, protagonizava as contestações. Em tempo, o contexto sempre emite o momento concreto, vivencial, da natureza no qual está inserido, exalando o teor subjetivo (mas, apenas, para quem o vive e/ou o compreende), ao contrário do símbolo (nos termos ocidentais) que exige reconhecimento

¹⁴³ “It was composed and used with the clear intention of celebrating the Eucharistic in full continuity with the Last Supper and (...) its validity was never officialy contested, neither in the Christian East nor in the Christian West.”

coletivo e prescinde de significância contextual: apenas lhe é imprescindível a aceitação objetiva. O entendimento distante, por sua vez, enxerga apenas o símbolo ou o que é reconhecido como símbolo de maneira universal, normalmente em termos explícitos e com palavras inteligíveis universalmente. Algo semelhante diz Panikkar:

O concreto pode ser um símbolo, o universal não. O concreto integra a subjetividade, o universal almeja a objetividade. Um ‘conceito’ pode ser universal, ainda que apenas dentro do seio cultural que o ‘concebeu’; um símbolo o é apenas para quem o descubra como símbolo. (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 106)

Nas últimas décadas, alguns pesquisadores começaram a contestar o monopólio da linha ocidental do pensamento cristão, que por séculos foi dominante na esteira da Igreja Romana. Na perspectiva de Sebastian P. Brock, por exemplo, “para fazer um contrapeso à abordagem analítica e atomisante do Ocidente Latino (...) a abordagem muito mais holística, característica do Oriente Siríaco, também precisa ser levada em consideração¹⁴⁴” (BROCK, 2013, p. 78). Ainda assim, esses dois “mundos” são tomados como peso e contrapeso que devem ser equacionados para que haja certa harmonia entre ambos, por parte de algumas perspectivas teológicas. Como vimos, todavia, a existência ontológica de cada “mundo”, de maneira isolada um do outro, não faz sentido.

O simbolismo do equilíbrio talvez não seja o melhor para ser utilizado nesse caso, como se fosse um jogo de forças em que deve ocorrer uma igualdade entre esses dois cristianismos para que ambos os lados ganhem. De outra forma, também se deve evitar abordagens no sentido de classificar os contextos ocidental e oriental para avaliar qual deles é definitivamente o mais adequado, qual deles se apresenta mais pragmático ou qual se manteve absolutamente original. O que há são tendências, manutenções e adaptações, pontos de mais diversidade e pontos de mais originalidade, e todos esses elementos e aspectos devem ser considerados em cada contexto, pois o Cristo foi sendo recontextualizado com o passar do tempo e de acordo com os lugares em que era recebido. Cristo foi recontextualizado, inclusive, no Oriente Médio, assim como foi recontextualizado na Índia de maneira diferente como foi recontextualizado na Europa.

No contexto oriental em que foi elaborada a *Anáfora de Addai e Mari*, a celebração do evento santo da eucaristia já carregava, em si, um poder transformativo, enquanto no contexto ocidental, distante geográfica e culturalmente do local de origem da Santa Ceia (mas principalmente distante dos hábitos contextuais que naturalmente remeteriam à mesma situação vivida por Jesus e seus discípulos), a palavra falada e explícita, formulada “corretamente”,

¹⁴⁴ "In particular, in order to counterbalance the analytical and atomising approach of the Latin West (...) the much more holistic approach, characteristic of the Siriac Orient, needs also to be taken into account".

ganhou mais força, mais peso em importância. Não para balancear o rito, dando-lhe mais carga teológica em relação ao Oriente, mas para equilibrar sua própria condição, na qual alguns elementos são impossíveis de serem vivenciados longe do Oriente – em um contexto outro, derivado, distanciado, necessitando da objetividade para dar concretude para além da proximidade pessoal.

Em decorrência disso, o sacerdote formalmente instituído, no Ocidente, ganha importância formal maior como intermediário do divino. De acordo com Taft, está clara a predominância da “teoria latina *in persona Christi*, tão central para o papel eucarístico das Palavras da Instituição no Ocidente, onde o padre ‘atua *in persona Christi*’ na celebração da eucaristia¹⁴⁶” (TAFT, 2013, p. 323). Para esse autor, no entanto, houve uma falha de visão por parte de alguns teólogos católicos: a de ver a teoria do Cristo “em pessoa” como “a” teologia eucarística, e não como “uma” teologia eucarística, ainda mais porque estava religiosamente “limitada a um contexto cultural”, o contexto romano, e pelo fato de que essa teologia não predominou entre os latinos antes do séc. XII (TAFT, 2013, p. 324) – ou seja, apenas no décimo segundo século da Era Cristã, a ideia teológica de que o sacerdote católico age “na pessoa do Cristo” se tornou consolidada. O Grande Cisma de 1054 d.C., aparentemente, é o grande marco de uma ruptura cujas intensidades, antecedências e consequências podem ter sido subestimadas.

Devido a essas diferenciações, há enfoques que atuam de maneiras diferentes na teologia da consagração observada pelos cristãos ocidentais em relação aos cristãos orientais. No Ocidente, o enfoque se concentra no domínio da “forma”, ou seja, como deve ocorrer formalmente o ato de consagração do corpo e do sangue de Cristo. A chamada “fórmula consagratória”, no cristianismo de base ocidental, ocorre por via de um texto, cuja origem é um roteiro de fórmulas surgido na Idade Média ocidental a partir da obra *De sacramentis*, de Santo Ambrósio. Em comparação com o contexto em que surgiu a anáfora dos seguidores de Tomé no mundo siríaco, esse método ocidental de elaboração do texto litúrgico se mostra mais linear e preocupado para que não haja erros na sequência das falas, onde a sequência correta explícita adquire mais importância do que os gestos silenciosos. Em comparação com a construção da *Anáfora de Addai e Mari* não explícita a fala de Jesus durante a Última Ceia, mas nessa anáfora está presente a “forma” da cena eucarística (MAZZA, 2013, p. 335) contendo o quadro contextual que, muitas vezes, dispensa a pronúncia, e isso é suficiente.

¹⁴⁶ “Furthermore, I might have said more about the Latin *in persona Christi* theory so central to the role of the eucharistic Words of Institution in the West, where the priest ‘acting in persona Christi’ in the celebration of the eucharist has dominated Latin Catholic eucharistic theology since 12th century.”

Desde o séc. II a *Anáfora de Addai e Mari* é utilizada, em sua forma original, sem as palavras de consagração “na primeira pessoa e em discurso direto” (TAFT, 2013, p. 317). Esse aspecto deve ser destacado, pois está no cerne da questão mais polêmica dessa anáfora, que está centrada na seguinte indagação: tais palavras são, realmente, necessárias para a consagração? Essa questão permaneceu em discussão até o início do séc. XXI.

Em novembro de 1994, o Papa João Paulo II e o Catholicos-Patriarca da Igreja Assíria do Oriente, Mar Dinkha IV, assinaram uma declaração cristológica de entendimento em relação às anáforas, e em 26 de outubro de 2001 o Vaticano aprovou um documento autorizando tanto os cristãos das Igrejas do Oriente Siríaco, das tradições Assírias e Caldeias, quanto os cristãos católicos romanos, a receberem e oferecerem a comunhão (e outros serviços litúrgicos) uns aos outros, reconhecendo a validade da anáfora siríaca oriental de Addai e Mari. O lado católico manteve a teologia eucarística da *in persona Christi* em posição privilegiada, mas houve o reconhecimento, por parte da Igreja de Roma, de que a *Anáfora de Addai e Mari* é um símbolo da mais antiga tradição cristã, e, por isso, não poderia ser desprezada (TAFT, 2013, p. 317-318).

Hoje, a Igreja Católica Siro-Malabar utiliza a *Anáfora de Addai e Mari*, mas com a inclusão da “Narrativa da Instituição” (as palavras “Este é meu sangue”; “Este é o meu corpo”). Esse é um dos motivos dessa Igreja ser chamada de latinizada, por ter incorporado disposições tipicamente católicas romanas em seu contexto siro-malabar. De forma alguma, porém, essa latinização se enquadra no tipo “miscigenação” ou pode ser relacionada a um tipo de “complementação”, mas como um diálogo com a alteridade, em “ser com o outro” (no caso, com o cristianismo romano). Observa-se que Grassi vai nessa direção, acerca da definição de alteridade de Panikkar, citando Prieto e Rueda, ao elencar “‘o outro’, enquanto *alius*, ou seja, ‘alguém estranho’, ‘um entre tantos’; *aliud*, ‘o outro’ como objeto, como ‘coisa’; e *alter*, que seria ‘o outro como parte de mim’ ou como um ‘outro si-mesmo’ (GRASSI, 2019, p. 160), é possível perceber que o “outro” romano que mais se encaixa no caso da Igreja Siro-Malabar é o “outro si mesmo”, o *alter* como reflexo de si, nos termos de uma natureza comum.

A Igreja Siro-Malabar herdou a *Anáfora de Addai e Mari*, e, apesar de alguns elementos serem a ela acrescentados, isso não a modificou. As inserções, que podem ser ditas de origem latina, não “latinizam” essa anáfora pois não a transformam em outra coisa. Tais palavras em acréscimo não servem de instrumento para adaptar essa anáfora a uma nova funcionalidade, nem servem de validação para que a anáfora tomesina seja utilizada. Apenas registram a necessidade latina de explicitação cerimonial. Em muitos outros aspectos, a Igreja Católica Siro-Malabar está mais próxima das igrejas orientais do que da Igreja de Roma, não obstante

um olhar “de fora” identificar visualmente, nas celebrações siro-malabares, elementos claramente latinos.

As vestimentas sacerdotais dos padres siro-malabares, por exemplo, são latinas, e essa prática não tem razões para mudar. Apenas algumas composições sacramentais são latinas. O que traz uma certa desnecessidade, contudo, é a disposição litúrgica latina de insistir em usar palavras explícitas. Na vivência cotidiana do Cristo por parte da comunidade siro-malabar, Cristo não precisaria falar certas coisas através do sacerdote. O sacerdote é, na visão siro-malabar, mais um condutor da celebração do que um personificador do Cristo.

Ainda paira, em maior ou menor grau, o desafio de como lidar com tradições litúrgicas distintas que se colocam em comunhão, mas a solução parece ter sido encontrada na própria disposição da Igreja Romana ao aceitar a ancestralidade siríaca e a validade da anáfora oriental com teor tomesino. Uma anáfora que sugere proximidade do significado primeiro do Cristo Eucarístico, originada no princípio do cristianismo e entre os discípulos próximos que deram continuidade a esse sentido.

De acordo com Robert F. Taft, que foi consultor para o Vaticano na questão da *Anáfora de Addai e Mari*, é possível reconhecer e classificar uma liturgia pelo que sua anáfora diz. Se uma anáfora reflete a vida litúrgica de sua Igreja, trata-se de uma *teologia prima* – uma linguagem “tipológica, metafórica, mais evocadora da Bíblia e de orações do que letiva e propositiva; mais patrística do que escolástica; mais impressionista do que sistemática; mais sugestiva do que probatória; ou seja, simbólica e evocativa, não filosófica e ontológica” (TAFT, 2013, p. 329). Em outras palavras, uma teologia de “primeiro nível” no sentido de proximidade com a fonte original. De outra feita, uma *theologia secunda* aparece em uma anáfora construída após o uso do questionamento, do pensamento especulativo que gera implicações teóricas, que é fruto da sistematização e de proposições dogmáticas, ou seja, esse tipo de anáfora analítica se relaciona a uma teologia de “segundo nível” (TAFT, 2013, p. 329).

Sendo a Bíblia a coleção de textos formalmente selecionados, de modo padronizado, para servirem de parâmetros para a prática religiosa cristã, é de se esperar que as origens anafóricas, ou pelo menos seus principais componentes, estejam nela contidos. Se formos observar os elementos anafóricos contidos no Novo Testamento, especificamente as “palavras de instituição” (“Isto é o meu corpo/sangue”) aparecem nos seguintes textos:

- ✓ Mt 26,26-29
- ✓ Mc 14,22-25
- ✓ Lc 22,14-20
- ✓ 1Cor 10,16-18;30-33;11,23-32

Há, contudo, uma peculiaridade a ser dita sobre esses versículos: a instrução para rememorar o momento da Última Ceia como orientação normativa, isto é, como uma ordem para lembrar aquele acontecimento, aparece apenas nos textos de tradição paulina. Tal como em Lc 22,19, temos “Fazei isto em minha memória”, e, em 1Cor 11,23, lemos “fazei isto em memória de mim”.

Robert F. Taft salienta que os evangelhos sinóticos não possuem a instrução para essa repetição solene. Também não se encontra essa determinação explícita no *Evangelho de João*, mas Taft ressalva que, em João, essa instrução está embutida na eucaristia joanina, mais especificamente em Jo 6,51 conforme Jo 6,53-58 (TAFT, 2013, p. 323). Podemos identificar, então, que a “via paulino-joanina” percorrida pelo Ocidente ocorreu também (e talvez principalmente) pelo caminho litúrgico.

O papel de Paulo de Tarso na instituição da narrativa de Jesus em primeira pessoa foi crucial. Os cristãos de Corinto se dirigiam aos locais de reunião de suas comunidades para fazer refeições comuns (1Cor 11,20-22). Paulo de Tarso declara formalmente que Jesus tomou o pão, agradeceu, e disse “fazei isto em memória de mim”, e fez o mesmo com o vinho. O Jesus paulino também pegou o cálice e disse: “todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim”.

Paulo diz, sobre si mesmo, o seguinte em 1Cor 11,23: “Com efeito, eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti”. Com isso, ele salienta a linearidade (ou sequencialidade) na fé cristã, assim como, na mesma Primeira Carta aos Coríntios, institui uma lei sacramental e uma punição: “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha. Eis por que todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor” (1Cor 11,26-27).

Quando Paulo estabeleceu o caráter formal de que Jesus pegou o pão e o consagrou, depois pegou o vinho e o consagrou, comunicando que os cristãos das diversas Igrejas a quem ele se dirigia deveriam repetir esse gesto regularmente em memória de Cristo, ele “racionalizou” a Santa Ceia tornando mais enfática a sequência de consagrações mandatórias. O contexto celebrativo ficou em um “sub-plano” com o Cristo em memória, ou seja, em “representação presente”. Essa formulação tornou a eucaristia mais formal, nos termos de uma “fórmula”, cuja equação se fecha sob uma regra. Passa a ser um erro não anunciar a morte e a subsequente vinda do Senhor.

Na visão de Paulo, aparentemente havia a necessidade de impor aos cristãos um significado oficial à eucaristia por meio da autoridade de Jesus. A abordagem eucarística paulina veio a ser, assim, uma imposição legal, pois Paulo estabeleceu uma penalidade caso

esses passos não fossem seguidos. O cristianismo paulino precisava ser explícito nas celebrações eucarísticas. De maneira complementar, como já foi sugerido aqui, o *Evangelho de João* também insere punições a quem não crê, seguindo a linha dogmático-legalista paulina. Textos neotestamentários editados após os códices mais antigos (tais como o *Sinaiticus* e o *Vaticanus*) apareceram, em algum momento, com versículos inseridos que denotam a mesma linha legalista e punitiva, e também com versículos coerentificadores acrescentados, ou seja, que foram inseridos, aparentemente, para coerentizar os evangelhos sinóticos ao *Evangelho de João*. Com o estabelecimento da coerência textual interna do Novo Testamento em tempos posteriores aos escritos, e do uso de fórmulas, dentre outros fatores, a teologia cristã ocidental tornou-se “quasi-ciência”, com coerência interna própria – algo mais próximo de uma Lei, propriamente dita, e não a um Caminho pelo qual as pessoas podem errar. Os cristãos que pendiam para a “via paulina” separaram o caráter de serem errantes, ou melhor, missionários, do caráter de serem obedientes. A Lei cristã se aproxima de normas soberanas, e o cristão ocidental passa a se assemelhar a um vassalo fixo em seu lugar. Com o tempo, a objetividade e a predileção pelas regras, no Ocidente, se sobrepôs à subjetividade, de maneira mais preponderante no âmbito religioso que, por séculos, sobrepujou (ou dominou) o universo laico ocidental. Daí a referência a Rubem Alves fazer sentido: primeiro vem a realidade, depois o pensar. A realidade ocidental-romana, de uma religião derivada, com origem no Oriente e adaptada ao Ocidente, de maneira tão lógica no plano cotidiano quanto no religioso, controlando a matéria e a forma, permitiu que a própria lógica aristotélica, a partir do Renascimento, servisse de ferramenta para que outra dimensão do pensamento, separada do religioso, se sobressaísse, agora no âmbito puramente material e separado do divino, a ciência, independente da religião.

O texto do documento do Vaticano que reconhece como genuína a *Anáfora de Addai e Mari* para a consagração eucarística, *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East* (PCPCU, 2022), demonstra que o contexto celebrativo era preponderante nas celebrações do início do cristianismo, em relação à execução textual formal apresentada posteriormente, e esclarece que as palavras importantes para o efeito consagratório estão, sim, presentes nessa anáfora, mas não de maneira literal e linearmente ordenadas, de maneira racional. Diz o documento: “as palavras da Instituição Eucarística estão de fato presentes na *Anáfora de Addai e Mari*, não de forma narrativa coerente

e *ad litteram*, mas sim de forma eucológica dispersa, isto é, integrada em sucessivas orações¹⁴⁸” (JAMMO, 2013, p. 420).

De acordo com Paul Palath, a teologia eucarística ocidental foi, em determinado período, fortemente influenciada pela filosofia aristotélica acerca da matéria e da forma, dando pouca atenção à influência do Espírito Santo. A teologia escolástica valorizou as palavras de consagração, em detrimento da Narrativa da Instituição como um todo. Isso fez com que a ausência dessas palavras, em outras anáforas, fosse considerado até mesmo algo errôneo (PALATH, 2013, p. 184).

Um dos núcleos da liturgia tomesina (isto é, na tradição siríaca) é a invocação do Espírito Santo, a epiclese, na forma do verbo “vem”, um termo que aparece destacadamente na obra *Atos de Tomé*. Segundo Nogueira (2021, p. 15), visto que, nessa obra, “encontramos o uso de epítetos para a figura divina e o pedido para que o Espírito Santo participe da ação ritual”. Nesse mesmo livro, Tomé pede a presença da divindade em comunhão, e também associa a presença divina no combate do “nobre atleta”, adjetivo dado a Tomé assim como foi dado a Pedro e a Paulo, como já mencionado anteriormente. Abaixo, alguns trechos de *Atos de Tomé*:

O apóstolo (...) disse: “Jesus, que nos consideraste dignos de participar da Eucaristia do teu corpo e sangue, ousamos nos aproximar da tua Eucaristia e invocar o teu santo nome. Vem e tem comunhão conosco”.

O apóstolo, então, começou a dizer:

[“Vem, dom do Altíssimo];

Vem, perfeita compaixão; (...)

Vem, tu que conheces os mistérios do Escolhido;

Vem, tu que participas de todos os combates do nobre atleta; (...)

Vem, tu que revelas o oculto e manifestas o inefável, pomba sagrada, que dás à luz os gêmeos;

Vem, mãe oculta¹⁴⁹; (NOGUEIRA, 2021, p. 55-56)

Esse chamamento do Espírito Santo (epiclese) se conecta a dois momentos da *Anáfora de Addai e Mari*, nas seguintes palavras constantes da mesma: (i) “você veste nossa humanidade”; e (ii) “você elevou nossa mortalidade¹⁵⁰”. Esse tema se sobrepõe, embora com palavras diferentes, a passagens constantes do *Hino da Pérola* (uma parte integrante do livro *Atos de Tomé*). Essa forma distinta de invocação cristã, aparentemente, era realizada antes da “ação de graças” ou proclamação doxológica (oração final de glória) (SPINKS, 2013, p. 267-268).

¹⁴⁸ “The words of Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent narrative way and *ad litteram*, but rather in a dispersed eucological way, that is, integrated in successive prayers of thanksgiving, praise and intercession”.

¹⁴⁹ Na tradição hebraica, “Espírito Santo”, ou “Ruah”, é uma palavra do gênero feminino.

¹⁵⁰ “You put on our humanity”; “you raised up our mortality”.

A tradição siríaca oriental, por vezes chamada de tradição caldaica por aproximação ou para situar determinada Igreja, elenca a *Anáfora de Addai e Mari* como primeira *Qudaša* (anáfora, em siríaco). A segunda *Qudaša* é a de Teodoro de Mopsuéstia, e a terceira *Qudaša* é a *Anáfora de Nestório*. Essas anáforas se complementam, e são usadas em épocas distintas do ano litúrgico (como veremos na seção 3.2).

Thomas Mannoorampampil, na citação abaixo, aponta algumas características da *Anáfora de Nestório* e da *Anáfora de Teodoro*, em comparação com a *Anáfora de Addai e Mari*, apontando a estreiteza entre essas anáforas:

Na anáfora de Nestório, há a seguinte frase após a intercessão: “Nós, desta forma, ó Senhor, (...) que renova todas as criaturas. E possa, oh meu Senhor, a graça do Espírito Santo vir...”. [A expressão] “desta forma” não é uma conclusão da frase anterior, mas um mero enclítico, um vínculo vago com a frase anterior. Esta é uma alusão clara de que [a expressão] “e nós também” na *Anáfora de Addai e Mari* tem a mesma função que na anáfora de Nestório. (...) Embora o objeto da petição em Nestório não seja expresso, ele está implícito na invocação do Espírito Santo que o segue. Da mesma forma, o “e nós também” de Addai e Mari introduz a epiclese. Na anáfora de Teodoro, a oração: “Nós te imploramos” é a petição a qual dá início à epiclese a seguir. (...) O estreito paralelo entre “e nós também” e as orações que precedem a epiclese em Teodoro e Nestório evoca sua conclusão¹⁵¹. (MANNOORAMPAMPIL, 2012, p. 75-76)

Parece estar bem presente, portanto, o caráter implícito das invocações nessas orações anafóricas da Igreja Siro-Malabar, demonstrando que fatores explicitantes são dispensáveis em determinados contextos onde a proximidade com o âmbito espiritual está contida no evento das celebrações. Em especial na celebração solene da *Qurbana*.

A seguir, veremos com detalhes a *Qurbana*, como se estrutura essa celebração eucarística sagrada da Igreja Católica Siro-Malabar, que é equivalente à “Missa” dos dias santos dos católicos apostólicos romanos, e suas peculiaridades.

3.2 A *Qurbana*: a celebração eucarística solene dos cristãos tomesinos siro-malabares

Esta seção abordará os principais elementos contidos na *Qurbana* praticada pelos cristãos siro-malabares, tais como as partes em que se divide, suas simbologias, seus elementos

¹⁵¹ “In the anaphora of Nestorius, there is the following sentence after the intercession: “We, therefore, O Lord, (...) which renews all the creatures. And may, O my Lord, the grace of the Holy Spirit come...”. “Therefore” is not a conclusion of the previous sentence but a mere enclitic, a vague link with the preceding sentence. This is a clear allusion that ‘and we also’ in AM has the same function as in the anaphora of Nestorius. (...) Although the object of the petition in Nestorius is not expressed, it is implied in the invocation of the Holy Spirit which follows it. In the same way the ‘and we also’ of AM introduces the epiclesis. In the anaphora of Theodore, the prayer : “We beseech you” is the petition which introduced the following epiclesis. (...) The close parallel between “and we also” and the prayers preceding the epiclesis in Theodore and Nestorius evokes his conclusion.”

indispensáveis, a importância da luz, a vestimenta dos sacerdotes, o ciclo litúrgico, as distinções em relação à missa católica romana e os fatores espirituais e práticos dessa celebração na vida dos fiéis.

A principal referência para esta seção é o livro *Holy Qurbana: A Pictorial Journey*, do prelado siro-malabar Mar Joseph Perumthottam, doutor em História da Igreja pela Universidade Gregoriana de Roma e uma importante figura da Igreja Siro-Malabar. Os estudos de três outros membros da Igreja Católica Siro-Malabar, Paul Pallath, Joseph Alencherry e Sebastian Chalakkal, também foram utilizados para embasar esta seção.

De acordo com Chalakkal, a *Qurbana* se divide quanto aos seus elementos solenes: “Existem três formas de *Qurbana*: a forma mais solene (Raza), a forma solene, e a forma simples. (...) Na forma solene, podem ser acrescentados alguns elementos da Raza, dependendo da ocasião; de modo similar, a forma simples pode incluir elementos solenes da Raza¹⁵²” (CHALAKKAL, 2000, p. 22).

As celebrações diárias, nos dias “comuns”, são realizadas através da Liturgia das Horas, que poderiam render um capítulo próprio acerca de suas características: “Os cristãos de São Tomé são excepcionalmente abençoados com uma bela Liturgia das Horas” (KALLARANGATT, 2012, p. 149). Por conter mais elementos, por seu turno, a solene *Qurbana* oferece maior riqueza de informações acerca do conteúdo celebrativo dos siro-malabares.

As *Qurbanas* contemporâneas duram, normalmente, uma hora e meia, podendo superar as duas horas de celebração nos dias sagrados. Semelhantemente ao que ocorre na Igreja de Roma, a *Qurbana* não é celebrada na Sexta-Feira da Paixão (dia em que Jesus foi crucificado no Monte Calvário).

Quanto ao significado-raiz da palavra *Qurbana*, há diferentes interpretações. Segundo Joseph Alencherry, “a gênese do termo vai além do cinturão persa. K. Luke, (...) afirma que ‘rāzā nada mais é do que o *rahás* dos proto-arianos sob uma vestimenta estrangeira’. O sânscrito *rahás* significa solidão, segredo, escondido¹⁵³” (ALENCHERRY, 2017, p. 3).

Outra etimologia antiga, no entanto, sugere que “raza” é uma variante do sânscrito *rasa*, que se refere a sabor, essência, ao suco ou ao sumo de uma planta. A seiva endurecida da planta

¹⁵² “Ci sono tre forme del Qurbana: la forma solennissima (Raza), la forma solenne e la forma semplice. (...) Nella forma solenne possono essere aggiunti alcuni elementi del Raza, a seconda dell’occasione; in modo simile, la forma semplice può includere degli elementi della forma solenne e del Raza.”

¹⁵³ “The genesis of the term goes beyond the Persian belt. K. Luke basing on the linguistic and phonetic features shared by Indo-Aryan and Iranian languages states that ‘rāzā’ is nothing but Proto-Aryan *rahás* in an alien dress’. The Sanskrit *rahás* means solitude, secret, hidden.”

mirra, por exemplo, que teria sido ofertada por um dos magos do Oriente ao Jesus recém-nascido, representa esse significado em si, e também por suas propriedades incensórias devido ao seu perfume marcante e às suas propriedades curativas. Por extensão, “raza” também carrega o sentido de afeição e de caráter seminal (MONIER-WILLIAMS, 2019, p. 1899). Como curiosidade, a palavra indo-europeia “raza” (ou “rasa”) possivelmente trouxe para o Ocidente o sentido de “essência”, originando as palavras rosa (aroma), raiz (base, do latim *radix*), raça (origem essencial) e razão (fundamento).

Literalmente *rasa*, no idioma sânscrito, significa essência, mas, figurativamente, indica o estado mental, emocional ou temático relacionado à execução de uma certa atividade. A raiz sânscrita *ras* se refere a percepção, sensibilidade e estética. Esse sentido último, no campo estético, é visto na arte sânscrita sob uma noção que a filosofia também aborda ao falar de estética. Ao mesmo tempo, essa noção de ideia unida à disposição ativa remete a um senso religioso de conexão entre dimensões e de ligação entre a origem imaterial (mental) e a realização (prática) em conjunto (em conjunção) na vida, unindo as suas dimensões visíveis e não-visíveis: “Em suma, *Rasa*, sendo uma experiência estética tanto do criador quanto do público, ganha vida apenas quando a verdade se junta às emoções do coração e passa pela alquimia da imaginação¹⁵⁵ (SUNIL, 2005, p. 8). Para os siro-malabares, a *Qurbana* é indissociada do mistério divinal no sentido místico de aproximação com o divino pela ação consciente da dedicação pessoal.

A *Qurbana* celebrada nas igrejas siro-malabares se divide da seguinte forma, sinteticamente falando:

Ritos Introdutórios (*Enarxis*)

- hinos
- orações endereçadas
- salmodia: conjunto de salmos cantados (*Marmitha*)
- primeira incensação
- abertura do véu do santuário

Liturgia da Palavra (Leituras)

- Velho Testamento (*Qeryane*)
- Epístolas (*Engarta*)
- Hino de Aleluia (*Zummara*)
- segunda incensação
- procissão e Proclamação do Evangelho
- Homilia (*Malpanutha*)

Ritos de Preparação

- preparação para o ofertório
- prece de proclamação (*Karozutha*)

¹⁵⁵ “In sum, *Rasa*, being an aesthetic experience of both the creator and audience, comes alive only when truth join hands with the emotions of the heart and passes through the alchemy of imagination.”

- oração da imposição das mãos
- dispensa dos não-batizados, dos não-reconciliados (com alguma situação na vida) e dispensa daqueles que não receberam a *Qurbana*.
- preparação e apresentação das ofertas (pão na pátina e vinho no cálice)
- proclamação da fé: credo niceno-constantinopolitano

Anáfora (*Qudasha*)

- santificação, consagração, bênçãos (parte central da celebração), orações acompanhadas de inclinações (quatro ciclos de *g'hantas*¹⁵⁶, que iniciam com prece de súplicas e terminam com a prece de ação de graças)
- primeiro ciclo *G'hanta*: ocorre na ação de graças (*Qanona*)
- segundo ciclo *G'hanta*: ocorre durante a oração dialogal
- terceiro ciclo *G'hanta*: ocorre nas palavras de consagração
- quarto ciclo *G'hanta*: ocorre na epiclese

Rito de Reconciliação

Rito de Comunhão

Rito de Conclusão

Segundo a tradição, a primeira pessoa que celebrou a *Qurbana* foi o apóstolo São Tiago, tido como irmão de Jesus. O manuscrito *Primeiro Apocalipse de Tiago*, que, como visto, foi descoberto em Nag Hammadi no ano de 1945, o qual possivelmente relaciona Tiago a Addai (ou Mar Addai), estabelece uma provável ligação apostólica, judaica, discipular e litúrgica com a tradição tomesina. Tal cristianismo nascente, por vezes é compreendido como um cristianismo semítico: “[Percebe-se] a inclusão de Addai (36,15-24) na lista de figuras que transmitirão o ensinamento a pontos secretos de contato com a Síria e, por esse meio, possivelmente também a um modelo semítico de cristianismo¹⁵⁷” (SCHOEDEL; PARROTT, 1990, p. 260).

A *Qurbana* (ou *Kurbana*), como já indicado, é um evento religioso análogo à missa católica romana, porém suas origens estão no Oriente Médio e data do início do cristianismo. Trata-se de uma celebração que, muito provavelmente, foi replicada pelos primeiros discípulos chamados de cristãos em Antioquia, na Síria (At 11,26). Por isso, sua liturgia possui conceitos em siríaco, idioma que se espalhou por outras regiões, incluindo a Costa do Malabar, seja por meio de comerciantes ou pela difusão do cristianismo antioqueno-edesseno por parte de monges errantes.

Na Igreja Siro-Malabar, a palavra *Qurbana* mantém a pronúncia siríaca através de fonemas semelhantes quando utilizado no idioma malaiala (*Kurbāna*). A maioria dos termos litúrgicos usados na *Qurbana* também mantém sua forma e sua pronúncia como no siríaco.

¹⁵⁶ *G'hanta* significa, literalmente, inclinação. É o momento da celebração em que o celebrante (e por vezes também os fiéis) inclinam a cabeça e pronunciam palavras em baixo, porém compreensível, tom de voz.

¹⁵⁷ “The inclusion of Addai (36,15-24) in the list of figures who will hand on the teaching in secret points to contact with Syria and thereby possibly also to a Semitic form of Christianity”.

Qurbana, portanto, assim como na tradução do siríaco, é traduzida como sacrifício, no idioma malaiala falado correntemente pelos siro-malabares, e igualmente remete ao sacrifício pessoal no contato do cristão com o divino, um contato sacrificial que, em última instância, beneficia toda a humanidade.

As igrejas onde são celebradas a *Qurbana* na Índia, e em especial no estado de Kerala, se assemelham em alguns aspectos às igrejas ocidentais. Certos aspectos arquitetônicos, contudo, são tipicamente indianos. Em algumas delas, traços ocidentais no desenho dos edifícios também são encontrados, porém minoritariamente.

A Igreja Siro-Malabar entende que a liturgia e os “sinais litúrgicos” ocorrem reciprocamente, tal como o sorriso ocorre reciprocamente a uma situação de alegria. É através dos sinais litúrgicos (terrenos) que ocorre a participação na liturgia divina, de impossível acesso a não ser através desses sinais e símbolos (terrenos) que se coadunam à realização completa (terrena e divina) da *Qurbana*. Para os siro-malabares, os principais sinais e símbolos litúrgicos para a realização da *Qurbana* são: as palavras (incluindo orações e hinos), os rituais, os gestos, os objetos usados na liturgia (água, vinho, altar, vestimentas), as pessoas, a arte, o tempo (períodos e ciclos litúrgicos) e os lugares físicos sagrados (altar, capela-mor, nave da igreja, etc.) (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 27-29).

A religiosidade siro-malabar dá um valor importantíssimo à arte. No campo litúrgico, os elementos artísticos, que servem de ponte para o divino, abrangem quase tudo o que está em volta da celebração da *Qurbana*: “A arte litúrgica é uma expressão empírica dos Mistérios Divinos. Ela deve ser expressada de modo adequado: na construção da igreja, a Casa de Deus; nas vestimentas sagradas; na música, etc.¹⁵⁸” (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 29).

Arquitetonicamente falando, a quase a totalidade das igrejas siro-malabares estão orientadas na direção leste-oeste, com o altar localizado na região oriental do templo (Leste), no lado pelo qual o sol nasce. Essa disposição é o contrário do que historicamente ocorreu em relação ao padrão das igrejas católicas romanas, assim como é uma inversão de lados em relação ao Templo de Jerusalém, que continha o local mais sagrado, o Santo dos Santos, no lado ocidental. O que subjaz desses posicionamentos é o simbolismo de Jesus vir do (ou nascer do) Oriente, direção cardinal de sua adoração.

A simbologia concreta da presença divina, na religiosidade siro-malabar, começa pela estrutura do templo onde ocorre a *Qurbana*. Conforme relata o *Evangelho de Mateus*, Jesus teria indicado aos seus discípulos que deveria retornar, em sua segunda vinda, pelo Oriente.

¹⁵⁸ “Liturgical art is an experiential expression of the Divine Mysteries. It must be duly expressed in: the construction of the church, the House of God; holy vestments, music, etc.”

Jesus teria dito que o “Filho do Homem” retornaria como uma luz que iluminaria o céu “do oriente ao ocidente” (Mt 24,27). Os fiéis nas igrejas siro-malabares, portanto, rezam pela manhã voltados para uma conjunção implícita entre altar do “Cristo Vivo” e a luz solar nascente.

O prédio da igreja, para os siro-malabares, é mais do que um edifício erguido em alinhamento com os pontos cardeais: é a representação do Universo, o local que proporciona a consumação do plano divino na “Cristo-ação” (ou “Cristo-evento”). Dentro do templo, toda a área do santuário, chamado de *Qanke*, onde se encontra o altar, está posicionado na direção do Levante (Leste). Para a Igreja Siro-Malabar, existe a leitura de que “Cristo é o verdadeiro Sol que se levanta”¹⁵⁹ (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 8).

No campo simbólico e religioso, a Igreja é a união de todos os fiéis em comunidade de adoração no caminho salvífico de Jesus, contudo, a visão tomesina dos siro-malabares é tão concreta quanto simbólico-religiosa. Por isso, é possível dizer que se trata de um cristianismo vivencial, no qual a luz do sol e a celebração do dia não se separam do evento Cristo. A *Qurbana*, ou seja, o encontro com o Cristo, se realiza a partir do santuário, onde é oferecida “a experiência do céu”¹⁶⁰ (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 8).

Os siro-malabares entendem que olhar para o leste é a mais antiga tradição litúrgica, pois seria o local da Jerusalém celestial. Ademais, para eles, o Leste sempre foi o lugar dos primeiros homens, e os homens procuravam Deus nessa direção, visto que o Jardim do Éden ficava na porção leste do Paraíso (Gn 2,8). O próprio Moisés sentava-se na direção leste (Lv 16,2), a grande Porta do Oriente, do Templo de Jerusalém, voltava-se para o leste, e daí por diante (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 21).

Outro elemento simbólico-religioso que emana uma “concretude espiritual” é a Cruz de São Tomé, a cruz com ramificações floridas nas extremidades que é encontrada em cada igreja dos siro-malabares e faz parte da *Qurbana* como um dos seus elementos mais importantes. De fato, ao mesmo tempo em que os fiéis são orientados a rezar na direção do altar, como se fosse para o Céu e para o Cristo renascido na manhã, a Cruz de São Tomé interna às igrejas siro-malabares, que também está colocada na parede oriental, representa, ela mesma, a segunda vinda de “Nosso Senhor” (tal como se configura imagetivamente a partir de Mt 24,27).

A Cruz de São Tomé é um artefato, desenho ou escultura que possui a imagem de uma pomba na parte de cima, representando o Espírito Santo. Não possui o corpo de Jesus, pois o Cristo ressuscitou. A cruz é interpretada como árvore da vida e, por isso, suas extremidades são como flores. Em sua base, há o desenho de uma flor de lótus, que na religiosidade hindu integra

¹⁵⁹“Christ is the real rising-sun”.

¹⁶⁰“The sanctuary gives the experience of heaven”.

rituais de oferecimento, como se o viver no mundo (a trave horizontal) na direção do celeste (trave vertical) fosse uma oferta de vida na terra para a plenitude. A base possui três degraus, lembrando a subida do monte onde ocorreu a Paixão de Cristo, o Gólgota.

A figura da pomba, símbolo do Espírito Santo, contida na parte superior da Cruz de São Tomé, direciona a visão do fiel ao plano espiritual que ela representa. Durante a *Qurbana*, quando olha para cima ao rezar na sua direção e na direção da luz que vem do Oriente, essa imagem transporta o pensamento daquele que ora ao contexto em que a pomba naturalmente transita (ou seja, o céu).

Essa conjunção tomesina é semelhante à experiência que teria vivido São Tomé. O olhar do cristão se volta para aquilo que é (ou está na) dimensão aparente, para o aspecto visível (e objetivamente concreto) da cruz e do símbolo da pomba representando o Espírito Santo, ao mesmo tempo em que esse mesmo fiel visualiza (com os olhos da alma) o incorpóreo espiritual, tanto quanto é possível essa aproximação. Essa conjunção tomesino-nesorianiana não pode ser considerada um mero detalhe na religiosidade siro-malabar, pois a partir da *Qurbana intra ecclesiam* existe uma busca pela realidade divina nas ambiências terrenas.

Outros constituintes interiores ao templo ambientam a *Qurbana*. No centro da grande área do santuário (ou *Qanke*) está o altar central, chamado de *Mad'bha*, cuja divisão é demarcada pela presença de uma espécie de cortina com função de véu. Trata-se de um “véu de ocultamento” estendido de cima à baixo, como que para passar a mensagem de que existe a inefabilidade (indizível) por detrás, mas cuja função é a de fazer sobressair a santidade do santuário. Em dado momento, no contexto da *Qurbana*, esse véu (também chamado de cortina do altar) é aberto para revelar o próprio Jesus, na celebração.

A existência desse véu, algo que não ocorre nas igrejas ocidentais católicas romanas, serve para indicar que a magnificência total do Cristo ainda permanece velada: “A Igreja ainda não viu seu noivo celestial em sua glória celestial. A Igreja é uma peregrina que se move esperançosamente com o objetivo da revelação de seu Senhor no final dos tempos”¹⁶² (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 11). Dizendo de outra forma, o Cristo-Deus não se apresenta a não ser para aquele que busca, que peregrina até à Igreja (ou igreja, no sentido de templo) para encontrá-Lo. E, ainda assim, esse encontro culminado pela revelação de sua presença possui uma barreira sutilmente material, um véu, a ser removido pela *Qurbana* (pelo sacrifício, pela entrega de si a Deus).

¹⁶²“The church has not yet seen her heavenly bridegroom in his heavenly glory. The church is a pilgrim who moves hopefully with the aim of the revelation of her Lord at the end of the ages”.

Cada objeto, cada elemento típico da Igreja Siro-Malabar, em especial aqueles relacionados à *Qurbana*, possui uma filigrana espiritual que interliga sua materialidade à imaterialidade, havendo, apenas, uma exceção. Acima do altar, que rememora o local conhecido por Santo dos Santos do Templo de Jerusalém (apesar da inversão de seu lado cardeal), os siro-malabares entendem que Deus está ali, no centro, sem símbolo concreto algum que o represente. Em contrapartida, nos lados extremos do altar, como se ao lado de Deus estivessem, existem dois objetos representativos e concretos, mas eles são compreendidos não sob aquela ideia de representação a que estamos acostumados no Ocidente, de algo tomando o lugar de outro: esses objetos, nos cantos direito e esquerdo do altar, não estão substituindo simbolicamente ou representando espiritualmente uma entidade santa, mas estão ali atestando sua presença. Esses objetos são o Lecionário e a “Tablita” (pequena tábua com a cruz tomesina desenhada de maneira saliente).

Enquanto de um lado do altar fica o livro do Lecionário para a liturgia, representando o Filho de Deus, do outro lado fica a placa retangular feita de madeira ou de metal que tem gravada a Cruz de São Tomé em relevo, simbolizando a presença do Espírito Santo. Em outras palavras, o Lecionário e o desenho da Cruz de São Tomé perceptível ao toque do dedo não estão ali como se fossem referências, mas presencialmente estão ali indicando que o Filho de Deus (o Verbo Divino que vem das palavras) e o Espírito Santo estão presentes¹⁶³.

O Lecionário é particularmente utilizado na parte da *Qurbana* denominada Liturgia da Palavra, o momento de leitura de trechos das Escrituras Sagradas (Velho e Novo Testamento). A mensagem transmitida pela leitura é entendida como sendo a mensagem do próprio Cristo. Quanto à cruz tomesina, para os Cristãos de São Tomé esse objeto, que representa o madeiro em que Jesus morreu, está longe de possuir o significado taciturno de representação do sofrimento corporal. Para os siro-malabares, a cruz é motivo de alegria. Por ela veio a libertação através do Cristo, que venceu o mais maligno dos astutos (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 14). Na cruz tomesina, que não contém a escultura do corpo massacrado de Jesus, há um caráter eminentemente espiritual e, ao mesmo tempo, o significado real de libertação da morte.

Outro artefato ligado à *Qurbana* literalmente é um emissor de luz: uma lâmpada que fica em um local de destaque na Igreja. Trata-se um artefato bastante característico dos Cristãos de São Tomé e, particularmente, da Igreja Siro-Malabar: a Lâmpada Santuária, ou Nilavilakku, em malaiala. Sua etimologia deriva das palavras “nilam”, que quer dizer Terra, e “vilakk”, que

¹⁶³ A figura de linguagem utilizada aqui se vale do aparente pleonasma para ilustrar como esses objetos, ali presentes, não são vistos como objetos, mas sinalizadores de algo que vai além da concretude visível.

quer dizer luz. Em traduções livres, os sentidos dessa palavra seriam “A Luz da Terra”, “A Luz na Terra” ou “Luz Terrena”.

Essa lâmpada siro-malabar contém traços marcantes da cultura indiana e da tradição tomesina. É moldada no estilo do Malabar, geralmente trazendo a Cruz de São Tomé em sua parte superior, como se pode ver na imagem abaixo (Figura 8):



Figura 8: lâmpada keralita. FONTE: https://www.miamiarch.org/atimo_s/photos/2015/06/143347946132603/143347946132603_05004635.jpg

O formato dessa lâmpada, usada nas celebrações siro-malabares, é basicamente o mesmo em todas as dioceses de Kerala. Tem a aparência de um candeeiro inteiriço, composto de uma haste metálica circundada por um prato feito do mesmo metal, onde é colocado óleo (de coco, no caso de Kerala) para ser consumido enquanto um pavio, aceso, queima na borda (podendo, também, conter várias reentrâncias para serem colocados vários pavios). Como o óleo pode ser recolocado facilmente sempre que baixa seu nível, basta que alguém se disponha a abastecer a lâmpada para que seu fogo jamais pare de iluminar, logo, essa lâmpada acesa (em tese, eternamente) representa a inesgotável presença de Cristo¹⁶⁴.

De todas as formas artísticas para promover a realização da *Qurbana*, a música parece ser a mais impactante e a mais importante para conectar os homens ao mundo superior. O grupo

¹⁶⁴ De todas as discussões cristológicas que ocorreram pelos séculos, seria curioso se pudéssemos perguntar aos teólogos do passado se a tão discutível substância ou natureza (*prosopa* ou *ousia*, no grego) do Cristo teria, na visão deles, a propriedade natural de ser consumível, com o intuito de indagar a eles se apenas o espiritual pode sustentar o material, se só o material sustenta o material ou se o material, somente ao se transformar (ou se consumir), possui a propriedade de agir no espiritual.

de cantores(as), também chamados(as) de coristas ou coro, se coloca entre o santuário e a nave da igreja, no lugar chamado de *Qestroma*. Durante a celebração da *Qurbana*, os (as) coristas atuam se posicionando nesse local, que simboliza a união entre o céu (o santuário) e a terra (a nave da igreja, onde fica o público) (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 16). Ao mesmo tempo, enquanto a música está relacionada à elevação espiritual, outros elementos constitutivos da *Qurbana* estão mais voltados para o testemunho humano na terra, elementos esses que possuem usos e significados sagrados na celebração, tais como os componentes da vestimenta sacerdotal.

No ano de 1959, quando houve uma modificação de alguns componentes da *Qurbana*, o Vaticano orientou que os sacerdotes siro-malabares adotassem uma vestimenta sacerdotal com elementos padronizados. Destarte, muito do que vemos nas vestimentas sacerdotais utilizadas na *Qurbana* atual da Igreja Siro-Malabar veio da Igreja Católica Apostólica Romana: a túnica da cor branca, a cintura (pano de faixa que serve como cinto), a estola (e seus adornos), a manga do pulso (ou manípulo), o manto ou colete (casula) são declaradamente oriundos da tradição latina. Desses elementos, a casula (ou *Paina*) é o mais importante, e está relacionada à justiça e ao serviço sincero, podendo ser de qualquer cor, menos da cor preta (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 18-20), provavelmente porque tanto a cor preta está reservada aos bispos siro-malabares quanto é a cor mais utilizada pela Igreja Ortodoxa, também presente na Índia, mas de vertente diversa da Siro-Malabar.

Cada gesto do celebrante, na *Qurbana*, significa algo relacionado ao contexto do Cristo, tal qual na missa latina, mas, na Igreja Siro-Malabar, os gestos frequentemente possuem mais de um significado. Levantar-se, por exemplo, significa tornar-se filho de Deus (como na ressurreição), libertando-se do cativeiro do pecado e do mundo, porém, ao mesmo tempo, é o gesto de esperança e de reverenciamento a Deus. Ajoelhar-se, naturalmente, é a suplicação do pecador na intenção de ser perdoado, mas, para os siro-malabares, também lembra a morte em vida como resultado do pecado. Fechar as mãos com os dedos entrecruzados, na altura do umbigo, é sinal de que o cristão siro-malabar está em um estado pecaminoso, mas também revelando atitude de arrependimento pelo mesmo. Esse gesto das mãos, em especial, é visto na gesticulação do sacerdote quando reza (ou diz), durante a *Qurbana*, as palavras: “estou desolado” (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 21-24). Mas nada é tão visivelmente diferente do modo ocidental quanto, principalmente durante a *Qurbana*, observamos o gesto do sinal da cruz.

Diferentemente dos católicos romanos, que quase aleatoriamente movem os dedos desde a altura da testa à barriga, e na direção do ombro esquerdo para o ombro direito, o gestual malabar de fazer o sinal da cruz segue a forma oriental: três dedos juntos partem da testa ao

umbigo, sinal do pai; em seguida, toca-se o ombro direito, e depois o esquerdo. Na perspectiva oriental, o gesto realizado dessa forma está impregnado de uma simbologia bem mais coerente do que na tradição latina.

O sinal da cruz dos siro-malabares, como já indicado no parágrafo anterior, é feito com três dedos simbolizando a trindade: o dedo polegar toca, simultaneamente, os dedos indicador e médio. Quando esses dedos vão à testa, estão juntos. Além de significar o sacrifício na cruz, a confissão da Trindade, a contrição dos pecados e a gratidão a Deus, o gesto é uma replicação da imagem do Trono Celestial: o Pai está no meio, o Filho no lado direito¹⁶⁵ e o Espírito Santo no lado esquerdo. Os padres siro-malabares explicam que a “luz vem do lado direito e remove a escuridão no lado esquerdo”¹⁶⁶ (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 25).

Para os cristãos tomesinos indianos siro-malabares, a vida cristã contém três níveis: o nível temporal (ou material), o nível celestial e o nível sacramental. O primeiro compreende nossa vida no mundo, percebido através dos cinco sentidos. O segundo é condição simultânea para estar totalmente em comunhão com Deus. O terceiro, o nível sacramental, possui uma dinâmica simultânea entre o Céu e a Terra, entre o material e o espiritual, entre o humano e o celestial, e acontece em meio aos sacramentos da vida cristã, ao experimentar o divino na terra: “A experiência divina é obtida nesta própria vida terrena através dos sacramentos (vida litúrgica da Igreja). É um nível em que a vida material é conjunta à vida celestial”¹⁶⁷ (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 27).

Nesse último aspecto, a *Qurbana* ocupa uma função essencial: a de ativar o âmbito sacramental no dia a dia. Compreensivelmente, um dos livros do teólogo e escritor brasileiro Leonardo Boff, denominado *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*¹⁶⁸, possui grande estima entre teólogos da Igreja Siro-Malabar, sendo citado no compêndio *Mar Thoma Margam: the The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* em seu volume 2, que trata da Liturgia, assim como outro livro seu é referenciado no volume 4, que aborda a Vida Moral da Igreja Siro-Malabar.

O ano litúrgico é dividido em nove temporadas (ou estações): (i) Anunciação; (ii) a Denha¹⁶⁹ (Epifania); (iii) a Grande Festa; (iv) a Ressurreição; (v) o período dedicado aos

¹⁶⁵ Como na oração do Credo, quando é dito que o Cristo está sentado à direita do Pai. O Credo também é rezado pelos siro-malabares, em malaiala, e mantém a mesma constituição de palavras que conhecemos no Brasil.

¹⁶⁶ “Light comes from the right and removes darkness in the left.”

¹⁶⁷ “The divine experience is obtained in this earthly life itself through the sacraments (liturgical life of the Church). It is a level in which material life is conjoined to the heavenly life.”

¹⁶⁸ BOFF, Leonardo. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*: mínima sacramentalia – ensaio de teologia narrativa [1975]. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁶⁹ Em siríaco, *denha* significa “nascido do sol”.

Apóstolos; (vi) o Verão (ou “Estação do Sol”); (vii) a estação da Cruz e de Elias (o profeta); (viii) o período de Moisés; e (ix) a fase da Dedicção. Do ciclo anual para os períodos (ou estações), para o ciclo dos períodos e, deste, para o ciclo das semanas, compostos pelo ciclo diário, ocorre a vivência do cristão siro-malabar.

Esses ciclos, tomados em conjunto, formam a “estrada para a eternidade” a partir da vivência diária. O ciclo diário é o início dessa peregrinação espiritual-concreta (cf. Figura 9). Por consequência, a realização e a repetição dos ciclos maiores conduzem o cristão siro-malabar ao aprofundamento nos mistérios, porém através de uma trajetória espiral, e não girando em torno do mesmo lugar em um círculo concêntrico (sem evolução e centrado em si mesmo). Esses ciclos, naturalmente, começam na vida cotidiana e na *Qurbana*, onde a jornada se torna consciente e consistente.

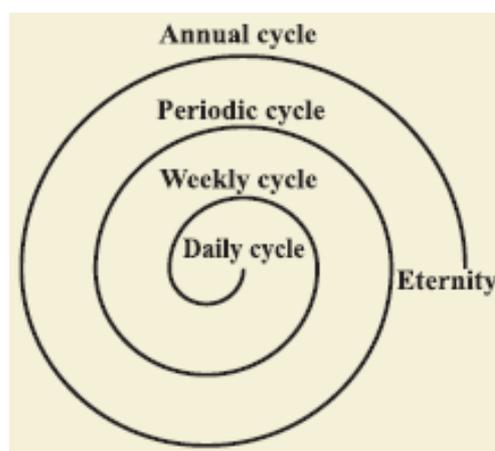


Figura 9: Espiral de aprofundamento nos mistérios cristãos
Fonte: PERUMTHOTTAM, 2009, p. 29.

A *Qurbana* não é, portanto, um evento solidificado em si. Há uma espécie de condição que envolve a *Qurbana*: amar a todos. E essa condição vivencial é uma extensão do mandamento de Jesus: amar uns aos outros (Jo 13,34). Antes da oferta (ou sacrifício), para que haja plenitude de alcance desse mandamento, é necessário que exista plena reconciliação do cristão em todos os âmbitos que ele trafega, seja no plano individual, seja no plano familiar, seja no plano social, seja no plano mundial, seja com Deus no plano universal (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 31). Essa conexão passa pela mediação dos religiosos consagrados pela Igreja e que estão, em suas funções, mais próximos dos fiéis: os diáconos. Na realização da *Qurbana* e de seus procedimentos litúrgicos, os sacerdotes clericais possuem postura ativa, mas sua tarefa é auxiliada principalmente pelos diáconos.

Em meio à celebração da *Qurbana*, os diáconos desempenham um papel de grande mérito junto à comunidade. Antes da leitura dos Salmos, eles chamam os presentes à Paz, ao

encontro de Cristo. Eles dizem: “Vamos nos concentrar em nossa oração em união com o Senhor ressuscitado”¹⁷⁰. (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 34). Jesus, conforme se depreende a partir do Novo Testamento, lia os Salmos bíblicos, logo, esse é um procedimento considerado muito importante na aproximação do cristão junto a Cristo.

Conforme apresentado no início dessa seção, a estrutura da *Qurbana* apresenta ritos parecidos com a missa latina, principalmente quanto à sequência de eventos, enquanto outros são bastante diferenciados. A principal diferença parece estar no âmbito cotidiano, nas peculiaridades de integração com a vivencialidade siro-malabar que entende ser esse momento uma conexão com o divino, com o céu. Na celebração propriamente dita, o conjunto dos elementos relacionados à *Qurbana* é tomado como um todo. As leituras, as proclamações, a primeira incensação (incensamento), os hinos, a abertura do santuário etc., formam a aspectualidade religiosa sagrada da *Qurbana* que estão em interação com a vivencialidade terrena: “A Santa *Qurbana* realmente faz da terra um paraíso”¹⁷¹ (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 36).

O encontro dos fiéis na igreja, para ofertar a *Qurbana*, não é compreendido como um simples jogo semântico de palavras, no que se refere à união entre céu e terra. Para a Igreja Siro-Malabar, o Senhor Jesus é aquele que preserva suas (nossas) vidas, e essa preservação é direcionada para a eternidade, ou seja, esse encontro com o céu e com a eternidade ocorre aqui e agora, com o próprio Cristo. Acontece, assim, uma conjugação religiosa profunda que possui raízes hindus, na ideia de *dharma* que perpassa a religiosidade siro-malabar. Tal como exemplifica Grassi: “O conceito de *dharma* é de extrema importância na tradição hindu. Pode estar associado ao nível pessoal do ser humano (*svadharma*), como uma espécie de missão individual, porém integrada a uma ‘ordem cósmica’ que sustenta e mantém o universo” (GRASSI, 2019, p. 41).

Esse encontro começa nos Ritos Introdutórios, momento chamado de *Enarxis* (que, em grego, significa “início”). A Liturgia da Palavra vem em seguida, sendo a leitura realizada no lugar chamado Bema (“Estrado”), localizado no meio e no início da Nave (onde ficam as pessoas), sendo que essa leitura representa Cristo ensinando em meio à comunidade, momento de celebração da vida pública de Jesus. A partir de então, o que se segue é compreendido como alimento espiritual oferecido através de alguns encaminhamentos específicos: o Trisagion (hino que diz a palavra “Santo” ou “Agios” três vezes), a leitura da Lei e dos Profetas (*Qeryanre*), o *Suraya* (hino responsorial), a *Slawata* (Orações), o *Turgamma* (hino explicativo antes do

¹⁷⁰ “Let us concentrate in our prayer in union with the Risen Lord.”

¹⁷¹ “The Holy *Qurbana* really makes the earth a heaven.”

Evangelho ou das Epístolas), a *Engarta* (leitura das Epístolas), o *Zummara* (hino de aleluia), a incensação, canto do hino evangélico, procissão evangélica, o *Evangelion* (a Proclamação do Evangelho), a *Malpanutha* (Homilia) e a *Karozutha* (prece de proclamação) (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 36-59).

Os siro-malabares acreditam que o ouvinte, ao ouvir a Liturgia da Palavra, ganha conforto para o corpo, animação para a alma, perdão dos pecados, vida plena se realmente ouvida (ou morte absoluta se rejeitada), esperança, longevidade e alegria, e que os espíritos malignos se afastam com medo dessa emanção religiosa positiva, durante a audição (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 40).

Durante a prece de proclamação (*Karozutha*), o sacerdote estende as mãos e proclama Jesus como Segundo Adão – Jesus é aquele que estendeu suas mãos, na cruz, e expiou os pecados humanos. Os fiéis então se levantam e abaixam suas cabeças, no momento do primeiro *G'hanta* (primeiro movimento de inclinar a cabeça). Os diáconos, em seguida, anunciam o recebimento das bênçãos e todos oram em conjunto. Logo depois, os diáconos pronunciam a chamada “demissão” (dispensa) para aqueles que não estão preparados para a eucaristia: “Aqueles que não receberam o batismo, podem ir / Aqueles que não receberam o sinal da vida, podem ir / Aqueles que não estão recebendo a Santa *Qurbana*, podem ir”¹⁷² (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 45).

A palavra latina “missa” e a palavra “demissão” possuem a mesma raiz, tal qual a palavra “missão”¹⁷³. No catolicismo romano, quando a eucaristia era realizada em latim, contudo, a expressão de demissão dos presentes, sua despedida ao final da celebração latina, *missa est* (que quer dizer “mensagem enviada”), indicava que a celebração estava completa. A demissão siro-malabar, de outra forma, pede àqueles que não estão completos e prontos para o sacrifício que se retirem, enquanto aqueles que estão plenos de reconciliação e de paz devem permanecer.

O momento descrito acima acontece antes do ponto central da celebração da *Qurbana*, a *Qudasha* ou Anáfora. Apenas para reforçar, aqueles que não foram batizados precisam ser mandados embora (demitidos), pois não estão em plenitude cristã. É preciso chamar a atenção, no entanto, para o seguinte fato: aqueles que não possuem “sinal de vida” igualmente devem se retirar. Esse “sinal”, na compreensão da Igreja Siro-Malabar, é um sinal real, prático e

¹⁷² “Those who have not received baptism may leave. Those who have not received the sign of life may leave. Those who are not receiving Holy *Qurbana* may leave.”

¹⁷³ Cf. Dicionário Online Houaiss: lat.imp. *missa,ae*, fem. substv. do part.pas. *missus,a,um* de *mittĕre* no sentido de 'deixar ir, partir, soltar, largar, lançar, atirar', a partir da mensagem sacerdotal ao final da celebração eucarística, outrora em lat. *Ite, missa est* no sentido de 'ide, [a oração] foi enviada [a Deus]'

cotidiano, semelhante à comprovação da “manifestação de vida” ou à “afirmação de vida”. Esse sinal é atestado pelo fato de que o cristão que segue o Caminho de São Tomé e o caminho de Cristo estará totalmente integrado à vida apenas se ele dá sinais claros e concretos acerca disso. Na prática, são os atos de verdadeira reconciliação consigo, com todos de sua comunidade, com o mundo e com a sociedade. Consequentemente, significa estar em comunhão com Deus.

Viver, para a Igreja Siro-Malabar, é estar harmonia com o Cosmos. Entre os siro-malabares, há a clara consciência de que não se pode esconder os defeitos e as perturbações, as inimizades e as desarmonias. Aqueles que não se sentem pessoalmente dignos de participar da comunhão, ou seja, aqueles que não introjetaram a *Qurbana*, o sacrifício em prol do outro e de entrega a Deus, também devem descontinuar sua presença e não participar da comunhão, que é o auge da *Qurbana*, segundo o entendimento mais antigo e elevado da Igreja Siro-Malabar (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 45)¹⁷⁴.

A avaliação de estar em um estado físico e espiritual pleno para o sacrifício, portanto, é totalmente pessoal, e leva à reflexão sobre os próprios atos. Uma reflexão que conjuga a auto-avaliação a uma cosmo-avaliação de si, do mundo, no mundo e com o mundo. Apenas depois de refletir conscientemente acerca de seus atos, o cristão siro-malabar pode atestar seu preparo para a Anáfora, o momento mais sagrado da *Qurbana*. O Caminho de São Tomé, desta feita, inclui a “via tomesina” de caminhar com os próprios passos na direção do divino e experimentá-lo através de uma devoção completa (*bhakti*): “Não se pode certamente caminhar por um caminho sem conhecê-lo, mas tampouco pode-se conhecer um caminho sem caminhá-lo. Esse é o significado profundo da *bhakti* como caminho (PANIKKAR, 2005a, *apud* GRASSI, 2019, p. 70).

Anáfora significa, literalmente, repetição, em grego. No sentido litúrgico, representa as orações que são repetidas em cada ofício celebrativo. Conforme visto na seção anterior, há três anáforas, três orações eucarísticas (com suas repetições características) na tradição siríaca oriental: a *Anáforas de Addai e Mari* (seguidores de São Tomé e, em algumas narrativas, dois dos mais de setenta discípulos posteriores enviados por Jesus), a *Anáfora de Teodoro* de Mopsuéstia (o preceptor teológico de Nestório) e a *Anáfora de Nestório* (cujo nome está ligado à noção cristológica de conjunção divina, ao enlace entre o material e o espiritual). A Igreja Siro-Malabar segue essa tradição, dando grande ênfase à *Anáfora de Addai e Mari*, mas também utilizando as outras em determinados dias do calendário litúrgico.

¹⁷⁴ “If anybody through personal reasons feels not worthy to receive communion (its culmination) he/she also is requested to discontinue. This proclaims the age-old and very lofty Eucharistic understanding of the Syro-Malabar Church”.

A propósito, os dias em que a anáfora nestoriana ocorrem são indicativos da importância de sua perspectiva cristológica: elas são utilizadas na comemoração da Epifania (6 de janeiro, no calendário oriental), no dia festivo de São João Batista (primeira sexta-feira da semana da Epifania), na Comemoração dos Grandes Pais Gregos da Igreja (quinta sexta-feira a partir da semana da Epifania), na Quarta-Feira de Oração pelos Ninivitas (na semana dedicada à recordação dos mártires de Nínive) e na Quinta-Feira de Páscoa (Quinta-Feira Santa).

Tirando os dias em que Nestório é lembrado como uma espécie de mártir histórico, ou seja, nos dias de homenagens aos ninivitas e nos dias de celebração dos santos teológicos ditos “gregos”, em todos os outros eventos mencionados no parágrafo anterior o pensamento de Nestório é retomado para rememorar um momento importante de “passagem”, de transformação ou de conexão entre o material e o espiritual. Chama à atenção sua anáfora ser aplicada por ocasião da rememoração do batismo de Jesus, ou Epifania – que quer dizer “luz vinda de cima”, numa tradução livre do grego, e faz menção ao dia em que o Espírito Santo teria “descido” sobre o Cristo.

A mesma *Anáfora de Nestório* é utilizada na Quinta-Feira da Paixão, quando ocorreu a Última Ceia, ocasião em que Jesus associou sua natureza ao pão e ao vinho. Sem entrarmos na controvérsia (ou “heresia”) nestoriana, é significativo notar que esse dia sagrado, com as simbologias do corpo e do sangue, de começo de despedida do mundo material, está liturgicamente associado ao pensamento de Nestório, que pode ser resumido nas seguintes palavras: “Existem duas realidades concretas em Jesus Cristo: a divindade e a humanidade. Ele nomeou isso como duas *hypostaseis*. As duas realidades concretas estão unidas o mais próximo possível”¹⁷⁶ (CHALAKKAL, 2012, p. 91).

Sob esse modo de pensamento cristológico, sempre que essas duas realidades estão ritual e simbolicamente juntas, sempre que o espiritual e o material se aproximam no contexto da história do Cristo, Nestório é lembrado com a utilização de sua anáfora nas celebrações siro-malabares. A associação com o fenômeno de Tomé ter tocado o Cristo é, praticamente, inevitável em uma interpretação que entende esse momento como o de uma conjunção corpórea e espiritual, no qual foi confirmada a materialidade divino-humana de Jesus como Cristo e Senhor que venceu a morte.

Para os siro-malabares, essa perspectiva nestoriana (ilustrada acima) nunca foi heresia. Essa visão, todavia, apenas foi aceita oficialmente pela Igreja Romana em tempos relativamente recentes, conforme já vimos, quando o Papa João Paulo II e o Patriarca Mar Dinka IV assinaram

¹⁷⁶ “There are two concrete realities in Jesus Christ: divinity and humanity. He named this as two *hypostaseis*. The two concrete realities are united as closely as possible.”

uma declaração cristológica acordando formalmente que, no Cristo, há tanto natureza humana quanto divina, que a noção oriental é plenamente possível, e que ela está condizente com a tradição da Igreja (CHALAKKAL, 2012, p. 92).

A Anáfora (ou *Qudasha*), dizendo de outra forma, é a parte nuclear da liturgia. Na sequência da *Qurbana*, interligados com a Anáfora, começam os ritos preparatórios para a comunhão, onde se vê a aplicação da água e do vinho na reencenação da Santa Ceia. Na preparação para a comunhão propriamente dita, o pão se associa ao corpo de Cristo, e o vinho, ao seu sangue. No cálice, o celebrante adiciona um pouco de água ao vinho. Isso ocorre tanto na Missa Romana quanto na *Qurbana* Siro-Malabar. Mas, teologicamente, há uma diferença marcante na Igreja Siro-Malabar, em relação ao catolicismo romano:

De acordo com a compreensão teológica da tradição latina, o vinho e a água significam a divindade e a humanidade do Filho de Deus (Oração de preparação). Para São Cipriano, o vinho significa o sangue do Senhor e rega o povo de Deus. A Igreja Siro-Malabar, no entanto, entende aqui o vinho como o símbolo da humanidade de nosso Senhor e a água como [símbolo] do Espírito Santo. Assim, essa é uma ação de infusão do Espírito Santo aos dons eucarísticos (interpretação bíblica e patrística do texto do *Evangelho de São João*). A água e o sangue que saíram do flanco de Jesus também significam a Igreja. Segundo São Tomás de Aquino, o sangue é o símbolo da Eucaristia e a água da Igreja¹⁷⁹. (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 43)

Pelo que se pode depreender das palavras de Mar Joseph Perumthottam, reproduzidas acima, enquanto a Igreja Católica Romana considera o vinho como símbolo da divindade, os siro-malabares enxergam o vinho como símbolo da humanidade; enquanto a Igreja Católica Romana considera a água como símbolo da humanidade, os siro-malabares enxergam a água como símbolo da divindade.

Pelo lado latino, São Cipriano interpreta o vinho como o sangue do Senhor que fortalece (no ato de regar) o povo, relacionando o vinho à materialidade conforme o pensamento dos latinos. Não por acaso, Cipriano de Cartago (c.a. 200-258 d.C.) está em bom lugar entre os Pais da Igreja Latina: ele foi um dos grandes responsáveis pela solidificação do latim eclesiástico, em sua época. Pelo lado malabar, é São Tomás de Aquino, pensador do século XIII, que embasa os siro-malabares acerca da água e do vinho. A Ação de Graças (Eucaristia) se dá com o vinho, e a água seria a Igreja mergulhada nessa graça.

¹⁷⁹ “According to the theological understanding of the Latin tradition, wine and water signify the divinity and humanity of the Son of God (Prayer of preparation). For St Cyprian, wine signifies the blood of the Lord and water the people of God. The Syro-Malabar Church, however, understands here the wine as the symbol of our Lord's humanity and the water that of the Holy Spirit. Thus it is an action of infusing the Holy Spirit to the Eucharistic Gifts (Biblical and Patristic interpretation of the Gospel text from St John). The water and the blood that came out of Jesus's side also signify the Church. According to St Thomas Aquinas, blood is the symbol of the Eucharist and water that of the Church.”

Entrementes, a água é a substância que precede a vida, biologicamente falando: antes de uma criança nascer, jorra água do ventre da mãe. Se algo está relacionado à vida, além do *spiritus* (sopro, em latim), é a água. Sem espírito, ao qual os siro-malabares associam a água, há somente corpo.

A perspectiva da Igreja Siro-Malabar, se pensarmos um pouco, é mais contextual e mais vivencial: o vinho vem de uma planta que nasce na terra, enquanto a água, embora seja abundante nos rios de Kerala, tipicamente vem do céu. A água, uma substância contextualmente relacionada ao céu, mergulhada em pouca quantidade no vinho, uma substância vinda da terra, representa o espírito (do alto entrando) na matéria (que veio da terra).

Parece de pouca importância essa “questão água-e-vinho”, contudo, o episódio das Bodas de Caná, em que Jesus teria transformado água em vinho para os convidados, também é chamado de Epifania, pois somente investido do altíssimo Espírito Santo (mesmo antes do batismo) o Filho de Deus teria o poder de transformação sobre a matéria.

Em todo caso, possíveis desconfortos entre cristãos siro-malabares e romanos ficam pequenos diante do testemunho paulino que favorece a conciliação¹⁸¹. Das epístolas de São Paulo lidas na *Qurbana*, a saudação paulina “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo esteja com todos vós” (2Cor 13,14) aparece em destaque nas celebrações, assim como trechos da Carta aos Romanos e a orientação paulina para lembrar a Ceia até a volta de Jesus (Cor 11,25-26).

Todas as rezas durante a *Qurbana* formam ciclos de orações e reverências (inclinações), chamados de *G’hantas*. Todos os presentes inclinam suas cabeças, nesses momentos, e recitam ou cantam em conjunto. Tais ciclos, no total de quatro (NANGELIMALIL, 1996, p. 24), carregam significados muito especiais na celebração, e tanto representam a ação de graças quanto são gestos de retribuição, de oferta etc. São ciclos de resposta à celebração da vida, por assim dizer. No quarto ciclo, ocorrem a importante Epiclese (a invocação ao Espírito Santo) e a Doxologia chamada de *Qanona*, palavra siríaca que se assemelha a Cântico, no sentido de conjunto (de orações finais, nesse caso).

Para os siro-malabares, a comunhão, a absorção do Corpo de Cristo, possui amplos significados no ato de partir o pão e compartilhar: significa estar vivo, essencialmente. Ofertar o Pão da Vida é a representação d’Aquele que desceu do Céu dando vida a todo o mundo. Aqueles que do “pão da vida” se alimentam alcançam a superação da morte, encontram o perdão dos pecados e a salvação por Jesus, pois viverão para sempre pelo (através ou em comunhão

¹⁸¹ Durante a *Qurbana*, também se faz uma prece em prol do Sumo Pontífice de Roma, o Papa.

com o) Cristo¹⁸² (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 72). Em tempo, o ato de combinar o sangue e o corpo, ou seja, de mergulhar a hóstia no vinho (com um pouco de água), ritualiza a unicidade total e a presença real de Jesus na *Qurbana*.

O significado da comunhão, para os siro-malabares, possui grande conotação nestoriana, cuja visão da natureza do Cristo seria análoga à de um “ídolo” (Jesus), ou *εἶδωλον*, dentro da Igreja (Templo). Não quer dizer idolatria, como concebemos hoje, mas o sentido concreto da vivência, da propriedade de imersão física e espiritual de Jesus em uma condição de presença nos âmbitos pessoal e divino, simultaneamente, sendo Cristo o Senhor e Deus, como atestou São Tomé. Não por acaso, os siro-malabares fazem uso da leitura de Narsai de Nísibis (atual cidade de Nusaybin, na Turquia) acerca do Rito de Comunhão.

Narsai foi um teólogo nestoriano que ensinava o seguinte: “Deposita o fermento da vida no templo do corpo. O corpo de quem recebe o Seu corpo é santificado pela recepção do Corpo do Senhor; as dívidas são remidas; as manchas são limpas; as doenças são curadas” (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 78). Em suma, durante a *Qurbana* os siro-malabares presenciam o seguinte: a vida entra no corpo, a água entra no vinho, a hóstia sagrada é mergulhada no vinho terreno, Deus vem à Terra, o divino e o terreno se conjugam.

A relação dos cristãos tomesinos com o Cristo e com a corporeidade do Senhor está indubitavelmente relacionada à perspectiva atribuída a São Tomé, o discípulo que percebeu a importância de constatar a humanidade total de Deus. A “dúvida” de Tomé, na verdade, foi uma atitude fundamental para corroborar a ressurreição não apenas do crucificado, mas de toda a humanidade vivente no plano material. Humanidade que é convidada à entrega de si para Deus, assim como Jesus se entregou física e espiritualmente, conforme a tradição cristã. Esse é, em resumo, o sentido do que é a *Qurbana*.

Na concepção dos Cristãos de São Tomé, é preciso vivenciar a realidade do céu (ou paraíso) na terra, a fim de que se possa entrar com propriedade na eternidade. E qual o melhor exemplo para conviver com a dimensão divina materializada, se não o exemplo de São Tomé, o apóstolo que tocou, segundo a tradição, a realidade plena do cristianismo? Eis o que a vertente tomesina, assim como a Igreja Siro-Malabar, entende por ser o objetivo total do cristão: a ressurreição em vida. De nada adianta “entrar no Céu” sem harmonia com o mundo material e sem vivenciá-lo espiritualmente, já aqui no mundo, assim como de nada adianta entrar na igreja para a *Qurbana* sem estar imbuído, pessoalmente e espiritualmente, dos ensinamentos

¹⁸² “Living and live-giving Bread, that came down from heaven, giving life to the whole world, those who eat it will not die, attain forgiveness of sins and salvation by it, live forever by it.”

nazarenos. Pois, como diria Panikkar: “todo ser é uma cristofania, uma manifestação de Cristo” (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 93).

Na próxima seção, veremos a relação da Igreja Católica Siro-Malabar com a Igreja Católica Apostólica Romana e sua independência administrativa na condição de Igreja *sui iuris*.

3.3 A latinização e a condição atual dos siro-malabares dentro do catolicismo *sui iuris*

Esta seção 3.3 irá investigar algumas influências que o catolicismo romano exerceu e exerce na prática dos cristãos siro-malabares, em meio ao processo de vinculação eclesial entre a Igreja Romana (Igreja Latina) e a Igreja Siro-Malabar, cuja situação jurisdicional atual é ser uma igreja com autonomia mediante sua “lei própria”, não obstante coligada a Roma e submetida à liderança papal. Refletindo o pensamento siro-malabar, as fontes diretas da Igreja Católica Siro-Malabar que estão presentes nesta seção são Matthew Vellanickal, Xavier Kochuparampil, Jose Philip Medayil, Joseph Powathil, e Lonappan Arangassery.

Muitos eventos e documentos oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana, até algumas décadas atrás, ora davam maior liberdade, ora restringiam as Igrejas que tinham suas antigas tradições litúrgicas consagradas na Costa do Malabar. O Concílio Vaticano II, que ocorreu entre 1962 e 1965, em parte foi um grande avanço na direção do reconhecimento das tradições não-romanas na Índia, apesar de certas incongruências conceituais em alguns documentos gerados a partir desse Concílio.

O Concílio Vaticano II resultou em uma série de mudanças na Igreja Católica. Além de aprovar as celebrações na língua vernácula, empreendeu grande esforço de ecumenismo e declarou que as diversas Igrejas que se alinhavam ao catolicismo romano não eram absolutamente díspares entre si. Pelo decreto *Orientalium ecclesiarum*, de 1964, ficou decidido que as igrejas Latina e Orientais (no caso, as indianas Siro-Malabar e Siro-Malankara) são equivalentes, sem hierarquia que coloque uma como mais importante do que outra, porém sob a liderança pastoral do Sumo Pontífice de Roma. Com isso, a Igreja Católica Romana, ou seja, a Igreja Latina (*sui iuris* por excelência) reconhece, então, a independência igualitária das Igrejas chamadas de Igrejas Particulares ou *sui iuris*, que basicamente quer dizer “com sua própria lei” ou “com sua própria jurisdição” enquanto unidas à Igreja de Roma.

Outro dos principais documentos do Concílio Vaticano II foi o texto intitulado *Lumen Gentium* (“Luz dos Povos”), que dentre outras coisas estabeleceu igual dignidade a todos os católicos, sejam eles clérigos ou leigos. Particularmente, a *Lumen Gentium* aborda o

cristianismo oriental tratando de um problema difícil de ser resolvido: a diferença entre os modelos eclesiais praticados no Ocidente e no Oriente. Sem entrar em detalhes sobre esses dois termos georreferenciados no referido documento, basta dizer que nele há uma questão delicada apresentada pela Igreja Latina em relação à Igreja Siro-Malabar, da Índia: um aparente distanciamento na abordagem da eclesiologia. Esse distanciamento, ou diferença de entendimento, aparece em documentos católicos oficiais com alguma frequência.

Matthew Vellanickal destaca que há uma dificuldade interna na *Lumen Gentium* devido a entendimentos subjacentes ao texto. Em especial, a visão latina das especificidades eclesiológicas no tocante à organização das Igrejas no Ocidente e no Oriente, parece se contrapor em alguns aspectos: “Essas eclesiologias conflitantes são, de fato, um problema interno da ‘Lumen Gentium’. Visto que a maioria dos padres conciliares era da Igreja Latina, não foi fácil para eles sondar a profundidade das dimensões eclesiológicas orientais¹⁸⁶” (VELLANICKAL, 2012, p. 35).

Realmente, as especificidades estão claras quando se fala em “jurisdição”, nas instâncias católicas do Ocidente e do Oriente: há um Código de Direito Canônico (*Codex Iuris Canonici*, ou CIC) para a Igreja Latina, e outro Código dos Cânones das Igrejas Orientais (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, ou CCEO), aplicado às Igrejas do Oriente em comunhão com o catolicismo.

Vejamos como esses dois Códigos legais eclesiásticos, o CIC (ocidental) e o CCEO (oriental) abordam a ideia de uma igreja *sui iuris* a partir de cada perspectiva eclesiológica, as quais diferem sensivelmente em cada um desses textos. Nas palavras de Matthew Vellanickal:

O Código [Romano] regularmente menciona ‘Igreja Inteira’ ou simplesmente a ‘Igreja’ e ‘Igreja Particular’. Ele também distingue a ‘Igreja Latina’ e outras Igrejas, as quais chama de ‘Igrejas Rituais com sua própria lei’ (cc 111-112). O Código de Direito Canônico Oriental [por sua vez] se refere simplesmente a ‘Igrejas com seu próprio direito’ (*Ecclesiae sui iuris*) e define um ‘Rito’ como “o patrimônio litúrgico, teológico, espiritual e disciplinar, diferenciado pela cultura e pelas circunstâncias históricas de um povo, que se expressa no modo de viver a fé própria de cada Igreja, com sua própria lei¹⁸⁷” (CCEO 28.1). (VELLANICKAL, 2012, p. 35)

Uma igreja *sui iuris*, portanto, é uma igreja independente nos termos que o Código Oriental (CCEO) apresenta, com base na existência de um rito historicamente instaurado e sob

¹⁸⁶ “These conflicting ecclesiologies are indeed an internal problem of the ‘Lumen Gentium’. Since the majority of the council fathers were from the Latin Church, it was not easy for them to probe into the profundity of the Eastern ecclesiological dimensions.”

¹⁸⁷ “The Code regularly refers to the ‘Whole Church’ or simply the ‘Church’ and the ‘Particular Church’. It also distinguishes between the ‘Latin Church’ and other Churches, which it calls ‘Ritual Churches with their own law’ (cc 111-112). The Code of Oriental Canon Law refers simply to ‘Churches with their own law’ (*Ecclesiae sui iuris*) and defines a ‘Rite’ as ‘the liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, distinguished by the culture and historical circumstances of a people, which is expressed in the way of living the faith proper to each Church with its own law’” (CCEO 28.1).

uma religiosidade que pratica uma liturgia, uma teologia, uma espiritualidade e uma disciplina expressadas “no modo de viver a fé” em sua cultura, conforme sua própria “lei” “ou suas próprias normas morais.

A partir do momento em que a determinação sobre o que é uma igreja *sui iuris* recaí, principalmente, sobre o tipo de rito litúrgico (ou “patrimônio litúrgico”) utilizado (que, no caso, é o rito siríaco oriental) por um determinado povo reunido pelo cristianismo, é plenamente possível afirmar que desde a chegada do cristianismo na Costa do Malabar, mais especificamente em Kerala, houve uma Igreja atuante e própria *da Índia*, e não apenas *na Índia*.

Para os integrantes da Igreja Católica Siro-Malabar, nunca houve dúvidas de que há (e de que sempre houve) um conjunto de particularidades siro-malabares, uma gama de propriedades únicas em sua Igreja, que são indissociáveis do contexto indiano. E, nesse quesito, o Caminho de São Tomé, o *Mar Thoma Margam*, é a lei propriamente cristã-indiana que orienta os membros dessa Igreja.

O *Mar Thoma Margam*, como já mencionado nessa tese, se refere ao modo de viver o cristianismo por parte dos cristãos siro-malabares da Índia. Conforme explica Xavier Kochuparampil: “Dessa maneira, os costumes, as práticas e as tradições rituais que se desenvolviam regularmente na comunidade eram geralmente conhecidos como ‘a Lei de Tomé’. Isso era bem diferente da lei de São Pedro¹⁸⁸” (KOCHUPARAMPIL, 2012, p. 170).

A principal diferença, apenas para deixar claro, entre o cristianismo petrino em Roma e o cristianismo tomesino na Índia, conforme se depreende da explicação de Kochuparampil, é que, enquanto o cristianismo romano foi erguido a partir da presença de São Pedro como líder da Igreja, a prática costumeira dos cristãos indianos malabares é que foi associada ao modo de vida de São Tomé.

A expressão latina *sui iuris*, portanto, se associa ao *Mar Thoma Margam* e à Igreja Católica Siro-Malabar no sentido de que, nessa igreja tomesina, existem práticas, costumes e espiritualidades próprias da maneira de viver o cristianismo inspirada por São Tomé, produzidos pela religiosidade cristã tipicamente indiana vivenciada na Costa do Malabar.

A Igreja Católica Romana, dessa maneira, não “batizou” a Igreja Siro-Malabar com essa designação de *sui iuris*. Desde os mais antigos tempos que a tradição indiana remonta, os cristãos tomesinos seguem a “Lei de Tomé”. Não uma legislação escrita no papel, mas tendo o “caminho” do apóstolo Tomé como exemplo. Cada apóstolo seguiu seu “caminho” na cristandade, por sinal, propagando sua própria “lei” (em cujo sentido dessa palavra o termo

¹⁸⁸ “Thus the customs, practices, and ritual traditions that developed from time to time in the community were generally known as “the Law of Thomas”. This was quite distinct from the law of St Peter.”

“evangelho” pode ser enquadrado como sinônimo, quando tomado por sua acepção de “anúncio oficial”).

Quanto ao processo de latinização pelo qual passou a Igreja Católica Siro-Malabar, é preciso lembrar que, até o Juramento da Cruz, em 1665, não havia ocorrido um rompimento tão grande entre os tomesinos. Dessa data em diante, muitos cristãos se aproximaram do rito siríaco ocidental e das igrejas Jacobita e Ortodoxa. A base da cristandade permaneceu: “As Igrejas Ortodoxas na Índia tiveram a mesma herança, patrimônio e tradição que a Igreja Siro Malabar por um período de 1600 anos” (POWATHIL, 2012, p 206).

A Igreja Católica Apostólica Romana, obviamente, construiu igrejas e montou dioceses exclusivamente latinas que, curiosamente, estavam divididas em duas instâncias administrativas. Até o ano de 1896, a Igreja Católica Apostólica Romana instalada na Índia possuía duas jurisdições eclesiásticas: a do Padroado (com a Sé de Cranganore-Thrissur), cuja atuação dava a um monarca europeu o direito de ordenar bispos e administrar igrejas, e a jurisdição da Propaganda (*Propaganda Fidei*), ligada à Cúria Romana. Os tomesinos, por sua vez, foram administrados eclesiasticamente, até esse período, pelos prelados que eram designados como “Arquidiáconos da Índia” ou por autoridades latinas, a depender da época.

Nessa conjuntura, três grupos católicos se relacionavam entre si na Costa do Malabar, pois “havia três comunidades cristãs [católicas] distintas: os cristãos de São Tomé (Siro-Malabares), os Cristãos do Padroado e os Cristãos da Propaganda¹⁸⁹” (KOCHUPARAMPIL, 2012, p. 169). Os cristãos tomesinos, vale lembrar, usavam o siríaco em suas celebrações litúrgicas siríacas-orientais, e não o latim utilizado nas dioceses ligadas ao Padroado ou à Propaganda, estritamente católicas romanas.

Uma questão intrigante é o fato de Roma jamais ter imposto oficialmente o latim como língua litúrgica obrigatória nas celebrações siro-malabares, ou seja, diante da ação das instituições latinas e de pressões para que a Igreja Siro-Malabar se latinizasse, o siríaco se manteve como língua litúrgica ao lado do latim, no cristianismo malabar. Roma, por sinal, atestou que o idioma siríaco deveria continuar na vida religiosa dos siro-malabares e em algumas instituições formadoras educacionais siro-malabares.

Ainda na primeira metade do séc. XVI, houve uma dúvida entre os jesuítas do recém-criado Seminário de Vaipikkotta (ou Vaipincotta), em 1517, sobre como proceder no ensino de jovens seminaristas indianos: se por meio do ensino do latim ou sob o idioma siríaco com o qual eles estavam acostumados. Alguns religiosos europeus queriam abolir a língua siríaca nas

¹⁸⁹ “In fact there were three distinct Christian communities: the Thomas Christians, the Padroado Christians and the Propaganda Christians.”

igrejas da Índia, outros, não, e a Santa Sé de Roma precisou ser consultada. Joseph Powathil descreve parte do desenrolar dessa história:

A questão foi submetida a Roma, propondo que o siríaco não fosse mais ensinado no seminário de modo que todos forçosamente se conformassem ao Rito Latino. A resposta da Santa Sé foi um enfático "não", determinando aos missionários que trabalhassem mais arduamente para a preservação do siríaco, corrigindo apenas erros e abusos, se houvesse. O forte argumento para isso era que a variedade tornava a Igreja linda¹⁹⁰. (POWATHIL, 2012, p. 207)

Desde 1517, portanto, a Santa Sé de Roma reconhecia a força, a tradição e a “lei” da liturgia siríaca ao reconhecer o caráter *sui iuris* dos siro-malabares que viriam a formar a Igreja Católica Siro-Malabar, séculos antes da decretação formal dessa igreja como oficialmente *sui iuris*, por parte de Roma. A decisão romana pela preservação do mais essencial caráter de uma igreja *sui iuris*, qual seja o encaminhamento litúrgico a partir de suas raízes originais, foi um dos fatores indelévels para a solidificação da união católica entre romanos e siro-malabares.

Algo que pesou na decisão de Roma, de aceitação da continuidade do costume siríaco nas celebrações siro-malabares, foi a força dos princípios litúrgico-comunitários que os indianos mantiveram vivos por mais de um milênio e meio antes da chegada dos europeus à Índia. Essa aceitação da manutenção do siríaco e do rito oriental na vida religiosa dos indianos siríacos, todavia, não eliminou por completo o desejo da Igreja Católica Apostólica romana pela latinização da Igreja Siro-Malabar.

A maior parte dos elementos ocidentais que foram introduzidos com relativa efetividade na prática devocional siro-malabar foram elementos adicionais ao rito litúrgico originário em siríaco. E, nesse ponto, duas questões precisam ser esclarecidas: a primeira, quais são esses elementos; e a segunda, o que esses elementos implicam em uma liturgia essencialmente siríaca (oriental).

Quanto ao primeiro aspecto, dos elementos do Ocidente inseridos na comunidade siro-malabar, a fim de latinizar essa Igreja, é razoável dizer que eles foram, basicamente, elementos de devoção pertencentes ao mundo ocidental-romano que foram acrescentados à religiosidade tomesina, elementos que não estavam presentes no mundo oriental-indiano mas que foram adotados sem grandes conflitos. Alguns exemplos são a reza de novenas, a recitação de preces com auxílio do rosário, o uso de medalhas e escapulários, a devoção a santos populares

¹⁹⁰ “Finally the question was submitted to Rome proposing that Syriac be taught no more at the Seminary so that all might conform themselves to the Latin Rite. The Holy See’s answer was an emphatic ‘no’ directing the missionaries to work harder for the preservation of Syriac correcting only errors and abuses, if any. The strong argument for it was that the variety made the Church beautiful.”

estrangeiros (como São Sebastião e Santo Antônio), a Festa de Todos os Santos no dia 1º de novembro e o Dia de Finados.

Quanto ao segundo grupo de elementos inseridos pela Igreja Latina na Igreja Siro-Malabar, a maioria deles constitui elementos práticos e simbólicos que não interferem na essencialidade da liturgia siro-malabar. Mesmo no caso de pequenas modificações latinas no roteiro de celebrações, a maioria dos siro-malabares se mostrou flexível ao argumento de que são pouco importantes diante da dimensão de sua religiosidade e de sua Igreja. Em todo caso, algumas romanizações mais sensíveis sempre foram questionadas, e estão sendo questionadas até nos dias de hoje. Alas radicais e mais tradicionalistas foram várias vezes para o embate contra os representantes de Roma.

Independentemente de quaisquer alterações católicas ocorridas, o rito siríaco-oriental permanece como característica indelével da Igreja Siro-Malabar. É preciso dizer, contudo, que a liturgia desses cristãos tomesinos siro-malabares não se restringe ao momento eucarístico.

Para os siro-malabares, por sua vez, a liturgia acontece antes da *Qurbana*, durante a *Qurbana* e após a *Qurbana*. Um cristão siro-malabar se prepara para a celebração da *Qurbana* antes de chegar à igreja, e mantém um comportamento litúrgico após sair da igreja (como veremos na seção 3.4 a seguir). Esse comportamento, inclusive, é complementado dentro dos próprios lares com orações e devoções familiares. Todavia, a adoração envolvendo elementos latinos gera certo desconforto nos mais radicais.

Uma das reações que tem se tornado frequente ocorre na tentativa de conversão dos siro-malabares ao padrão latino. Por estarem em união com a Igreja Católica Apostólica Romana, os siro-malabares são levados, às vezes com certo constrangimento, a seguirem elementos teológicos por sugestão de seus prelados que estão mais próximos da Igreja Latina, tal como relata Arangassery:

Todos os orientais que permanecem em comunhão com a Igreja Romana são praticamente constrangidos direta ou indiretamente a seguir a teologia "romana" dos sacramentos e dos [elementos] sacramentais, embora os documentos pré-Vaticano e pós-Vaticano II reconheçam a diversidade das igrejas *sui iuris* na teologia, liturgia, espiritualidade e disciplina. Esses documentos igualmente reafirmam em termos inequívocos que essas diversidades não prejudicam de forma alguma a unidade da Igreja, mas ao invés disso aumentam-na¹⁹¹. (ARANGASSERY, 2012, p. 182).

¹⁹¹ “All the Easterners who remain in communion with the Roman Church are practically constrained directly or indirectly to follow the “Roman” theology of sacraments and sacramentals, although both pre-Vatican and Post Vatican II documents recognize the diversity of the *sui iuris* Churches in theology, liturgy, spirituality, and discipline. They also re-affirm in unequivocal terms that these diversities do not in any way harm Church's unity rather than enhance it.”

Neste momento, devemos voltar um pouco aos textos jurídicos da Igreja Católica que diferenciam, no campo jurídico, a Igreja Latina e as igrejas *sui iuris* do Oriente. Quando se faz uma comparação entre os documentos ecumênicos do Concílio Vaticano II e o Código dos Cânones das Igrejas Orientais (CCEO), percebe-se a possibilidade de haver uma potencial tensão entre fiéis de denominações diferentes refletida nesses textos. O cânon 32 do Título II do Código oriental (CCEO) diz que “ninguém pode validamente se transferir para outra Igreja *sui iuris* sem o consentimento da Sé Apostólica¹⁹²”. Logo, embora seja possível a um fiel de uma igreja *sui iuris* celebrar a eucaristia em uma diocese apostólica romana, a mudança de pertencimento somente ocorre após autorização expressa de Roma. Devido ao contato do fiel siro-malabar com a igreja católica, ou com elementos romanos inseridos em suas práticas celebrativas, alguns sacerdotes manifestam suas preferências acerca de um ou de outro aspecto que, em sua opinião, deveria ser valorizado em determinado contexto. Ao mesmo tempo, parece haver uma pressão constante para que os siro-malabares se assumam, inclusive teologicamente, como romanos.

Em termos documentais, existe tanto um incentivo oriundo do Concílio Vaticano II pela manutenção da tradição, quanto uma espécie de orientação oficial para a mudança de pertencimento de maneira efetiva. Mas não apenas o traslado de fiéis está em jogo: tanto a tentativa de imposição doutrinária de elementos romanos no interior da Igreja Siro-Malabar, do lado romano para o lado siro-malabar, quanto as preferências pessoais dos prelados locais da própria Igreja Siro-Malabar, geram tensões nesse conflito entre manter a tradição litúrgica e cultural siro-indiana e a adoção de elementos ocidentais romanos.

Um dos ápices dessas tensões ocorreu recentemente, no ano de 2021, por ocasião do Oitavo Sínodo da Igreja Siro-Malabar, concluído no dia 15 de novembro do referido ano em Ernakulam, cidade sede da Arquidiocese Maior de Ernakulam-Angamaly da Igreja Siro-Malabar. Uma grande celeuma se estabeleceu em torno de certos gestuais que o sacerdote deveria realizar durante a *Qurbana*, quando foi decidido que, em dado momento, o sacerdote deve virar de costas para o povo e ficar de frente para o altar

Oficialmente, este sínodo apenas ratificou uma decisão anterior, de 1992, no sentido do prelado se voltar para o altar em dado momento da celebração. O que foi decidido em 1992, embora contando com a unanimidade dos votos, não teve aceitação plena entre os católicos siro-malabares:

¹⁹²“Can. 32 - § 1. Nemo potest sine consensu Sedis Apostolicae ad aliam Ecclesiam sui iuris valide transire”. Fonte: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19901018_codex-can-eccl-orient-1.html#TITULUS_I_

Em 16 de dezembro de 1992, a Igreja Siro-Malabar foi elevada à categoria de Arquiepiscopado Maior, permitindo a instituição de um Sínodo e dando certa autonomia a essa Igreja. E em 1998, Roma confiou ao Sínodo Siro-Malabar todo o processo de revisão litúrgica. Em 1999, o Sínodo decidiu por unanimidade que o sacerdote se voltaria para o povo até o ofertório, depois se voltaria para o altar, até a comunhão¹⁹³. (FSSPX.NEWS, 2021)

O que se lê nas entrelinhas é que a Igreja Católica Romana aceitou a criação do Arquiepiscopado Maior no Malabar e, em troca, a Igreja Siro-Malabar aceitou replicar um gesto sacerdotal que é comum no catolicismo romano, mas contra o "senso" tomesino apostólico dos siro-malabares. Além disso, a aceitação dessa romanização foi entendida por alguns setores siro-malabares como uma "uniformização romana" dentro da Igreja Siro-Malabar. Desde o Concílio Vaticano II, nos anos 1960, a maioria das dioceses da Igreja Siro-Malabar realizava a *Qurbana* com o celebrante posicionado de frente para os fiéis.

O que caracteriza uma Igreja cristã é o modo de celebrar a eucaristia e sua liturgia, ou seja, sua "lei" são suas tradições autonomamente praticadas e juridicamente atestadas por seu status que, na Igreja Siro-malabar, é oficialmente reconhecida como Igreja *sui iuris*. O bispo Mar Joseph Kalarangatt reforça essa posição: “A Igreja indiana de São Tomé é o melhor exemplo da preservação do antigo ditado de que a Eucaristia faz a Igreja. A Igreja *sui iuris* se manifesta principalmente na e pela liturgia, especialmente na celebração eucarística¹⁹⁴” (KALARANGATT, 2012. p. 149). Alterar elementos litúrgicos, na Igreja Siro-Malabar, por mais que pareçam meramente cerimoniais para os olhos externos, dentro da tradição tomesina pode atingir significados que o Ocidente não compreende a fundo.

Outro exemplo de embate que ocorre no contexto *sui iuris* da Igreja Siro-Malabar ocorre no ensino do catecismo, que atualmente segue a cartilha católica romana. Os siro-malabares entendem que o ensino da religiosidade siro-tomesina precisa ser ou mais coerente com sua tradição, ou até mesmo totalmente indiano. Na realidade atual, o catecismo da Igreja Siro-Malabar está subordinado à Igreja de Roma, o que é motivo de contestação por parte de alguns membros de destaque dentro da Igreja Siro-Malabar.

Jose Philip Medayil, por exemplo, sugere que seja publicado um “Catecismo da Igreja Siro-Malabar” (MEDAYIL, 2012. p. 88), caracteristicamente indiano, pois os cristãos dessa

¹⁹³ “On December 16, 1992, the Syro-Malabar Church was elevated to the status of a major archiepiscopate, allowing the establishment of a Synod and giving a certain autonomy to this Church. And in 1998, Rome entrusted the Syro-Malabar Synod with the entire process of liturgical revision. In 1999, the Synod unanimously decided that the priest would turn to face the people until the offertory, then he would turn to the altar until communion.”

¹⁹⁴ “The Indian St. Thomas Church is the best example for the preservation of the ancient adage that the Eucharist makes the Church. A Church *sui iuris* manifests itself mainly in and through the liturgy, especially through the Eucharistic celebration.”

Igreja devem “ter a possibilidade de entrar profundamente nos mistérios divinos que se manifestam através das sagradas tradições desta Igreja individual¹⁹⁵” (MEDAYIL, 2012, p. 88). Alguns pensadores da Igreja Siro-Malabar vão mais longe ainda. Não apenas acham que o Catecismo Católico deva dar lugar a ensinamentos cristãos genuinamente indianos, como certos procedimentos católicos romanos deveriam ser abolidos. Essa é a opinião de Xavier Kochuparampil, ao falar sobre a teologia dos mistérios, na perspectiva siro-malabar e tipicamente indiana: “os textos dos sacramentos de iniciação, reconciliação, casamento e unção dos enfermos, elaborados com base no texto latino resumido, resultaram insatisfatórios nos termos do padrão teológico oriental”¹⁹⁶ (KOCHUPARAMPIL, 2012, p. 29).

Percebemos, assim, que há um certo conflito teológico, ou ao menos um incômodo religioso, quando essas duas tradições, uma ocidental-romana e outra oriental-indiana, são vistas mais aprofundadamente em relação a temas cristãos que ambas professam. Embora na aparência e nos procedimentos em comum sejam Igrejas próximas em muitos sentidos, um olhar mais acurado revela particularidades da Igreja Católica Romana e da Igreja Siro-Malabar que vão além dessa comunhão, havendo tradições essenciais que ambos os lados não pretendem abrir mão.

A próxima seção, que fecha este capítulo sobre as veredas litúrgicas da Igreja Católica Siro-Malabar, tratará da forma siro-malabar de lidar com a liturgia, uma forma singular que faz os siro-malabares levarem para sua vida cotidiana a aura da liturgia praticada, e de como a vida litúrgica permeia essa vivencialidade tomesina.

3.4 As características litúrgicas siro-malabares e a vivencialidade quotidiana

Esta seção se incumbirá de apresentar uma das mais diferenciadas características litúrgicas siro-malabares em contraste com a linha temporal litúrgica da Igreja Católica Romana: as temporadas litúrgicas. Também irá tratar do modo como é percebido o idioma litúrgico original pelos siro-malabares, o aramaico, e como o uso do vernáculo malaiala para realização dos ofícios religiosos nos mostra, indiretamente, que os siro-malabares possuem uma noção de gnosis que está relacionada ao renascimento e à iluminação, em um tipo de aproximação entre três instâncias: o cristão, o mundo terreno e o Reino do Cristo. Será

¹⁹⁵ “We should have the possibility to enter deeply into the divine mysteries which are manifested through the Sacred traditions of this individual Church.”

¹⁹⁶ “On the other hand, the texts of sacraments of initiation, reconciliation, Marriage and Anointing of the sick, worked out on the basis of the abridged Latin text, came out unsatisfactory in terms of Eastern theological standard.”

abordado, também, como a luz ocupa um espaço central nessa aproximação, visto que há uma identificação na religiosidade siro-malabar entre sua perspectiva de Luz, que é Cristo, com a ideia de Jesus-Sol.

Dentre os pensadores da Igreja Siro-Malabar em destaque nesta seção estão Charles Payngot, Joseph Perumthottam, Thomas Koonammakkal, Lonappan Arangassery, Varghese Pathikulangara, Jose Puthiaparampil, Joseph Vazhuthanappally, Jacob Vellian, Sophy Rose e Paulachan Kochappilly.

Vejamos como se dividem os períodos litúrgicos tanto da Igreja Católica Apostólica Romana quanto da Igreja Católica Siro-Malabar, respectivamente, em suas divisões específicas. Primeiramente, abordaremos a constituição do Ano Litúrgico da Igreja Católica Romana, o qual chama à atenção pela linearidade sob a qual está estruturado, como na Figura 10, abaixo (em comparação com a circularidade apresentada, no modo como será apresentado o Ano Litúrgico da Igreja Siro-Malabar, na Figura 11, mais à frente):



Figura 10: Ano Litúrgico da Igreja Romana

O ano litúrgico da Igreja Católica Romana, é dividido em Tempos: Tempo do Advento, Tempo do Natal, Tempo Comum, Tempo da Quaresma e Tempo Pascal, os quais são subdivididos em semanas cujas principais referências são os domingos. O calendário romano começa nos dias finais de novembro, quando ocorre o domingo de início do Tempo do Advento, e termina no 34º domingo do Tempo Comum, no “Dia de Cristo Rei” (entre os dias 20 e 26 de novembro de cada ano civil). O “Dia de Cristo Rei” para os romanos é a coroação dos dias litúrgicos, quase literalmente falando. Esta data, para efeitos de comparação, não é comemorada pela Igreja Siro-Malabar porque a percepção dos siro-malabares é de que a exaltação a Cristo como Rei é vivenciada dia a dia. Para eles, Cristo já está em seu lugar de reverência, como Senhor e Deus presente no cotidiano. Uma concepção que, aparentemente, não é mera

coincidência com a exaltação de São Tomé quando tocou o corpo ressuscitado de Jesus, segundo a narrativa neotestamentária, quando exclamou: “Meu Senhor e meu Deus”.

A primeira questão que sobressai é o fato da Igreja Católica Siro-Malabar não celebrar o dia de “Cristo Rei”. Isso talvez explique mais claramente por que, nesta tese, o Cristianismo Siro-Malabar foi chamado de “outro cristianismo”: não se trata de um cristianismo distinto, superior ou inferior, nem se trata de um cristianismo oposto a qualquer outro cristianismo, uma vez que está em comunhão com o cristianismo católico romano. Ao perscrutarmos a religiosidade da Igreja Católica Siro-Malabar, percebemos um cristianismo inerente à tradição tomesina oriental-indiana que agora estamos conhecendo melhor. A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua vez, em comparação com a Igreja Siro-Malabar, se caracteriza por praticar um cristianismo que, nesta tese, é chamado de transpresente por ter fundamentos enraizados na abstração de elementos religiosos cristãos, precípua e absolutamente necessária para sua existência. Por consequência, esses dois cristianismos carregam as características da imanência e da transcendência, com a preponderância que cabe a cada um devido às suas naturezas intrínsecas.

Para os siro-malabares, a ideia de uma celebração específica de Jesus-Cristo-Rei como ápice do ano litúrgico, como acontece no calendário romano, é uma ideia alienígena. No caminho da fé tomesina, seria como festejar o óbvio, pois o contexto do Reino de Cristo abrange a Terra e o Céu. Para eles não há dissociação ou separação estanque entre o homem Jesus, sua ressurreição como Cristo e sua ida para o trono à direita do Pai. O Cristo “repartido”, “isolado” ou descontextualizado de sua integridade terrena-celestial, não faz parte da fé oriental, de maneira geral. Para os cristãos indianos siro-malabares, em especial, Cristo-Deus não seria o que é se reinasse preponderantemente em apenas uma instância.

Na perspectiva oriental-indiana, Jesus “mudou seu estado” e adentrou o Paraíso, um paraíso que jamais havia sido habitado por um ser que compartilha as características do que é humano. Essa ideia, inclusive, é retirada de Paulo de Tarso, das passagens contidas em 1Cor 15,20 e 15,23 (sobre Cristo ter sido o primeiro a ir ao céu, como “Primícias” dos mortos, tal como a oferta da primeira colheita do ano, que era dada em sacrifício no Templo de Jerusalém). Portanto, para a Igreja Siro-Malabar, o Cristo foi o primeiro “habitante” do céu (ou novo paraíso), o primeiro que, a partir da condição humana, superou a morte e, ao mesmo tempo, tirou o poder da morte sobre os homens.

Um hino da Igreja Siro-Malabar contido no lecionário dessa Igreja ilustra a vitória da ressurreição: “Oh morte assassina, onde está sua vitória? Eis que em nós o teu poder torna-se ineficaz por meio de um de nós. Ele venceu a morte e pavimentou o caminho para o reino onde

a morte será impotente, e onde a vontade de Deus reinará¹⁹⁸” (in PAYNGOT, 2012, p. 111)¹⁹⁹. Ao abrir a estrada para o Reino, o Cristo instaurou seu reinado efetivo. E, pelo que se pode depreender desse hino, embora a “vontade”, o Verbo, a Sabedoria de Deus exista desde o princípio, como no prólogo do *Evangelho de João*, após a superação da morte a vontade divina atua em um reino onde os cristãos podem adentrar. A grandeza de Cristo não precisa ser reconhecida mais do que ela é: quem vence a morte a subjuga em qualquer reino, terreno ou celestial, e é maior do que qualquer título. Cristo é, obviamente, Senhor do Reino onde a morte não impera.

Voltando ao calendário litúrgico da Igreja Romana, a data do “Dia de Cristo Rei” foi criada apenas no ano de 1925 pelo Papa Pio XI. Diga-se, no entanto, que um dia comemorativo é geralmente criado para suprir a ausência de um valor ou de um personagem do passado, logo, a regra é que haja um fundo histórico para essa criação. Por outro lado, a Igreja Siro-Malabar, cujos antepassados criticaram duramente o cristianismo romano como uma religião imperial, expressa claramente seu incômodo com essa data: “Nos ofícios atuais há mais de 20 referências a Jesus como Rei. Não há lógica nem necessidade, portanto, de comemorar outro dia intitulado como ‘Cristo Rei’. Tal celebração não se encaixa na forma oriental de adoração²⁰⁰” (PAYNGOT, 2012, p. 111).

Apesar de ser apenas um exemplo advindo do anuário litúrgico, esse debate sobre o “Dia de Cristo Rei” é uma pequena amostra que ilustra bastante bem uma das características da vivencialidade litúrgica da Igreja Siro-Malabar: trata-se de uma Igreja que possui uma base cristã que dispensa o que para seus membros é considerado basicamente acessório de adoração.

Observando o quadro litúrgico siro-malabar, há duas grandes épocas: uma que define a época do ano em que são usadas as anáforas de Nestório e Teodoro, e outra que define o período que tem como referência os santos tomesinos Addai e Mari (cf. Figura 11):

De acordo com a figura a seguir (Figura 11), o ano litúrgico da Igreja Siro-Malabar é dividido em temporadas ou estações. Essas estações também podem ser contadas em semanas: Anunciação (e Natividade) – 4 semanas; Epifania (*Denha*²⁰¹, que celebra a vida pública de Jesus

¹⁹⁸ “O death the murderer, where is your victory? Behold, in us your power is made ineffective through one from us. He conquered death and paved the way to the kingdom where death will be powerless and where the will of God will reign.”

¹⁹⁹ Uma expressão muito utilizada pelos Carmelitas de Maria Imaculada (CMI) para se referirem aos falecidos é: “foi chamado à recompensa eterna” (v. <http://www.cmi.org.in/NewsAndEvents.aspx?type=N&id=269>)

²⁰⁰ “In the office of this day there are over 20 references to Jesus as King. There is no logic or need, therefore, to celebrate another day titled, as “Christ the King”. Such a celebration does not fit in with the oriental way of worship.”

²⁰¹ A palavra siríaca *denha* se refere ao nascimento do sol e ao brilho do amanhecer. É equivalente à palavra grega *epiphaneia*, que significa “vir à luz”: “A etimologia dessas palavras aponta para o resplendor/ressurgimento de Cristo, a verdadeira luz/sol” (PALLIKUNNEL, 2012, p. 116).

até a Quaresma) – 7 semanas; Jejum (Quaresma) – 7 semanas; Ressurreição (e Ascensão) – 7 semanas, Pentecostes (ou Temporada dos Apóstolos) – 7 semanas; Temporada do Verão – 7 semanas; Temporada de Elias-Cruz – 7 semanas; Temporada de Moisés – 7 semanas e Temporada de Dedicção da Igreja – 4 semanas. Essas estações também podem ser observadas em dois grandes períodos: o de Teodoro e Da-Slihe. No primeiro ocorre o uso da *Anáfora de Teodoro*, e no segundo a anáfora utilizada é a “Dos Apóstolos” (*da-slihe*) Addai e Mari.



Figura 11: Ano Litúrgico da Igreja Siro-Malabar. Fonte: PERUMTHOTTAM, 2009.

Essa disposição das festas ocorre dessa maneira peculiar porque “os Cristãos de São Tomé seguiram a tradição litúrgica siríaca oriental, eles seguiram este calendário litúrgico²⁰³ [conforme as datas comemorativas dos cristãos orientais]” (PALLIKUNNEL, 2012, p. 118).

A *Qudasha de Teodoro* é o primeiro período e o mais importante no ano litúrgico siro-malabar, e abrange as duas primeiras estações: Anunciação e Epifania. *Qudasha*, em siríaco, significa “santificação” ou “consagração”. E, como vemos na lista anterior, há duas *Qudashas* predominantes. No contexto celebrativo, *Qudasha* é sinônimo de anáfora – o núcleo principal que marca uma liturgia. Existem três anáforas oficiais utilizadas pela Igreja Siro-Malabar: A *Qudasha* de Mar Teodoro (de Mopsuéstia), utilizada durante as temporadas litúrgicas de Anunciação, Epifania (*Denha*) e Grande Jejum; a *Qudasha* de Mar Nestório (apenas em 5 dias do ano); e a *Qudasha da-Slihe* (onde é utilizada a anáfora dos apóstolos Addai e Mari, considerados os veneráveis professores do Oriente, na tradição tomesina). Na prática, todavia,

²⁰³ “Because the Thomas Christians followed the East Syriac liturgical tradition they followed this liturgical calendar.”

os siro-malabares atualmente utilizam de modo predominante a *Qudasha da-Slihe*, não obstante as outras serem livremente permitidas (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 52).

Como vimos acima, então, são nove as estações do Ano Litúrgico Siro-Malabar. Em todas elas ocorrem as festas tradicionais, porém em algumas há jejuns que são asceticamente seguidos voluntariamente pelos siro-malabares: 3 dias do Jejum dos Ninivitas (jejum e abstinência), 18 dias antes do Grande Jejum (Quaresma), festa da Natividade de Nossa Senhora, em setembro, festa da Ascensão de Maria em agosto, jejum habitual às quartas e sextas-feiras, o jejum antes da festa dos apóstolos Pedro e Paulo, o jejum de 12 sextas-feiras após o Natal, o jejum da Temporada de Elias e da Cruz, a Abstinência das Virgens, o Jejum da Transfiguração, o jejum das vigílias antes das festas da Natividade de Nosso Senhor, da festa de Pentecostes, do período da Ascensão de Maria e da festa de rememoração de São Tomé, o patrono da Igreja (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 73; ARANGASSERY, 2012, p. 196).

O jejum e eventos compartilhados são práticas em que é possível ver muito bem como ocorre o diálogo entre o cristianismo e o hinduísmo em Kerala, pois tratam-se de elementos culturais praticados tanto por cristãos como por hindus. Além das peregrinações cristãs comportarem peregrinos hindus (e também islâmicos), demonstrando o contato entre essas religiosidades, o jejum é um meio de preparação realizado à maneira hindu, por vezes implicando os mesmos rigores, da parte dos cristãos:

Tanto os cristãos como os hindus jejuam durante certos períodos religiosos e antes de fazer uma peregrinação. Este jejum é frequentemente associado à abstinência sexual entre os hindus e, por vezes, entre os cristãos. Mas, também aqui vivências diferentes correspondem a uma prática em comum: para o cristão europeu, o jejum é sinal de penitência (...), mas, para os hindus, visa a purificação e o aumento das *tapasū*. Para o cristão indiano, os dois significados certamente estão interligados²⁰⁴. (CHAPUT, 1997)

Uma das maiores expressões litúrgicas comunitárias ocorre durante a Estação da Cruz, em que toda a comunidade se vê envolvida na liturgia cotidiana siro-malabar, quando cada um se vê diante de uma autoavaliação perante todos os integrantes da congregação. Nesse período, os siro-malabares cantam o hino *Onita d'basalique*, o Hino Real (ou “Canção ao Rei”), cujo sentido essencial é perceptível a partir dos seguintes versos: “Quem da humanidade virá em meu socorro diante do seu trono? Todos os meus amigos e vizinhos vão assistir à distância e

²⁰⁴ “Les chrétiens comme les hindous jeûnent pendant certaines périodes religieuses et avant de se rendre à un pèlerinage. Ce jeûne est souvent associé à une abstinence sexuelle chez les hindous et parfois chez les chrétiens. Mais là aussi des vécus différents correspondent à une pratique comparable: pour le chrétien européen le jeûne est signe de pénitence (...), mais pour l'hindou, il vise à une purification et à une augmentation de son *tapasū*. Pour le chrétien indien les deux significations sont certainement mêlées.”

olhar para mim²⁰⁶” (PAYNGOT, 2012, p. 114). Em siríaco-aramaico, *Onita d’basalique* literalmente quer dizer “Refrão do Real”, mas cuja tradução livre pode ser “Canto ao Senhor” – Senhor, no caso, é o Cristo, tratado como “Rei” (ocupante do Trono do Reino de Deus). Notoriamente, contudo, o caráter comunitário do envolvimento pessoal, nesse período litúrgico, vai além da adoração ao Senhor (que estaria no Altíssimo) e ultrapassa o mero fato de todos da Igreja estarem cantando o mesmo hino: o que se vive é uma liturgia vivencial de comunidade, que está aberta para quaisquer comunidades e pessoas que queiram participar.

Na raiz da vivência da liturgia siro-malabar, está a relação ancestral com o idioma do apóstolo Tomé: o aramaico. O idioma siríaco litúrgico utilizado pelos Cristãos de São Tomé guarda resquícios do aramaico, principalmente na pronúncia, o que demonstra haver um indício de antiguidade da prática oral cristã originária do Oriente Médio e herdada pelos siro-malabares. Essa característica provavelmente data dos tempos apostólicos, quando a vivência dos ensinamentos evangélicos tinha pouca ou nenhuma sistematização doutrinária (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 71).

De acordo com Thomas Koonammakkal, esquemas doutrinários oficiais demoraram para alcançar o cristianismo siríaco que, geograficamente, estava distante da cidade de Niceia: “Somente no período pós-niceno uma consciência doutrinária sistemática começou a surgir na mente siríaca (...). Os cristãos de São Tomé, até à chegada em cena dos portugueses, agarraram-se a esta original e primordial simplicidade apostólica dos Evangelhos²⁰⁷” (KOONAMMAKKAL, 2012, p. 71).

Em tempos mais recentes, nas últimas décadas do séc. XX, muitas dioceses siro-malabares começaram a proferir a liturgia em idiomas diferentes do siríaco. O uso do malaiala, o idioma local do estado de Kerala aumentou consideravelmente nesse período. Em algumas dioceses, em especial nas cidades com grande movimento de turistas estrangeiros, o inglês também é bastante utilizado. Foi algo que gerou opiniões divergentes entre os siro-malabares. Mais do que uma questão linguística, o uso do vernáculo ou o uso do siríaco mexem com algo precioso para os cristãos siro-malabares: o modo de se aproximar do sagrado (ou gnosis, na acepção utilizada pelos siro-malabares, como veremos à frente).

²⁰⁶ “Christ, I meditated on your judgement throne and all my bodily members were in fear and trembling who from mankind will come to my help before your throne? All my friends and neighbours will watch from a distance and look at me.”

²⁰⁷ “Only in the post-Nicean period a systematic doctrinal awareness began to creep up in the Syriac mind (...) St Thomas Christians, until the arrival of the Portuguese on the scene, clung on to this original, primary apostolic simplicity of the gospels”.

Ao falar sobre essa controvérsia acerca dos idiomas litúrgicos utilizados nas celebrações siro-malabares, Varghese Pathikulangara emite a seguinte opinião:

Parece que várias pessoas na Igreja siro-malabar estão vivendo hoje em uma nova gnosis. Seu pressuposto básico é que todas as liturgias originais eram vernáculas e desenvolvidas de acordo com as particularidades da própria cultura. Na verdade, isso é apenas um sonho. (...) Mesmo em Roma, a liturgia foi primeiramente celebrada em grego até o final do século IV, quando o latim foi adotado. Portanto, podemos razoavelmente concluir que os primeiros cristãos por todo o mundo não eram enfáticos no uso do vernáculo ou das ocorrências culturais em sua liturgia, mas estavam muito interessados em manter o conteúdo da fé e preferiam usar a linguagem de nosso Senhor e dos apóstolos ou a linguagem cultural da época.

A especificidade histórica das heranças orientais também deve ser mencionada neste contexto. Mesmo quando eles consideram muito as línguas litúrgicas originais, eles também dão a ênfase necessária ao vernáculo. A maioria das Igrejas Orientais está usando, pelo menos parcialmente, o vernáculo para as celebrações litúrgicas desde os tempos antigos. Se alguma Igreja estava dando importância excessiva à linguagem litúrgica original, foi apenas devido à natureza especial dessa linguagem. No caso dos Mar Toma Nasranikal [terminologia antiga referente aos tomesinos, também chamados de nazarenos ou *nasranis*], o aramaico ou siríaco oriental (ou caldeu) era para eles a língua do Senhor e de seu apóstolo, São Tomé. Portanto, eles o preferiram a todas as outras línguas²⁰⁸. (PATHIKULANGARA, 2012, p. 6-7)

Há muito o que se dizer acerca da citação anterior. Nela aparece a palavra “gnosis”, logo na primeira linha. O que vem a significar essa “nova gnosis”, que os cristãos siro-malabares aparentemente encontraram na celebração da liturgia, em seu idioma vernáculo? Na opinião de Pathikulangara, essa sensação de “nova gnosis” não passa de uma ilusão, mas, para os nativos siro-malabares, em sua vivencialidade cotidiana da liturgia, essa percepção teve um significado de gnosis renovada²⁰⁹.

Essa gnosis, na prática, originou-se de um novo instrumento de acesso ao sagrado durante a liturgia: o uso do idioma malabar, corrente entre as comunidades siro-malabares. É possível entender essa gnosis, portanto, como uma aproximação consciente. Ou, pelo menos, uma aproximação em relação ao sagrado através de uma forma mais palatável e, por conseguinte, mais assimilável e lúcida em comparação com o singular idioma siríaco.

²⁰⁸“It appears that several people in the Syro-Malabar Church are living today in a new gnosis. Their basic presupposition is that the original liturgies were all in the vernacular and developed according to the details of the proper culture. This is, in fact, mere dreaming. (...) Even in Rome, the liturgy was first celebrated in Greek until the end of the fourth century when Latin was adopted. Hence, we can reasonably conclude that the early Christians all over the world were not adamant in using the vernacular or cultural situations in their liturgy but were very keen to hold on to the faith content and preferred to use the language of our Lord and Apostles or the cultural language of the time. The historical specialty of Eastern heritages also must be mentioned in this connection. Even when they consider very highly the original liturgical languages, they give the needed emphasis to the vernacular, too. Most of the Eastern Churches are using, at least partially, the vernacular for liturgical celebrations from very early times. If any Church was giving excessive importance to the original liturgical language, it was only due to the special nature of that language. In the case of the Mar Toma Nasranikal, the Aramaic or East Syriac or Chaldaic was for them the language of the Lord and their Apostle, Saint Thomas. Hence, they preferred it to all other languages.”

²⁰⁹ Palavra que reproduzo aqui na forma em que aparece originalmente na citação do texto em inglês, gnosis, sem traduzir por “gnose”, como é comum acontecer quando “gnosis” é trasladada para o português.

O termo gnosís, tecnicamente falando, é formado por dois elementos para compor a palavra “conhecimento”, que é seu significado mais objetivo e mais popular. O prefixo “co-“ é agregado à palavra “conhecimento” (do grego “gnosco”, de onde deriva “gnosís”). Esse prefixo apresenta, em si, a redução (ou eliminação) da distância entre os entes envolvidos, trazendo uma alteridade implícita a esse conceito. Uma “co-relação”, uma “co-respondência”, ou a uma relação de proximidade, como em “co-leguismo”, a propriedade de ser um colega. Todos esses exemplos indicam, prefixalmente, uma aproximação implícita primeira e subentendida. Os termos que trazem esse prefixo “co“, portanto, são palavras que trazem intrinsecamente a existência de “algo outro” que existe de maneira independente e estaria relativamente distante no uso natural, mas que se aproxima do semelhante por algum tipo de similaridade.

Essas ponderações sobre um prefixo aparentemente inofensivo se tornam importantes quando se admite que a aproximação aumenta vários aspectos envolvidos na vida humana, tais como o conhecimento e o diálogo. Na esfera cristã, tudo o que um fiel deseja é se aproximar do Cristo, de uma maneira ou de outra. Essa aproximação, por sua vez, jamais é inócua e tende a ser uma aproximação entre naturezas iguais que conversam (“co-versam”) entre si, de maneira não dual: “Do ponto de vista histórico-religioso, a figura do Cristo poderia ser descrita como aquela de uma pessoa que reduz a zero a distância entre o paraíso e a terra, Deus e o Homem, transcendente e imanente (...) – o que é, precisamente, o princípio de *Advaita*” (PANIKKAR, 2016, p. 273, *apud* GRASSI, 2019, p. 92).

Os siro-malabares, que dominam a língua siríaca, certamente realizam uma aproximação maior com a liturgia originária executada nesse idioma. Entretanto, aqueles que usam a língua vernácula, realizam uma gnosís em uma amplitude mais plena com o sagrado, mais próxima com a experiência que proporciona essa liturgia. E essa gnosís passa, necessariamente, pelo entendimento consciente. É possível dizer, inclusive, que quanto mais consciente um grupo está em relação ao sagrado, no idioma mais conscientemente vivenciado que essa comunidade se pronuncia, maiores são as conexões com o presente e com a realidade à volta.

Enquanto o saber siríaco permite aprofundar nos mistérios contidos nas raízes cristãs, o malaiala abre a amplitude de entendimento e de conexão com o mundo contemporâneo. O que pode parecer óbvio e natural, que uma mensagem é passada em uma língua melhor compreendida por quem a ouve, no contexto siro-malabar as mensagens litúrgicas em siríaco já eram aplicadas no dia a dia. Com o uso do malaiala, essa aplicabilidade se expandiu e, por isso, foi interpretada como “nova gnosís”, isto é, como uma nova forma de aproximação consciente na direção do Cristo-Mundo.

Não existe conhecimento sem aproximação consciente do indivíduo em relação ao objeto de sua atenção. Esse objeto pode ser exterior ou interior a quem observa. Não obstante, o caráter da coletividade da Igreja passa por essa ideia de gnosis, favorecida ou prejudicada conforme a relação entre liturgia e o linguajar inteligível. A sensação de proximidade que a liturgia em malaiala trouxe para os cristãos siro-malabares foi, naturalmente, inevitável, pois nos identificamos com aquilo que nos é mais familiar. Tal novidade, por conseguinte, foi recebida pelo povo do Malabar como sendo uma nova forma de esclarecimento das mensagens litúrgicas.

Dentre as várias possibilidades que a palavra gnosis pode abranger, o conceito de conhecimento é o mais usual. Contudo, o fato de “gnosis” significar “conhecimento” não esgota o sentido siro-malabar de conhecimento ou de “reconhecimento”, como ocorreu em relação à nova percepção da liturgia. Certamente, a gnosis citada por Varguese não se refere ao gnosticismo combatido pela Igreja nos primeiros séculos da Era Cristã. O que Varguese nos apresenta é que, ao participarem da liturgia em malaiala, alguns cristãos siro-malabares perceberam uma reaproximação com o Cristo através de um processo consciente e racionalizado que, nesse caso, aproximou os significados litúrgicos dos elementos cotidianos compartilhados: a língua vernácula. Para muitos, a liturgia em malaiala representou uma “nova aproximação” ou “outra aproximação” para com sua realidade de vivência cotidiana, apesar dessa percepção não contar com a simpatia do próprio autor mencionado. Independentemente disso, no texto desse sacerdote siro-malabar, a palavra gnosis é usada para descrever uma nova co-relação entre fé e razão, através da relativamente recente prática de utilizar o idioma malaiala na liturgia siro-malabar. O fato é que Varguese identifica a consolidação de uma “nova gnosis” vinda da parte de alguns cristãos siro-malabares, e utiliza a palavra gnosis sem se importar em destrinchar seu significado para o leitor ou para a comunidade siro-malabar. Ele não o faz porque gnosis é um termo bem conhecido da Igreja Siro-Malabar, porém essa gnosis com a qual os siro-malabares estão acostumados ocorre no encontro com um elemento específico de adoração, a cruz, e cuja simbologia tem lugar destacado no calendário litúrgico.

Puthiarampil explica que essa gnosis ocorre desde os tempos mais antigos do cristianismo tomesino na Índia. Está relacionada à Cruz de Tomé e à Temporada da Cruz, já mencionada aqui. A Cruz de São Tomé (cf. Figura 12), cuja adoração ocorre em determinada época do ano e através da qual o cristão se aproxima do Cristo na liturgia ou em suas orações particulares, é comparada a um portão de abertura para o plano celestial, conforme as palavras de Puthiarampil, a seguir:

O período litúrgico de Elias e da Cruz simboliza o fim do mundo e o juízo final, e as orações que harmonizam a vida escatológica. A festa da Cruz (em 14 de setembro) é o evento central do período, e a Liturgia celebra a gloriosa vitória e o poder da Cruz, com seu significado escatológico que simboliza a segunda vinda de Cristo. De acordo com a teologia mística siríaca, “a cruz é a porta para o caminho do místico; a gnosis da cruz se dá pelo sofrimento da cruz, por esta porta se consegue a entrada nos mistérios celestiais”. A Igreja exalta e canta louvores à Santa Cruz. Ela tenta criar um sentido escatológico na mente dos fiéis, convidando-os a participar da liturgia celestial. Espera-se que eles orem pela remissão de seus pecados e renovação de vida para as coisas que virão. A teologia da Cruz expõe o significado do sofrimento em seu sentido cristão. O sofrimento tem uma dimensão positiva e salvadora por causa da Cruz viva e escatológica de Cristo. A divina liturgia dá ao homem esperança e consolo, mostrando que a cruz conduz à vitória e à salvação. O mesmo espírito continua no período litúrgico de Moisés, que se segue imediatamente²¹². (PUTHIAPARAMPIL, 2012, p. 10)

Para os siro-malabares, Jesus é visto como um segundo Moisés porque também veio ao mundo para legislar e para salvar. Lembremos que Moisés foi retirado das águas do Rio Nilo, e esse significado é de importância central para os siro-malabares. Tanto que, na Cruz Tomesina, há a simbologia do lótus, o vegetal aquático sagrado para os indianos. Por isso a temporada de Moisés vem logo em seguida à temporada da Cruz: da água surge a (nova) vida.

Durante a *Qurbana*, os mistérios são dirigidos na presença da Cruz de São Tomé. Antes da chegada dos europeus à Índia, a cruz tomesina era utilizada como um adorno corporal e como signo de pertencimento: “Antes da introdução do escapulário, os Cristãos de São Tomé colocavam pequenas cruces no *kudumi* (mecha de cabelo atrás da cabeça) como uma marca da identidade cristã e como um objeto de devoção²¹³” (ARANGASSERY, 2012, p. 196).

A Cruz de São Tomé (*Mar Thoma Sleeba*), como já mencionado, é encimada por uma pomba representando o Espírito Santo (cf. Figura 12). Suas quatro extremidades são como flores representando a vida, aproximando a cruz da simbologia de uma árvore que dá frutos (ou quatro árvores, faltando uma: Cristo, que completaria o conjunto das cinco árvores do paraíso citadas por Jesus no *Evangelho de Tomé* – em uma interpretação livre). O corpo de Jesus morto

²¹²“The season of Elia and the Cross symbolizes the end of the world and the last judgment and the prayers which overtone eschatological life. The feast of the Cross (on September 14) is the central event of the season and the Liturgy celebrates the glorious victory and power of the Cross with its eschatological significance which symbolizes the second coming of Christ. According to Syrian mystical theology, “the cross is the gate to the path of mystic; the gnosis of the cross is given through the suffering of the cross, through this gate the entrance into the heavenly mysteries is achieved”.⁷⁷ The Church extols and sings praise to the Holy Cross. She tries to create an eschatological sense in the minds of the faithful, inviting them to participate in the heavenly liturgy. They are expected to pray for the remission of their sins and renewal of life for the things to come. The theology of the Cross expounds the meaning of suffering in its Christian sense. Suffering has a positive and saving dimension because of the living and eschatological Cross of Christ. The divine Liturgy gives man hope and consolation showing that the Cross leads to victory and salvation. The same spirit is continued in the season of Moses that follows immediately.”

²¹³“Prior to the introduction of scapular, the Thomas Christians inserted small crosses in the *kudumi* (hair locks) as a mark of Christian identity and as an object of devotion.”

está ausente, o que indica sua ressurreição. A cruz brota de uma flor de lótus²¹⁴, planta que remete ao renascimento da água, das profundezas para a luz. Os três degraus que a sustentam representam o Monte Calvário, mesma simbologia dos três degraus das igrejas católicas, utilizados para se chegar ao altar e ao sacrário. A ausência do ícone do corpo de Jesus morto na Cruz, as flores estilizadas nas extremidades e a lótus na base remetem à ressurreição e à iluminação: “Lótus é o símbolo dos paleocristãos da Índia, e a maioria dos monumentos possui este símbolo cultural. (...). Essa distribuição generalizada de cruzes semelhantes com lótus e pomba (...) significam a fé cristã comum, a cultura e a herança dos Cristãos de Tomé²¹⁵” (VAZHUTHANAPPALLY, 2012, p. 142-143).

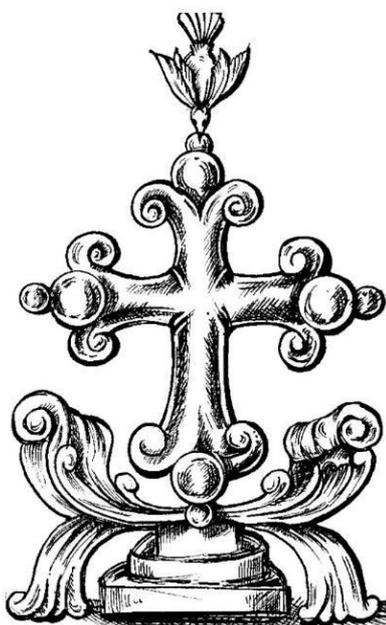


Figura 12: Cruz dos Cristãos de São Tomé. Fonte: <https://chattatochuridar.wordpress.com/2018/02/14/elements-of-syrian-faith/>

É importante dizer que o corpo de Jesus não está na cruz dos cristãos tomesinos indianos porque não apenas ele ressuscitou, mas está vivo entre eles. No ocidente romano, a visão do sofrimento no corpo morto normalmente remete ao ponto final da vida, o que deixa a ressurreição como última esperança.

A interpretação simbólica da lótus surgindo da água, na base da Cruz de São Tomé, é a de que essa planta representa a iluminação ao sair da escuridão do fundo para a luz acima.

²¹⁴ Há indicações arqueológicas que sugerem que a posição de “flor de lótus”, utilizada na meditação hindu, tem origem drávida, do Sul da Índia. No budismo, a lótus possui um importante papel didático, meditativo e filosófico.

²¹⁵ “Lotus is the symbol of the Palaeo-Christians of India, and most of the monuments have this cultural symbol. (...) This widespread distribution of similar crosses with lotus and dove in this part of Asia signify the common Christian faith, culture and heritage of the Thomas Christians.”

Representa o processo de deixar o denso para se entrar no etéreo iluminado ainda neste mundo (o processo da teose). Por isso essa temporada de Elias e da Cruz se coaduna ao período seguinte, dedicado a Moisés. Expressam a perspectiva siro-malabar do renascimento (ou “renovação da vida”) e da salvação. A partir da simbologia da *Mar Thoma Sleeba*, é possível dizer, em uma palavra, o que ela significa para os siro-malabares: iluminação. Uma iluminação que vem da disposição em renascer para se alcançar o esclarecimento da lei (ou do modo de vida) trazido por Jesus e vivenciado por Tomé.

A simbologia da cruz, com o mastro vertical e a trave horizontal, remete visual e simbolicamente aos acessos e transpasses que ocorrem na direção do céu e durante a passagem pela terra. O ponto de interseção horizontal-vertical, no qual está o corpo de Cristo morto, tende a tornar estático o lugar do encontro entre o imanente e o transcendente, nessa simbologia. Por outro lado, na Cruz de São Tomé, do mastro e da trave brotam ramos como de uma árvore, indicando a presença de vida que se expande no imanente e para o transcendente, na vida que ocorre no mundo.

Quando um cristão oriental-indiano “olha” para sua cruz, ele enxerga vida; quando um cristão ocidental-romano “olha” para sua cruz, ele enxerga a morte. Quando olha fisicamente ou quando “olha” mentalmente. Quando um cristão do Ocidente “vê” a cruz ocidental mesmo sem o corpo de cristo ali esculpido, ainda assim ele dialoga com o sofrimento, com as chagas do cristo, com a dor que espera o momento de cessar. Um cristão indiano tomesino dialoga com Tomé convivendo com o Cristo ressuscitado, o apóstolo que conscientemente se aproximou da realidade crística e experimentou essa realidade que vence a morte ainda no mundo.

A gnosis (e, porque não dizer, a mistagogia) experimentada na Cruz de Tomé, como porta de entrada nos mistérios celestiais, pode conseqüentemente ser traduzida como uma iluminação consciente do cristão que se renova em lucidez no caminho da fé. Esse conhecimento, diga-se, ocorre no âmbito coletivo (assim como o batismo, por exemplo, é uma passagem pessoal, mas com envolvimento coletivo). Lembremos que Jesus, segundo o *Evangelho de João*, diz “Conhecereis a verdade” para o grupo de discípulos, coletivamente, e não “Que cada um conheça a verdade”. Para os cristãos indianos isso é claro como a água límpida. O que se deve ter em mente é o Cristo de maneira tão consciente quanto vivencial: “Cristo na ‘consciência humana’, que não pode ser totalmente compreendida somente pela razão (*logos*), pelo intelecto, mas requer uma vivência, ou seja, uma experiência, não necessariamente religiosa, porém presente nas diversas tradições e também fora delas” (GRASSI, 2019, p. 90).

No campo teológico-simbólico, a gnosis leva à redenção. Conforme explica Sophy Rose, ao tratar da tradição siríaca: “a redenção alcançada na cruz é a fonte do nascimento e também do estabelecimento da Igreja. (...) Na cruz, Cristo ofereceu esses dois mistérios juntos, (...) o batismo e o que também é cumprido na água que saiu do seu flanco²²¹” (ROSE, 2012, p. 101). Nos três exemplos da citação de Rose, ou seja, na Cruz de São Tomé (e a iluminação da flor de lótus que busca o sol), no batismo e na água que saiu do corpo de Jesus, a água é o elemento-símbolo ligado ao renascimento, de retorno à luz.

Outro símbolo relacionado a São Tomé presente na cultura tomesina siro-malabar, e que também remete à iluminação, simbólica e literalmente falando, é a lâmpada à óleo do Malabar. Ela está presente tanto no contexto litúrgico quanto nos lares das pessoas. Consiste essa lâmpada de um ornamento que, em uma igreja consagrada, geralmente é encontrada pendurada por uma corrente na entrada dessa igreja, embora possa também ser colocada em um pedestal. Ela representa “a presença permanente do Cristo que é a luz do mundo, e a presença do reino dos céus” (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 15).

Na figura abaixo (Figura 13) é possível ver que o pavio que fica na borda do mesmo e permanece aceso, enquanto houver óleo no prato que o sustente. Algumas vezes outros pavios são colocados, normalmente mais dois, formando três chamas que remetem ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. O mais comum, todavia, é que apenas uma chama fique acesa, representando o Cristo e sua luz.



Figura 13: lâmpada tomesina (Nilavilakku). Fonte: Internet

²²¹“According to the Syrian tradition, the redemption achieved on the cross is a source of the birth as well as the establishment of the Church. (...) On the cross Christ gave both these mysteries together (...) baptism and that too is fulfilled in water that came forth from his side.”

A lâmpada malabar é abastecida com óleo (geralmente óleo de coco), o qual alimenta chama acesa na extremidade de um pavio. O óleo fica depositado em uma espécie de prato, que pode ser constantemente preenchido sem que a chama se apague.

Esse modelo de lâmpada é familiar tanto na igreja quanto nas casas das pessoas, donde servir de elemento em comum entre a Igreja e o lar. A cultura indiana, efetivamente, tem por tradição valorizar e praticar a religiosidade familiar, e os cristãos siro-malabares não deixam de ser indianos no modo de expressar sua religiosidade: “para os hindus, a religião é centrada no lar. (...). Tal como os hindus, também nas famílias cristãs de São Tomé se acendiam lâmpadas e recitavam-se orações, sobretudo à noite²²²” (PALLATH, 2012, p. 113).

Se a luz de Cristo está presente tanto nas casas quanto nas igrejas siro-malabares, também o Reino de Deus está presente na vida da comunidade. Essa é a simbologia da lâmpada, para os siro-malabares. Devido a isso, as lâmpadas ocupam espaços de vivência cotidiana muito além do ambiente clerical. Ela também está presente em uma expressão folclórica religiosa em forma de dança cantada, que conta a história de São Tomé e de sua ida para a Índia, denominada Margamkali, tal como demonstrada na figura abaixo (Figura 14):



Figura 14: Margamkali. Fonte: <https://www.sahapedia.org/margamkali-1>

²²²“For the Hindus, religion is home-centred. (...) Just as the Hindus, in St Thomas Christian families also lamps were lit and prayers were recited especially in the evenings.”

A dança festiva Margamkali é um exemplo de como a presença do religioso no cotidiano dos cristãos indianos extravasa para além das paredes das igrejas. Como explica George Menachery: “Liturgia, arte litúrgica e arquitetura, música, instrumentos musicais, vestimentas, gestos, festas, festivais e outras celebrações formaram adicionalmente outra parte importante da riqueza cultural da Igreja Siro-Malabar²²³” (MENACHERY, 2012, p. 150).

Margamkali, em uma tradução livre, quer dizer “Reencenação do Caminho” (de “Margam”, Caminho, e “Kali”, alegria, brincadeira, entretenimento²²⁴). Nesse caso, significa a representação de uma história que tem Jesus e São Tomé como personagens principais, em uma peça teatral baseada no livro *Atos de Tomé*, porém adaptada à realidade indiana. Alguns governantes da antiga Síria-Mesopotâmia, na dramatização dessa história adaptada de Tomé, por exemplo, foram substituídos por reis que realmente existiram no passado de Kerala.

O que acontece na Margamkali, então, é a narrativa da nativização de Tomé na Índia. É um fenômeno mais profundo de fazer São Tomé ser indiano, e não apenas trazer o santo apóstolo para próximo. Fazer São Tomé “nascer de novo na Índia²²⁵” significa que a mera aproximação sem sentido é sem efeito, mas que a aproximação plenamente compreendida faz com que o objeto (ou o ser) aproximado seja inerente à realidade da (e na) qual se aproxima.

A história contada na Margamkali, por meio da dança e do canto, é a de um rei local indiano que teria mandado um emissário a Jerusalém, onde encontrou Jesus de Nazaré. Jesus, então, indicou Tomé para ir à Índia erguer um palácio em Kerala. Ao invés de construir o palácio real, contudo, São Tomé pregou cristianismo ao povo. A saga tomesina musicada na Margamkali se desenrola conforme os elementos que a tradição indiana guardou em suas memórias, e conta “como o povo aceitou o caminho de Cristo e como, por causa do ‘caminho’, São Tomé foi perseguido e martirizado. Daí o nome *margamakali*, ‘o desempenho do Caminho’. [Pois] Jesus disse: ‘Eu sou o caminho’²²⁶” (VELLIAN, 2012, p. 154).

A dança é formada por doze pessoas que desempenham seus papéis formando um círculo em torno de uma lâmpada colocada no centro, que representa Jesus. No topo da lâmpada, de origem hindu, há uma cruz. Originalmente, os doze atores representavam os doze apóstolos, contudo, hoje é mais comum que seis pessoas, e não doze, executem os movimentos da dança,

²²³“Liturgy, liturgical art and architecture, music, musical instruments, vestments, gestures, feasts, festivals and other celebrations all formed another important part of the cultural richness of the Syro-Malabar Church.”

²²⁴ Kali, em malaiala, também significa teatralização e “dúvida” (denotando suspense).

²²⁵ Expressão cunhada por Dilip Loundo.

²²⁶“The story continues with how the people accepted the way of Christ, and how because of ‘the way’, St Thomas was persecuted and martyred. Hence the name *margamakali*, ‘the play of the Way’. Jesus said, ‘I am the way’”.

cantando os versos de sua própria voz – sem o acompanhamento de instrumentos e sem ajuda de pessoas externas (VELLIAN, 2012, p. 160).

Como se trata de uma dança folclórica, é difícil retratar sua origem. Jacob Vellian, ainda assim, traz uma opinião sobre isso: “O Dr. Chummar Choondal aponta que o ritual de dança gnóstica da igreja primitiva tem alguma semelhança com a *margamkali*²²⁷” (VELLIAN, 2012, p. 153). Em todo caso, trata-se de uma dança que celebra a luz, o que coloca a representação do “caminho”, na Margamakali, como um renascimento em torno da iluminação, uma “nova vida” que surge após se percorrer os passos ensinados por Jesus. Desse modo, a “Luz-Jesus” é o ponto central da iluminação do “caminho” (literalmente falando, tendo em vista que a luz fica no centro do círculo formado pelos dançarinos ou dançarinas).

Um dos gestos marcantes durante a Margamkali é quando os(as) dançarinos(as) tocam simbolicamente a chama e, em seguida, tocam o peito e a testa, em sinal de contato com a luz. Em outro momento, os movimentos dos(as) dançarinos(as) parecem exaltar a dimensão do brilho solar, e como a luz do Sol se espalha de um lado a outro (VELLIAN, 2012, p. 159). Pelo que é possível perceber, para os siro-malabares, é natural haver uma conjunção entre a vida e os ensinamentos de Jesus, em uma maneira inerente à sua cultura e com elementos tipicamente indianos. Existe alegria no cumprimento da vida diária siro-malabar, assim como na participação na liturgia. Mesmo porque, muitos elementos sagrados são intercambiados, sendo vistos nas casas e nas igrejas, sendo ouvidos na homilia e na música cantada em volta da lâmpada, sendo sentidos na presença da Cruz e na vibração coletiva dos hinos.

A vivência religiosa dos siro-malabares é indissociável dos elementos e dos sinais litúrgicos que eles carregam (física, espiritual ou artisticamente falando). Inexiste, portanto, uma separação entre a dimensão propriamente religiosa e a dimensão cotidiana. Como ilustra Kochappilly: “Não há separação ou confusão entre os campos da vida moral e dos sacramentos; (...) Vida e liturgia devem andar de mãos dadas, revelando e alegrando no mistério de Cristo. (...) A vida cristã é igualmente um mistério e uma realidade²²⁹” (KOCHAPPILLY, 2012, p. 40).

Em vista, portanto, de tudo o que foi acima falado, não só nesta seção como nas anteriores, é perceptível que o cristianismo tomesino indiano, e particularmente o cristianismo da Igreja Católica Siro-Malabar, não é um “outro” no sentido de ser absolutamente estranho ao cristianismo latino, devido à proximidade institucional com Roma. Ao mesmo tempo, o

²²⁷“Dr. Chummar Choondal points out that the Gnostic dance ritual of the early church bears some resemblance to margamkali.”

²²⁹“There is no separation or confusion between the fields of moral life and the sacraments; (...) Life and liturgy should go hand in hand, revealing and rejoicing in the Mystery of Christ. (...) Christian life is both a mystery and a reality.”

cristianismo romano não tem como se configurar “outro”, estranho para o cristianismo tomesino.

Agora, com o final deste capítulo 3, podemos dizer que o crescimento em separado desses dois cristianismos, em contextos, histórias e tempos distintos, justificam essas diferenças. Cada Igreja com suas peculiaridades e, justamente por causa delas, a comunhão romana-siro-malabar pode ser um exemplo de encontro possível entre tradições cristãs que se diferenciaram porque se distanciaram, que até podem passar uma ideia ilusória de que são inconciliáveis, mas que comprovam a realidade de conciliação no universo de um cristianismo amplo e diverso.

4 A Igreja Católica Siro-Malabar e suas veredas dialógicas com o hinduísmo

Este capítulo abordará o entendimento do Cristo na perspectiva indiana e como a noção de *avatāra*, proveniente da cultura hindu, se mostra imersa na visão siro-malabar no sentido em que eles entendem a sacralidade do infinito no finito. Também versará sobre como a ideia de *advaita* (não dualidade) se relaciona ao pensamento de fundo da espiritualidade siro-malabar dentro da concepção da realidade como pertença a um corpo divino. Por fim, esta tese se encerra apontando elementos que revelam o interlaçamento entre o humano e o divino na problemática das cristandades, apresentando características indianas (chamadas aqui de indianidades) e características brasileiras (brasilidades) que sugerem haver fatores em comum entre o Brasil e a Índia que podem ser explorados em um diálogo entre as religiosidades desses dois países.

4.1 Cristo, a noção de *avatāra* e a sacralidade do infinito no finito

Esta seção abordará a noção de Cristo-sagrado-no-mundo, ou, mais especificamente, como a sacralidade do Cristo é percebida na concretude do mundo, na perspectiva ocidental-romana da Igreja Católica Apostólica Romana e na perspectiva oriental-indiana da Igreja Católica Siro-Malabar. A primeira perspectiva será vista à luz dos nomes do Cristo, e a segunda à luz da visão de um teólogo católico indiano.

Essas duas formas preponderantes de ver o Cristo podem ser associadas à Igreja Católica Apostólica Romana e à cultura indiana em que está inserida a Igreja Católica Siro-Malabar, respectivamente, pela descrição dos “nomes” de Cristo em um “decreto” romano, de um lado, e pelas formas possíveis de percepção do Cristo pelo olhar do Oriente, identificadas por Michael Amaladoss em seu livro *Jesus, O Profeta do Oriente*.

Os autores integrantes da Igreja Siro-Malabar escolhidos para retratar, nesta seção, o pensamento dessa Igreja são Sebastian Elavathingal, Alex Tharamangalam e Thomas Anikuzhikattil. Ainda no rol dos estudiosos originários da Índia, especial destaque é dado ao pensamento do teólogo jesuíta indiano Michael Amaladoss, que aborda Jesus sob a condição de “Avatar” (em português; no sânscrito, *Avatāra*) e como essa ideia avatárica se coaduna à noção do Cristo, de acordo com a perspectiva oriental (indiana).

O texto, a seguir, se divide em dois momentos. O primeiro momento demonstrará as principais características do Cristo a partir do prisma do cristianismo romano, com algumas comparações em relação à perspectiva tomesina siro-malabar. O segundo momento apresentará as formas sob as quais o Cristo é compreendido no pensamento oriental (indiano), conforme a

abordagem de Amaladoss. Como decorrência dessas análises, será necessário rever a ideia de Deus nos contextos do povo hebraico e do Novo Testamento, e a ideia da proximidade do divino com o ser humano no universo greco-romano, assim como no âmbito indiano e na solução siro-malabar de seu cristianismo tomesino singular e católico na Índia.

Inicialmente, para efeito de comparação, serão apresentadas, abaixo, as formas como o Cristo foi visto pelos cristãos ocidentais, a partir de determinado ponto da história, cuja ideia paradigmática, que surgiu no contexto ocidental, pode ser tomada como referência nos dias atuais devido à prevalência da forma conceitual que se manteve predominante desde essa época. Utilizaremos como base comparativa um documento conhecido por “Decreto Gelasiano”. Esse documento tem autor e origem incertos, porém adquiriu popularidade entre os cristãos (principalmente os ocidentais) no séc. V como sendo um (suposto) resultado de um concílio romano. Teria surgido na época do papado de Gelásio (492-496 d.C.), ou no período do bispado do Papa Dâmaso (366-384 d.C.).

Esse “decreto” se apresenta como um documento que declara aos cristãos algumas obras listadas como heréticas, as quais eles deveriam evitar pelo fato de serem “apócrifas”. No mesmo documento, já apresentado nesta tese, há uma lista de nomes ou “múltiplas formas” pelas quais o Cristo pode ser denominado (DOBSCHÜTZ, 1912, p. 3). O que interessa, aqui, é a justificativa que o “Decreto Gelasiano” oferece para existirem rótulos variados para ao Cristo, comparando o ser o divino com elementos concretos da terra. Tendo, pois, a Terra múltiplas formas contidas em si, teria sido natural que o Cristo tivesse sido associado a muitas dessas formas terrenas e recebido diversos títulos. Alguns desses títulos (ou nomes) são aparentemente depreciativos, enquanto outros são títulos de dignidade. Todos, porém, designam o Cristo conforme a percepção da época e de acordo com o prisma ocidental. Esses “múltiplos nomes por isso concedidos a Cristo” (*multiformis autem nomenclaturam Christi dispensatio*), presentes no “decreto” (cf. Tabela 3), são os seguintes²³⁰:

Senhor, porque ele é um espírito;	Verdade, porque ele é de seu pai;
Palavra, porque é Deus	Vida, porque é o Criador;
Filho, porque é gerado do pai;	Pão, porque é carne;

²³⁰ “Multiformis autem nomenclaturam Christi dispensatio: dominus, quia spiritus; verbum, quia deus; filius, quia unigenitus ex patre; homo, quia natus ex virgine; sacerdos, quia se obtulit holocaustum; pastor, quia custos; vermis, quia resurrexit; mons, quia fortis; via, quia rectus; ostium, quia per ipsum ingressus in vita est; agnus, quia passus est; lapis, quia structio angularis; magister, quia ostensor vitae; sol, quia inluminator; verus, quia a patre; vita, quia reator; panis, quia caro; Samaritanus, quia custos et misericors; Christus, quia unctus; Iesus, quia salvator; deus, quia ex deo; angelus, quia missus; sponsus, quia mediator; vitis, quia sanguine ipsius redempti sumus; leo, quia rex; petra, quia firmamentum; flos, quia electus; propheta, quia futura revelavit.”

Homem, porque ele nasceu de uma virgem;	Samaritano, porque é defensor e misericordioso;
Sacerdote, porque ele se ofereceu em holocausto;	Cristo, porque ele foi ungido;
Pastor, porque ele é um guardião;	Jesus, porque ele é o Salvador;
Verme, porque ressurgiu [da terra];	Deus, porque é de Deus
Montanha, porque é forte;	Anjo, porque foi enviado;
Caminho, porque é reto;	Fiador [de promessa: noivo] porque é o mediador [que se comprometeu];
Porta, porque por meio dele que ocorre a entrada para a vida;	Videira, porque fomos redimidos pelo seu sangue;
Cordeiro, porque Ele sofreu;	Leão, porque ele é um rei;
Pedra [lapidada], porque foi entalhado [para ser pedra angular];	Rocha, porque é suporte;
Professor, porque é expositor de vida;	Flor, porque foi escolhido [<i>ex-colligere</i> = retirado de uma coleção];
Sol, porque ilumina;	Profeta, porque ele revelou o futuro.

Tabela 3: “Decreto Gelasiano” (Fonte: DOBSCHÜTZ, 1912, p. 3-4, com tradução pessoal)

Analisando a listagem acima e sem usar meias palavras, percebe-se que o prisma ocidental concentra sua inteligência no Cristo como um objeto. Ao dar um nome ao Cristo, esse nome tende a ser uma característica mais concreta e imediatamente inteligível do que um nome que venha a evocar uma propriedade funcional e mais plenamente compreensível em um cenário contextual.

Embora nesse “decreto” as diversas formas nominais atribuídas a Cristo incluam títulos de alta consideração, alguns desses “nomes” chamam à atenção pelo notório teor pragmático que carregam. Ao mesmo tempo, determinados nomes são objetivos e de identificação direta, e pragmaticamente, também, evocam o mundo corriqueiro e à vida prática. São termos pragmáticos por conterem uma objetividade implícita, habitual no contexto ocidental-romano, sob uma concretude que se volta para o interior, mas que tende a integrar sujeito e objeto em um único conceito.

Alguns desses nomes “gelasianos” do Cristo trazem referências que tendem a ser concretas e contextuais à vida comum, referências visíveis no ambiente antigo em que viviam os primeiros cristãos: Verme, Montanha, Porta, Pedra, Rocha, Flor, Fiador. Sintomaticamente, a alcunha de Verme relaciona o Cristo à ressurreição do sepulcro, mas não exige do cristão

romano qualquer exercício mental acerca desse conceito: a relação é direta, do fundo da terra para a superfície, sem muito esforço no uso da imaginação.

Esses nomes, como os destacados no parágrafo anterior, mostram a tendência à objetividade ocidental ao lidar com o divino, a demarcar a exterioridade que um objeto carrega por sua própria definição, um traço que é perceptível desde os tempos paulinos e que, aparentemente, esteve atrelado ao cristianismo ocidental-romano de uma forma que não se pode desprezar, pois trata-se de uma característica de seu modo de ressignificação. Mais do que palavras, os nomes gelasianos atribuídos ao Cristo são símbolos para os povos ocidentais reunirem suas ideias conceituais em sua formação ideal religiosa, símbolos necessariamente ressignificados pois foram trasladados, vindos de uma realidade distante, de outro “mundo”, de outra grande coleção contextual de significados. Ao interpretar o pensamento de Panikkar, Grassi ilustra esse processo:

Assim como as palavras, os símbolos religiosos não podem ser diretamente "traduzidos" para outra tradição, porque não tem como serem objetificados. Segundo o autor, "não há um objeto 'Deus', 'justiça' ou 'Brahman'". (PANIKKAR, 1999, p. 20). Precisam ser, então, "transplantados", juntamente com a "visão de mundo que corresponde" ao seu significado e ficam, no entanto, sujeitos a serem também ressignificados. (GRASSI, 2019, p. 140).

O cristianismo oriental-indiano, por outro lado, também possui traços de concretude, porém uma concretude inserida na integralidade. Enquanto a visão romana tende a ser utilitária em relação ao divino, superpondo o concreto ao inefável, a visão indiana tende para a completude, ou melhor, tende a viver a realidade religiosa pela ótica e pela inerência do não dualismo (como veremos na seção seguinte 4.2).

Outro traço ocidental perceptível nesse “decreto” é a linearidade e a solidez na forma de denominar as várias facetas do Cristo. Essa linearidade concreta e direta de raciocínio, necessariamente abstrata, está, por exemplo, na interpretação da palavra “Caminho” contida na própria listagem romana desse “decreto”, quando lemos que Cristo é Caminho porque é reto. Tal explicação demonstra que existe uma comparação que abstrai todo o contexto do processo de caminhar. Consequentemente, abstrai o ato descobrir, de conhecer além, o resultado de encontrar no caminhar, a atuação da personalidade nessa senda. Na perspectiva oriental-indiana, por outro lado, “sendo o homem um peregrino em seu caminho de retorno a Deus, início e fim de sua existência terrena, o próprio caminho pelo qual caminha é religião” (PANIKKAR, 2016b, *apud* GRASSI, 2019, p. 148).

Novamente interpretando Panikkar, Grassi associa o caminho religioso ao encontrar-se com Deus, na perspectiva desse autor, na instância do aqui e agora, tal como os siro-malabares

interpretam. O pano de fundo siro-malabar, assim como o de Panikkar, traz ao cristianismo a essência da filosofia religiosa hindu:

“A afirmação de que o ‘destino’ dos seres humanos seja tornar-se Deus, é vista pelo autor como algo possível ainda em vida, através de uma *metanoia*, e não em uma perspectiva escatológica, ou em uma vida após a morte, como pensam algumas tradições. Apesar de soar polêmica, acreditamos que essa passagem e toda a concepção cristofânica de Panikkar, estejam diretamente conectados com os princípios védicos upanixádicos de *ātmanbrahman* e, conseqüentemente, de *mokṣa* - a libertação da ignorância e o dar-se conta de que a essência do ser (*ātma*) é ilimitada e infinita, em relação *advaita* com *Brahman*, descrito pelas *Upaniṣad*, como a fonte de tudo o que há, sempre existente, consciente e pleno (*Sat-cit-ānanda*)” (GRASSI, 2019, p. 96).

A metanoia, um tipo de renascimento orgânico-espiritual, ocorre no sentido mais original e essencial de contato com outro “a partir do” vivido. *Metanoia*, um termo encontrado na Bíblia, frequentemente foi traduzido pela ideia objetivada de “arrependimento”, contudo sua ocorrência, conforme a visão oriental-indiana, perpassa o âmbito pessoal e depende do encontro com o outro e com Cristo. Na perspectiva de Panikkar, por exemplo, o Cristo “se revela unicamente no encontro pessoal da fé (...) sob aspectos tão diversos quanto há tradições religiosas” (PANIKKAR, 2015, *apud* GRASSI, 2019, p. 72).

A prevalência dessa percepção de “caminho reto” no Ocidente surgiu antes do advento de Jesus existir e ser compreendido como Cristo, se considerarmos que “primeiro vem a realidade, depois o pensamento”, conforme Rubem Alves. A ideia de caminho reto vem de Roma e de suas extensas vias construídas com pedras perfeitamente alinhadas, assim como de seus aquedutos que ultrapassavam montanhas e superavam obstáculos praticamente em linha reta, atravessando o campo e a cidade. Quando um cristão do Império Romano pensava em caminho, naturalmente pensava no caminho romano: reto, transnacional, duradouro, que vence obstáculos humanos no domínio da paisagem. Certamente, considerando esses elementos, o povo romano pensava assim antes do catolicismo chegar ao Ocidente e de se tornar uma religiosidade transpresente, e muito antes da cristandade ocidental ser aliar tanto aos poderes temporais quanto aos poderes seculares.

É possível conjecturar que a tendência do caminho romano, simbolicamente, fazia surgir na mente das pessoas da época a ideia de um poder imparável. Um poder imparável e impessoal, poderoso e dominador. No Oriente, por outro lado, é possível imaginar que os caminhos mais belos e mais bem cuidados eram aqueles que serviam para conectar as famílias aos locais onde a comunidade se reunia. Além de possuírem beleza tanto natural quanto humana, os caminhos mais importantes possivelmente eram aqueles que conduziam as pessoas aos locais sagrados de peregrinação. O caminho que levava aos templos, no universo oriental, envolvia a caminhada coletiva e pessoal na direção do belo, mas com o objetivo de transformação, e não simplesmente

de chegar ao final de um destino para (re)afirmação da identidade de partida ou para purgação dos pecados.

No “Decreto Gelasiano”, o epíteto de Cristo como “Caminho, porque é reto” tem no latim original as seguintes palavras: *via, quia rectus*. (“via, porque é reta”). A palavra “via”, como em Via Láctea, é traduzida substantivamente como “estrada”, mas o termo “via” também era utilizado como advérbio, pelos falantes do latim. Marco Túlio Cícero, o famoso orador romano, utilizou em um de seus discursos o termo “via” de outra forma que não a de estrada, mas com uma conotação que reflete o pensamento romano-ocidental que perduraria na Europa desde os tempos imperiais: como sinônimo de método.

Cícero estabelece que o primeiro encaminhamento, a primeira estrada, a primeira “coisa” a se fazer é o estabelecimento de uma linha a ser ensinada. Dizendo de outra maneira, Cícero diz que o método é um caminho para ensinar: é uma via que parte de algum lugar para chegar a outro, como uma estrada ou um caminho (romano, no caso). Em suas palavras, ele diz.: “E já que, em todas as coisas que são ensinadas pela razão a primeira via a estabelecer é o que cada uma é...” (CÍCERO, cap. XXXIII, seção 116, livro II).

No idioma original, em latim: “*et quoniam in omnibus quae ratione docentur et via primum constituendum est quid quidque sit...*”²³². Trata-se de um método impessoal, obviamente, e retamente linear por definição, separativo e lógico ao distinguir uma coisa em relação à outra. O mesmo raciocínio que Descartes abraçou muito tempo depois, na mesma Europa.

A mente paulina-cartesiana tendeu a conceber duas dimensões que ocorriam na dinâmica da vida: a dimensão espiritual que, por vezes, é considerada mais importante do que a “lei material”, e a materialidade, resultando na separação dessas duas dimensões em departamentos que, hoje, no contexto ocidental, pouco conversam. Questiona-se, então, como ocorreu a supervalorização da objetividade, cujas consequências estão sendo ótimas para o desenvolvimento tecnológico, por exemplo, mas desastrosas para o espírito em algumas sociedades humanas, especialmente as ocidentais. A opinião de Rafael Morello Fernandes talvez venha a esclarecer essa questão: a “crise contemporânea, sentida através das mais diferentes formas, pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra a nossa visão da realidade como sendo unívoca e objetiva” (FERNANDES, 2008, p. 5). Em convergência com esse raciocínio, Grassi nos traz o ponto de vista de Panikkar:

²³² *De natura deorum*, cap. XXXIII, seção 116, livro II.

A crítica veemente à tendência à departamentalização no pensamento moderno ocidental está presente em diversos momentos da obra de Panikkar. Em vários escritos, ele relaciona tal tendência, especialmente a uma separação entre o conhecimento e o amor, que segundo ele representaria a “perda da inocência”. (...) O que Panikkar chama de “primazia da razão” teria, portanto, gerado uma desconexão do ser humano com a busca por respostas às questões essenciais, daí a necessidade de uma “nova inocência”. (GRASSI, 2019, p. 48)

Passemos, agora, para um segundo momento: para as possibilidades sob as quais os indianos podem perceber Jesus. Para tal exercício, usaremos a perspectiva de Michael Amaladoss, que demonstra como o “Jesus do Oriente” pode ser compreendido na Índia (e no Oriente, como um todo), para melhor contextualização do pensamento siro-malabar inserido na cultura indiana.

Notemos, desde já, que os “nomes” ou “títulos” que Amaladoss associa a Jesus (cf. Tabela 4) não são exatamente nomes ou títulos, mas funcionalidades ou aplicações (imagens). A maioria delas é incompreensível sem a concepção de um contexto em que atuem. Além disso, o “Jesus do Oriente” é compreendido, em cada um de seus enquadramentos, como possuindo muito mais dialogicidade em relação às pessoas, em cada contexto de atuação pessoal, na comparação com a listagem ocidental-romana:

<p>Jesus, o Sábio – mostra pela palavra e pelo exemplo o meio de viver no mundo para alcançar o(s) objetivo(s) da vida;</p> <p>Jesus, o Caminho – os caminhos (<i>mārgas</i>) objetivam a identidade <i>advaitica</i> (não dual): encontramos Jesus no outro e em Jesus encontramos Deus;</p> <p>Jesus, o Guru – experimentou sua unidade com o divino: pessoa divino-humana;</p> <p>Jesus, o Satyagrahi – Jesus lutou pela liberdade, pela verdade e pela justiça de maneira não violenta (libertação integral: <i>moksa</i>);</p> <p>Jesus, o Avatar – manifestação do divino no humano, histórica e particularizada (categoria mais inclusiva que encarnação);</p> <p>Jesus, o Servidor – percepção de que o relativo se torna consciente de sua dependência ao absoluto, a aceita e a vive (<i>advaita</i>): comunhão;</p> <p>Jesus, o Compassivo – cura e liberta do sofrimento, tornando o cristão inteiro, e humaniza a relação salvífica;</p> <p>Jesus, o Dançarino – assim como na dança, meio holístico de expressão e harmonia, muito importante hinduísmo, Jesus une a comunidade;</p> <p>Jesus, o Peregrino – a peregrinação é uma <i>sadhana</i>, e Jesus nos chama a tomar seu caminho e a percorrê-la com ele.</p>
--

Tabela 4: atributos de Jesus. Fonte: AMALADOSS, 2009.

Em comparação com o “Decreto Gelasiano”, pode-se observar que, de maneira geral, as denominações de Amaladoss possuem um caráter bem mais interativo e proximal. O que a lista no “Decreto Gelasiano” demonstra, no contexto ocidental-romano, o Cristo sendo denominado por formas divinas representativas cotidianas, porém não tanto interativas e transformativas a partir de um diálogo com as mesmas, não obstante serem universalmente atestáveis por muitos cotidianos da época (da cidade e do campo). Essas opiniões sobre o Cristo se enquadram bem na concepção grega de *doxa*, que está no âmbito da opinião e, por extensão, de uma opinião estabelecida, ratificada pelo tempo e pelas autoridades, no ponto extremo²³³.

Na perspectiva oriental, o que parece ser mais valorizado é o conhecimento por contato da gnosis, enquanto um conhecimento filosófico de caráter proximal. Significa que há prevalência da busca pelo conhecimento do divino pela máxima aproximação entre o divino e o humano na dinâmica *advaita*, à semelhança do pensamento de Nestório e semelhante ao pensamento de Panikkar acerca da Trindade: “unidade não dualista entre o divino e o humano”, típica do Oriente’ (GRASSI, 2019, p. 93).

Enquanto o conhecimento da gnosis foi rejeitado pela parte dominante do cristianismo ocidental-romano, devido aos excessos de algumas das correntes que seguiam o gnosticismo, essa rejeição aparentemente não aconteceu no cristianismo oriental-indiano na mesma proporção.

Amaladoss sustenta que as afirmações fornecidas pelos dogmas, mesmo estando certas e sendo úteis, não abarcam a totalidade da verdade, e que perceber Jesus como Guru, por exemplo, faz com que essa imagem (característica da ótica indiana) não passe pelos critérios dogmáticos (e também restritivos, por que não dizer). A existência do *guru*, o que ele ensina, a proximidade com o conhecimento (e com o divino) e a existência do discípulo são indissociáveis. Quando um indiano compara Jesus a um *guru*, ele está focalizando muito mais a discipularidade que um guru possui em torno de si, imaginando que os apóstolos de Jesus vivenciaram mais esse contexto do que qualquer outra dimensionalidade. Ao mesmo tempo, o *guru* é emanção divina alcançável.

Jesus, possuindo a referência de ter sido “Guru”, como Amaladoss comprova essa viabilidade, indica que há uma ponte de entendimento dos indianos em relação a esses aspectos

²³³ A *doxa*, por conseguinte, é o terreno para o surgimento dos dogmas, a partir daquilo que se pensa ser verdade. Os dogmas surgem do pensamento comum que se quer universal, mesmo que tal desejo não seja hegemônico em determinado momento. Não se originam da Episteme (da ciência objetiva, do conhecimento sistematizado), nem da Sofia (da experiência própria de vida, da sabedoria).

de acessibilidade e divinização. Cristo é o infinito no finito, e alcançá-lo, na concepção dos siro-malabares, é adentrar o Paraíso.

Para Amaladoss, enquanto os dogmas se limitam à descrição de Jesus sobre o que ele é, os símbolos refletem “o que Jesus faz”, no tempo presente (AMALADOSS, 2009, p. 1-20). Em outras palavras, se Cristo-Deus é um dogma atemporal, o Jesus Servidor nos traz a noção (imagem) de sua divindade servindo à humanidade. Nessa condição de Servidor, Jesus-Cristo nos mostra como o infinito contido no finito vem servir à totalidade, ao absoluto. Na perspectiva indiana, Jesus-Cristo atua na não dualidade, chamada na Índia de *advaita*, como já mencionado anteriormente. A condição de Servidor, portando, ocorre na demonstração viva da comunhão da terra com o céu como “não dois”.

Amaladoss também sugere que a preocupação com os dogmas pode ser resultado da cultura grega, e que fazer a leitura de Jesus através de imagens complementa os dogmas, trazendo para o tempo atual visões relevantes de Jesus. O autor deixa subentendido que, nos dias atuais, é necessária uma perspectiva do Cristo presente na vida dos cristãos, uma presença dinâmica que os dogmas enrijecidos não podem fornecer. Seguramente, Amaladoss não nega os dogmas, e diz abertamente que os aceita, todavia ele declara a certeza de que “eles não dizem tudo que os cristãos poderiam dizer acerca de Jesus para torná-lo significativo para si mesmos e para outros, em diferentes contextos culturais e religiosos” (AMALADOSS, 2009, p. 19).

A distinção que Amaladoss faz entre os frios dogmas (“racionais”) e as imagens como ativas (“dialogais”) é um indício de que o cristianismo ocidental-romano, embora possua a capacidade de ser universal (e transpresente), por isso mesmo carece, hoje, de inerência de Cristo na vida cotidiana de seus fiéis. Imagens aproximam, enquanto rótulos distanciam. Nas últimas palavras de seu livro *Jesus, O Profeta do Oriente – imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista*, Amaladoss exprime seus anseios com clareza: “Realmente espero que essas imagens nos ajudem a descobrir o Jesus asiático, a segui-lo de um modo asiático (...). Que o Jesus asiático leve todos nós à plenitude de Deus” (AMALADOS, 2009, p. 188). Plenitude, diga-se, parece ser a palavra-chave para a compreensão de Jesus em toda a sua dimensão como Cristo.

Presenciar as vivencialidades possíveis de Jesus como símbolos de atuação empática no dia-a-dia da vida cristã, portanto, é um encaminhamento necessário para que qualquer cristão (de qualquer região ou de qualquer cultura) perceba Jesus como inerente ao seu modo de vida. Essa é a ideia de “caminho”, que na Índia, se chama, em sânscrito, de *mārga*, donde vem o termo malaiala *margam*, utilizado pelos cristãos tomesinos siro-malabares. *Margam* é

equivalente ao que entendemos por senda, que pode ser tanto caminho, vereda ou costume, tendo no sânscrito a palavra equivalente *sādhana*.

As *mārgas*, na concepção da Igreja Siro-Malabar, estão nas artes, como na *Margamkali*, e em quatro instâncias encaminhadoras filosófico-religiosas que, na Índia, são bem conhecidas: a teologia aprendida (*jñana*), a caminhada de devoção a Cristo (*bhakti*), o ascetismo disciplinado (*karma*) e a espiritualidade (*yoga*). Como explica Sebastian Elavathingal: “Considerar a arte como uma fonte de teologia é olhar além de seu valor ‘instrumental’ ou ‘prático’ como meio de comunicação e entendê-la como um meio de ‘transformação’ e ‘comunhão’ – como uma *sādhana* espiritual²³⁵” (ELAVATHINGAL, 2012, p. 118). Por isso, um cristão indiano enxergar Jesus como um Dançarino (conforme mostra uma das imagens de Amaladoss), tal como um participante da *Margamkali*, por exemplo, faz todo o sentido para sua cultura e para sua religiosidade.

Ainda conforme a lista de Amaladoss, a imagem de Jesus como Satyagrahi se deve ao fato desse autor o comparar ao Mahatma Ghandi, na luta pela justiça por meios não violentos. Ghandi, libertador indiano, foi chamado de Satyagrahi porque praticava sua verdade firmemente, o que também se aplica a Jesus (de *satya*, que significa “verdade” em sânscrito).

O “Caminho-Jesus”, na visão oriental, é uma composição de *mārgas*²³⁶, cuja destinação final é a identificação com a não dualidade (*advaita*). Esses *mārgas*, que são mencionados por Amaladoss, estão nos *Upaniṣads*²³⁷, e são, como já mencionado: (i) o caminho da sabedoria (da percepção ou do conhecimento), denominado *jñana*; (ii) o caminho da devoção, denominado *bhakti*; (iii) o caminho da ação desinteressada, denominado *niṣkāma karma*; e (iv) o caminho da disciplina psicofísica, denominado *yoga* (AMALADOSS, 2009, p. 43-44). Tais caminhos são trilhas sugeridas por Amaladoss para serem percorridas pelos fiéis cristãos, pois Jesus é considerado portador dessas e de outras qualidades por ser um ente divino, ou seja, um “Avatar”.

Para uma pessoa do Ocidente, genericamente falando, o avatar pode ser o monstro de Frankenstein, de Mary Shelley, o “boneco” (ou personagem) de um *game* que o jogador controla através do teclado do computador, logando em um MMORPG on line, ou a imagem artística cinematográfica de um corpo azulado e gigante controlado por uma mente humana,

²³⁵ “To consider art as a source of theology is to look beyond its “instrumental” or “practical” value as a medium of communication and understand it as a means of “transformation” and “communion” – as a spiritual *sādhana*.”

²³⁶ A palavra *mārga*, como já explicado, pode ser compreendida como caminho, lei ou encaminhamento.

²³⁷ *Upaniṣads* são uma categoria de escritos em forma de explicações acerca dos Vedas, os textos sagrados do hinduísmo. Seu objetivo é “pôr em repouso a ignorância revelando o conhecimento do espírito supremo” (SANSKRIT DICTIONARY. Acesso em: 4 jan 2022. Disponível em: <https://sanskritdictionary.com/?q=upani%E1%B9%A3ad&iencoding=iast&lang=sans>).

transferida por uma máquina, para poder lutar contra terráqueos invasores do biófilo planeta Pandora, no filme de James Cameron. Na esfera oriental, alguns conceitos, como o de *avatāra*, são compreendidos em dinâmicas não prevalentemente objetais. Um avatar ocidental quase nunca é compreendido como o *avatāra* oriental. Por isso há, por exemplo, uma grande dificuldade em comparar ideias como as de *prosopon* e de *avatāra* nos termos do Ocidente, onde as características objetais são mais privilegiadas. Isso não significa que há uma inexistência de fundamentos comuns entre “ocidentais” e “orientais”, mas tão somente paradigmas associados a essas referências, como salienta Raimundo Panikkar:

Falamos de Oriente e Ocidente, Índia e Grécia, somente para destacar as polaridades e quase como um artifício heurístico, mas não como categorias geográficas ou históricas. Cada tradição humana é complexa o bastante para ter um Oriente e um Ocidente. [...] Podemos, também, falar de paradigmas humanos. O fato permanece, no entanto, que algumas tendências filosóficas se tornaram proeminentes em, ou influenciaram, uma cultura particular mais do que outras. (PANIKKAR, 1987, p. 208 [Opera Omnia, v. X, Philosophy and Theology, parte 2: Philosophical and Theological Thought], *apud* GRASSI, 2019, p. 48)

A importância do *avatāra* passa pela percepção da presença divinal no outro, uma percepção que “reconhece no outro o próprio ‘amor divino’. Também pode-se chamá-lo de ‘amor universal’, ou seja, do tipo que não pode estar contido em um ego, [mas que] pertence à ‘natureza divina’, ao Todo” (PANIKKAR, 2001, *apud* GRASSI, 2019, p. 166). A grosso modo e sob um ângulo de visão bastante restrito, podemos dizer que *avatāra* é a referência de perfeição e completude, a meta ideal e a fonte primária, enquanto o *prosopon* é a possibilidade real de alcance da divindade na materialidade. Em todo caso, o ponto de convergência de todos os atributos relacionados aos *mārgas* aparece na noção de *avatāra*, uma noção fundamental para o hinduísmo e onde se estabelece o diálogo com o cristianismo pelo compartilhamento do mesmo sentido perceptivo na Índia.

O que mais representa Jesus como “Avatar” está na ideia da teose, na manifestação de Deus na terra implicar na divinização do ser. O *avatāra* Cristo, desta feita, é a fonte referencial de divinização do mundo, pois mostra o caminho para o humano se tornar divino através de sua mensagem e de seu exemplo pleno de amor do céu à terra, vivido com (e através de) qualidades excelsas na vida terrena. É o que Raimundo Panikkar sintetiza, segundo as palavras de Grassi: “Jesus Cristo é para Panikkar, então, o ‘símbolo vivo’ da divindade, assim como ‘Durga, Kṛṣṇa [...] poderiam ser exemplos desse símbolo; mas também o Amado ou a Amada, assim como a Beleza ou a Verdade’”. (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 95).

O conceito de “Avatar”, utilizado por Amaladoss como identificação do Cristo, vem do sânscrito *avatāra*, palavra comumente traduzida por “descido do céu”, em referência à “descida de uma divindade” à terra, mas que também se relaciona a “entrada” e “oportunidade”. Denota

a aparição divina no plano terreno, e também pode se referir ao reaparecimento de um deus, ou a uma nova encarnação (sendo essa grafia, “encarnação“, a mais adequada ao idioma português), ou a uma incarnação (que, no contexto teológico, se refere mais especificamente ao “adentramento divino” na matéria).

Em uma tradução mais livre, é possível interpretar *avatāra* como uma “instauração”, posto que ao prefixo sânscrito “*ava*” (“descer”) se une a raiz também sânscrita “*tr*”, cujo significado é contextualmente parecido com raiz grega “*sta*”, dando o sentido de instauração (*in+sta*) do divino no âmbito humano. Podemos dizer, portanto, que um *avatāra*, sob essa definição, é o ser divino instaurado na condição humana. De qualquer forma, um ser divino visível pela luz natural está, conseqüentemente, na esfera humana.

Tanto “*sta*” quanto “*tr*” seriam semelhantes a “través”, ou “atravessar”, mas o sentido atual dessas palavras leva à interpretação de existe algo agindo na horizontal, quando o sânscrito “*tr*” indica “flutuação”, cruzar sobre [passar em], pairamento e, mais especificamente, o deslocamento de uma estrela (*tārā*) no céu, devido ao movimento de rotação da Terra. Por esse motivo *sta* é uma raiz equivalente (como em estaca, estrela, estela). Literalmente, *ava+tara* indica “desce [como descem as luzes das estrelas] sobre [a Terra]”, em uma tradução estendida. No contexto cristão, é possível entender que a descida do Cristo ao Orbe Terrestre, sobe essa acepção, instaurou o Reino de Deus sobre a Terra.

O arcabouço do pensamento siro-malabar que sustenta essa tecitura avatárica, de instauração do divino, abrange mais amplamente sua realidade tanto quanto a cultura hindu e os conceitos sagrados em sânscrito podem abranger. Um exemplo é o que ocorre no processo de sagração de uma imagem cristã em Kerala, em uma descrição trazida por Pascale Chaput: “O termo aqui utilizado para a consagração de uma estátua corresponde ao termo sânscrito (*pratiṣṭha*) que designa o rito de “instalação” pelo qual o poder (*śakti*) é introduzido na imagem do templo hindu, e transforma esta imagem na ‘encarnação’ de um deus²⁴⁰” (CHAPUT, 1997). Tal processo remeta ao mesmo entendimento de Nestório quando tentou explicar que Deus se “instalou” em Jesus, no ventre de Maria que veio a gerar o Cristo, tal como se vê o “reflexo” da divindade na imagem de um ídolo (estátua) está instalado dentro de um espaço indubitavelmente sagrado (templo, igreja). Não por acaso, uma das definições do termo grego *εἰδωλον* (“*eidolon*”, “ídolo”) é reflexo, particularmente na água ou em um espelho.

²⁴⁰ “Le terme employé ici pour la consécration de la statue correspond au terme sanskrit (*pratiṣṭha*) qui désigne le rite d’installation’ par lequel la puissance (*śakti*) est introduite dans l’image du temple hindou et transforme cette image en ‘l’incarnation’ d’un dieu.”

O conceito de *avatāra* está na tradição, na cultura e no panorama religioso indiano há muitas eras, e sua definição não é única. A ideia de *avatāra*, na Índia, varia no tempo e de acordo com cada devoção. Também varia quanto à forma e quanto à importância. Certos avatares indianos assumem formas animais, e determinados tipos de avatares são mais relevantes em relação a outros. De maneira geral, o *avatāra* é consensualmente admitido como sendo uma “manifestação divina”, no sentido de a divindade estar descendo ao nível humano (AMALADOSS, 2009, p. 123-126).

A noção de *avatāra* enseja-nos uma revisitação e um repensar da ideia de Deus na terra, desde a origem na tradição hebraica passando por Jesus de Nazaré, derivando nos cristianismos que chegaram à Índia e à Europa. Como aprofundamento dessa dimensão, sugeriremos uma revisão das concepções hebraicas e neotestamentárias, e como essa noção de “Avatar”, identificada como uma das expressões possíveis do Cristo, pode nos ajudar a repensar a ideia de Deus na terra, desde a origem da tradição.

Revedo a ideia de Deus na tradição hebraica, devemos lembrar que o divino se manifestou luminosamente a Moisés, em um arbusto no alto do Monte Sinai. Esse “descimento” não foi sobre o humano, mas sobre um elemento comum à natureza. Após o nascimento de Jesus, o Espírito Santo, conforme a tradição cristã, se manifestou de muitas formas²⁴¹, sendo que dois episódios foram especialmente marcantes: um, quando o Espírito Santo desceu até Jesus, no batismo no Rio Jordão; outro, quando o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos, no dia de Pentecostes. Vejamos, resumidamente, esses dois eventos, conforme estão descritos no Novo Testamento.

No primeiro episódio, narrado no *Evangelho de Lucas* (Lc 3,21-22), a descida do divino e a ideia de manifestação materializada aparece da seguinte forma: “o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele [Jesus] em forma corporal, como pomba. E do céu veio uma voz: ‘*Tu és o meu Filho; eu, hoje, te gerei*’” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1793). No episódio de Pentecostes (At 2,2-4), o relato de algo divino, espiritual, com origem no céu e “desce” sobre os humanos, é semelhante: “De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval (...). Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, p. 1902). Em ambas as passagens, o Espírito Santo desceu do céu e se manifestou.

No contexto católico romano, a ideia de automanifestação (do Espírito Santo, por exemplo) implica na explicitação de uma “face prosopônica” da hipóstase e do exercício do

²⁴¹ No site Wikipédia, “Espírito Santo” é descrito dessa maneira: “No catolicismo, o Espírito Santo é a terceira *prosopon* da Santíssima Trindade” (Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Esp%C3%ADrito_Santo).

poder característico desse *prosopon* (CATOLICISMO ROMANO, 2022), deixando subentendido que são dois sentidos de abordagem.

Se entendermos *prosopa*, o plural de *prosopon*, associado ao pensamento de Nestório, como uma conjugação de Deus em três pessoas, o Espírito Santo da Santíssima Trindade católica não encarnou para cumprir uma tarefa de pura demonstração do poder divino na terra, ou para justificar uma rotulação, mas desceu (ou encarnou em Jesus) para fazer algo. Esse “fazer”, contudo, não foi um ato exclusivamente do campo humano, ou uma pura demonstração inócua do divino, ou algo parcialmente humano-divino, mas um ato de instauração do divino na esfera dos homens.

A noção católica de que o Cristo é atemporal e universal deve, necessariamente, se conjugar à propriedade do Espírito Santo de se manifestar de várias formas, inclusive sobre pessoas das mais diferentes etnias e dos mais diferentes lugares, tal como ocorreu no dia de Pentecostes. O reconhecimento de Cristo como Senhor e Deus por Tomé, conforme o *Evangelho de João*, é compreendido pelos cristãos indianos como a realização do humano no Cosmos atual e eterno.

Se o evento pascal foi crucial para revelar a divindade do Cristo, o evento pós-pascal do toque de Tomé, uma semana após Jesus reaparecer aos outros apóstolos, conforme a narrativa bíblica, foi fundamental para a constatação de uma nova realidade. São Tomé teria comprovado que Deus estava instaurado junto aos homens. Jesus, Mestre e Senhor, dali por diante permanece com os homens sendo guia terreno e Deus.

Para os siro-malabares, o que os cristãos precisam fazer, no Caminho de São Tomé, é se aproximarem de Jesus como o apóstolo Tomé se aproximou. Não uma aproximação com o Espírito Santo, nem uma aproximação em relação a Deus, mas um contato com o divino que está encarnado. Sendo cristãos tomesinos, vivendo a aura hindu de sua tradição e pertencentes à cultura oriental, os siro-malabares, como indianos que são, naturalmente entendem que “Avatar é uma categoria mais inclusiva que encarnação” (AMALADOSS, 2009, p. 124).

Pelo que se pode depreender da gnosis siro-malabar com a Cruz, o pano de fundo religioso oriental-indiano deu aos cristãos tomesinos a instauração do divino no humano como o início de uma nova condição, e não como uma replicação divinal ou uma simples posse objetiva de um corpo por um deus, assim como aconteceu na associação de Júpiter e Mercúrio com Paulo e Barnabé, no início da tradição ocidental (greco)-romana.

Essa vivência de Cristo na condição avatárica sempre permeou o pensamento indiano, e continua até os dias de hoje, na Índia, conforme indicam as palavras de Michael Amaladoss: “Ao olharem para Jesus, os indianos espontaneamente o considerarão um avatar. É um ponto

indiano de partida, religioso-cultural, para explorar nossa experiência com Jesus como uma pessoa humano-divina” (AMALADOSS, 2009, p. 124). Pela perspectiva indiana, Amaladoss complementa sua visão de Jesus como sendo um “Avatar” citando explicitamente a impossibilidade da controvérsia nestoriana ter lugar na Índia:

Acho que abordagem indiana pode evitar a dicotomia grega que separa Deus do humano e depois não sabe como reuni-los. (...)

A tecnologia racional não é um aprofundamento, mas um empobrecimento da experiência viva de Deus, que em Jesus pode ser tocado e amado como ser humano. Particularmente, a tradição grega, ao reduzir o divino e o humano a essências – “natureza” – perde a densidade do divino e do humano e sua mútua e contínua interação. Ela não se concentra na concretude histórica – a vida e as atividades – do humano. Acho que o termo *avatar* mantém viva a tensão divino-humana. (...)

A controvérsia entre arianos e nestorianos não poderia ter acontecido na Índia, já que Deus se tornando humano não teria sido visto como impossibilidade. (AMALADOSS, 2009, p. 135-137)

Em seu livro *Jesus, o profeta do Oriente*, Amaladoss não menciona explicitamente São Tomé, mas indiretamente fala da experiência desse apóstolo e interliga o cristianismo tomesino à concepção indiana de avatar quanto aborda a “experiência viva de Deus, que em Jesus pode ser tocado e amado” (AMALADOSS, 2009, p. 135). Na citação acima, Amaladoss silenciosamente confirma a ideia exemplificada pelo cristianismo siro-malabar da vivencialidade do Cristo no âmbito humano, e da quotidianidade interativa com o divino.

Para os cristãos siro-malabares, a aproximação que o cristão realiza na direção da luminosidade de Jesus é uma realidade de esclarecimento e encaminhamento ao divino e com o divino. Trata-se de um modo simultâneo e consciente de o Cristo e o cristão compartilharem o mesmo Cosmos, quando o cristão vive a prática cristã presenciando o Cristo inerente em seu mundo cotidiano, intimamente com Deus e na devoção a Deus. Para a Igreja Católica Siro-Malabar, conhecimento e intimidade são simultâneos e bíblicos, tal como explica Alex Tharamangalam:

Visto que o conhecimento no entendimento bíblico se refere à união íntima com alguém, este é o caminho da união íntima com Deus, revelada em Jesus. É a devoção (*bhakti* ou união) do seguidor. (...)

Agora, a verdade é algo des-velado ou não velado ou *a-letheia*. Para São Tomé, o caminho que conduz à verdade é Jesus; e [ainda:] a verdade revelada em e através de Jesus é o 'rosto' de Deus (...)

A verdade e a liberdade que Jesus oferece aqui não são abstratas; é *luz e vida* que os seguidores de Jesus devem desfrutar em sua vida cotidiana²⁴³. (THARAMANGALAM, 2012, p. 30).

²⁴³ “Since knowledge in the biblical understanding refers to the intimate union with someone, this way is the way of intimate union with God, revealed in Jesus. It is the devotion (*bhakti* or union) of the follower. (...) Now, truth is something dis-closed or un-veiled or a-letheia. For St Thomas, the way leading to truth is Jesus; and the truth unveiled in and through Jesus is the ‘face’ of God. (...) The truth and freedom Jesus offers here is not something abstract; it is the *light and life* that the followers of Jesu have to enjoy in their day-to-day life.”

O que Tharamangalam diz, na citação acima, está coerente com a noção prosopônica que aceita a conjugação do divino no humano no mundo atual, aqui e agora. Também está coerente com a teose, a ideia de divinização do ser humano, que vigora na Igreja Siro-Malabar. Da mesma forma, está coerente com a simbologia cotidiana tomesina siro-malabar e com o *Evangelho Segundo Tomé*: “Quem está perto de mim está perto do fogo [origem da luz], e quem está longe de mim está longe do reino. As imagens são visíveis para os seres humanos. E a luz dentro dessas (imagens) está oculta pela imagem da luz do pai” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 466). A ideia de “reino”, assim parece, se conecta com a perspectiva de integralidade cosmológica com o outro, como intui Panikkar: “Deus para mim tem um rosto, Cristo, mas, nesse rosto encontro todos os demais (...). O rosto não é rosto para quem não o olha (PANIKKAR, 2011, *apud* GRASSI, 2019, p. 106).

O conceito de “imagem”, nos ditos do *Evangelho Segundo Tomé*, também se aplica a Jesus como imagem de Deus, do todo infinito no finito limitado pelo alcance da luz visível. No Dito 77 do *Evangelho de Tomé*, conforme já mostrado anteriormente, Jesus declara: “Eu é que sou a luz (que preside) a tudo. Eu é que sou a totalidade” (O EVANGELHO SEGUNDO TOMÉ, in LAYTON, 2002, p. 465). Nada mais claro há, nessa afirmação, que ilustre mais a totalidade divina em um ser vivente, na tradição tomesina.

A única coisa que alcança o infinito é a luz. O ser portador de luz, na interpretação dos povos antigos, seria um “ente” visível e perceptível em (ou sob) características divinas. Por isso o termo *messias* era utilizado para se referir àquele que, ungido com óleo, brilhava ao ser ungido com esse líquido brilhoso e inflamável. Perceber um ser humano apresentando características divinas, como Jesus apresentou, naturalmente fez com que as pessoas que estavam ao seu redor fizessem a leitura de que a luz estava em, e com, Jesus.

Para os cristãos indianos, a luz e a infinitude divinas se manifestam em Cristo, e por isso Cristo foi (e ainda é) interpretado como uma manifestação avatárica. Se tomarmos a definição mais ampla sobre o significado de avatar, de “instauração”, talvez tenhamos condições de mensurar a dimensão do impacto da imagem de Jesus no mundo daqueles que seriam, posteriormente, chamados de cristãos. Para os seguidores indianos de Jesus que se tornaram adeptos do Caminho de Tomé, a presença de Jesus na terra representou (e representa) a plena possibilidade real de diálogo entre o humano e o divino.

Na perspectiva indiana, e especificamente na visão dos siro-malabares, Jesus demonstrou que a divindade no finito é possível e que a propriedade do divino é acessível ao ser humano, porque há uma natureza boa e divina dentro de cada ser. Para a Igreja Siro-Malabar, a luz da bondade que reside em cada pessoa espera para ser revelada na superação de cada

obstáculo do caminho que leva o cristão a tocar Jesus, a exemplo de São Tomé. Esse é o desejo e a intenção expressa em uma oração siro-malabar proferida no Segundo Domingo após a Páscoa, durante a *Qurbana*, na data comemorativa em que São Tomé teria colocado o dedo na ferida do Cristo:

“Mar Thoma Sleeha [ou seja, São Tomé Apóstolo] acreditou em Ti e foi o primeiro a anunciar-te como Senhor e Deus. Que o nosso amor, como o dele, nos mova sempre a procurar e a experimentar a tua presença, tocando-te para desenhar a vida²⁴⁵”.
(ANIKUZHILKATTIL, 2012, p. 133)

É possível dizer, então, que o sagrado, para os cristãos tomesinos, veio da experiência do Cristo ser reconhecido como Senhor e Deus, e que esse ápice foi atingido por São Tomé na narrativa neotestamentária. Aliada a essa visão de constatar o amado, os cristãos siro-malabares associam amor ao movimento na direção do infinito amor de Jesus. No universo siro-malabar, não existe qualquer tipo de sacralidade divina associada a uma adoração distante, mas sim à proximidade sagrada do encontro de amor e de dedicação, entre o cristão e o Cristo.

Em comparação com o *Mar Thoma Margam*, o Caminho de São Tomé, o conceito europeu de caminho aparentemente tinha mais força e tinha mais rigidez em sua concepção do que a ideia oriental de caminho. Para os cristãos europeus ocidentais-romanos, o “caminho” explicitamente “reto” tinha muito mais significado pela ligação (e pela força e estabilidade dessa ligação) do que pela observação do caminho servir de meio para um propósito transformativo. No contexto oriental, por sua vez, é fácil notar que o propósito não se separa do caminho.

Pelo que se percebe do Caminho de São Tomé praticado pelos integrantes da Igreja Siro-Malabar, sendo um caminho de vida integrada ao religioso, ele não se constitui como um método padrão para todo caminhante. Cada pessoa caminha e vê o caminho à sua maneira. Cada um precisa ver com os próprios olhos, caminhar de acordo com as suas necessidades, de acordo com sua vida, sentindo as feridas na proporção que seu corpo as sente. É no contato com o mundo pelo caminho, e não com o caminho objetivamente falando, que ocorre a consciência tomesina. É quando o cristão siro-malabar percebe suas próprias fraquezas e seus próprios enganos, os quais precisam ser corrigidos no próprio mundo pela conciliação com os homens, com Deus e com o Universo, em um ato sacrificial e vivencial.

Para os siro-malabares, a condição do Cristo é trazer o divino de maneira atuante. Por meio da flor de lótus da Cruz Tomesina, por exemplo, os católicos tomesinos acessam Jesus

²⁴⁵ “We implore on this day: “Mar Thoma Sleeha believed in You and was the first to proclaim You as Lord and God. May our love, like his, always move us to seek and experience Your presence, touching You so as to draw life”.

pela gnosis da ressurreição. Para os romanos, por seu turno, os nomes de Cristo originalmente não davam vazão para uma interação espiritual com o divino na Terra. Quando os ocidentais-romanos chamam o Cristo de Verme, de Montanha, de Porta, de Pedra, de Rocha e de Flor, eles não estão concebendo em sua mente a possibilidade de diálogo pleno com essas “coisas”, às quais o Cristo é comparado (ou como, em referência a essas coisas, é denominado). Essas “coisas” tendem a ser objetivas, ou seja, perceptíveis como tais por qualquer pessoa, e findas em si mesmas: pedra, flor... Para se alcançar o Cristo por meio desses objetos é necessária muita abstração.

Para o fechamento desta seção, vale notar que essa concepção de amor cristão na religiosidade siro-malabar é inseparável da experimentação. Pode-se dizer, até, que se trata de uma espécie da união da gnosis oriental com a Sofía grega que vai além dos dogmas, superando a existência factual dos dogmas. Se admitirmos que o sinônimo de amor é a dedicação, pois não existe ato de amar sem dedicação àquilo ou a quem se ama, talvez possamos entender melhor, pelos olhos da Igreja Siro-Malabar, a dimensão da dedicação do Cristo sobre a terra para se aproximar da humanidade. Ao mesmo tempo, é possível ter uma ideia do quanto de amor, de dedicação e de sacrifício é necessário para o cristão siro-malabar alcançar, tocar e experimentar a mesma sacralidade tocada e alcançada por *Mar Thoma* (São Tomé).

A próxima seção adentrará mais especificamente no tema da não dualidade percebida pelos siro-malabares, e a concepção da realidade como pertença a um corpo divino, no âmbito da Igreja Siro-Malabar.

4.2 *Advaita* (não dualidade) e a concepção da realidade como pertença a um corpo divino

Esta seção discorrerá sobre a perspectiva indiana da não dualidade (*advaita*) e como essa base religiosa e filosófica está imersa no pensamento cristão indiano. Abordará o modo pelo qual os siro-malabares interpretam sua pertença à cultura hindu e como suas conexões com a não dualidade demonstram seu modo de vida estar voltado para a vida em um corpo divino proporcionado pela Igreja, visando a um universo não dual com a realidade e com Deus. Ao final, será demonstrado que a perspectiva da não dualidade estava no cristianismo inicial tanto na codificação canônica quanto na tradição tomesina que desaguou na Igreja Católica Siro-Malabar e seu peculiar catolicismo oriental-indiano.

As autoridades referenciadas nesta seção, que pertencem ou estão ligadas à história da Igreja Siro-Malabar, são Placid Podippara, James Puliurumpil, Mathew Ulakamthara, Geo

Thadikkatt, Scaria Kanniyakonil, Sebastian Elavathingal, Alex Tharamangalam, Thomas Puthukulangara, Mathew Illathuparampil, Joy Karukaparampil, Sebastian Chalakkal, Lonappan Arangassery, Jose Koodapuzha, Joseph Chalasserry, Joseph Maleparampil e Sebastian Vethanath.

É facilmente perceptível que os cristãos siro-malabares se identificam como hindus nos moldes de suas tradições culturais e locais. São, simultaneamente, cristãos por acreditarem no Cristo e igualmente orientais na maneira de expressar sua veneração religiosa. Resta saber, no entanto, o quanto “hindus” ele são, o que significa essa pertença e como essa pertença se relaciona com o cristianismo.

Mar Podippara Ouseph Placid Malpan (1899 - 1985), também chamado de Vishuda Placidachan porém mais conhecido como Placid J. Podipara, é o autor do axioma mais conhecido acerca da Igreja dos cristãos tomesinos siro-malabares: “hindus na cultura, cristãos na religião e orientais na adoração” (PODIPARA, 1959). Esse pensamento é utilizado na Igreja Siro-Malabar como confirmação da existência de uma natureza hindu em muitos conceitos religiosos encontrados entre os cristãos siro-malabares: “Os cristãos mantêm muitos costumes bastante similares aos dos brâmanes. Placid Podipara também sustenta a mesma opinião, ao escrever que os costumes e as maneiras dos siro-malabares são hindus na origem na evolução²⁴⁷” (PULIURUMPIL, 2012, p. 99). Esses “costumes”, no entanto, refletem muitos conceitos originados em suas raízes hindus e que são compartilhados na esfera religiosa da vida indiana entre os cristãos siro-malabares, inclusive utilizando a mesma terminologia e sob os mesmos significados vistos no hinduísmo.

A palavra “hindu” surgiu originalmente para designar os povos que viviam além do Rio Indo, localizado no atual Paquistão, e vem do sânscrito *sindhu*. Trata-se de uma designação geográfica que, posteriormente, os colonizadores britânicos utilizaram para fazer referência ao norte-nordeste da Índia, a qual chamavam de Hindustão. Na prática, esse conceito foi ampliado para designar os habitantes desse subcontinente que não pertenciam ao jainismo, ao islamismo, ao sikhismo ou ao cristianismo. O termo “hindu-ismo”, contudo, surgiu apenas por volta de 1830 (meados do séc. XIX,) e era utilizado pelos colonizadores ao fazerem referência à alta casta dos brâmanes. Quando o movimento anticolonialista ganhou força, na Índia o senso de hinduísmo foi apropriado pelos indianos e ampliado, alcançando uma denotação mais ampla no contexto de formação de uma identidade nacional (FLOOD, 1996, p. 6).

²⁴⁷ “Christians retain many customs very similar to those of the Brahmins. Fr. Placid Podipara too holds the same opinion in writing that the customs and manners of the Syro-Malabarians are Hindu in origin and development”.

Falando de uma maneira muito sintética, na base da civilização indiana estavam os povos indo-arianos, que habitavam o norte, e os povos dravidianos, que habitavam o sul do subcontinente indiano. Há controvérsias quanto à forma de interação ocorrida entre esses dois grupos, mas não há dúvidas de que houve essa interação. Também há consenso de que a cultura védica surgiu no norte da Índia, juntamente com o sânscrito (considerada uma linguagem sagrada). De acordo com Flood (1996, p. 31): “O conhecimento dos arianos vem principalmente de seu texto sagrado, o *Rg Veda Samhita*, a literatura mais antiga do hinduísmo²⁴⁸”.

Para os estudiosos da Igreja Siro-Malabar, essa interação cultural está muito clara na literatura cristã do Malabar. Kunnampurathu Varghese Simon, poeta cristão originário de Kerala e seguidor do *Mar Thoma Margam*²⁴⁹, escreveu o poema *Veda Viharam* (de *veda*, conhecimento, e *vihāra*, do passado) em uma métrica dravidiana, cujo tema é o *Livro do Gênesis*, contendo uma particularidade: “Este poema engloba a primeira referência ao conceito de *Prajapathi Yagam*, que é muito prevalente nos Vedas²⁵⁰” (ULAKAMTHARA, 2012, p. 175). Mathew Ulakamthara cita mais um poema, de autoria de um cristão tomesino indiano, que exemplifica a mescla do conhecimento védico com a cultura dravidiana: “Outro épico, baseado no Novo Testamento, é *Viswadeepam*, de Puthenkavu Mathu Tharakan. O momento da Anunciação é registrado em sânscrito, enquanto o poema é escrito em métrica dravidiana²⁵¹” (ULAKAMTHARA, 2012, p. 175).

O hinduísmo, englobando múltiplas formas de práticas e de crenças, permanece na vida siro-malabar conjugada à origem judaico-apostólica do modo de vida tomesino, com importantes manifestações na espiritualidade siro-malabar. Curiosamente, o hinduísmo compartilha com o judaísmo as características de não ter sido uma religião fundada essencialmente por uma pessoa em particular, e nem ter uma época circunscrita de fundação: “Nesses aspectos, portanto, [o hinduísmo] é um tipo de religião muito diferente das tradições ocidentais monoteístas do cristianismo e do islamismo, embora existam afinidades indiscutivelmente mais fortes com o judaísmo²⁵²” (FLOOD, 1996, p. 6).

A relação do cristianismo tomesino indiano, que passa pelas comunidades judaicas de Kerala, com o hinduísmo é radical, muito mais profunda do que qualquer superficialidade

²⁴⁸ “Knowledge of the Aryans comes mostly from their sacred text the Rg Veda Samhita, the earliest literature of Hinduism.”

²⁴⁹ Considerado tão importante quanto o “Pai do Malaiala Moderno”, o poeta do séc. XVI, Thunchathu Ramanujan Ezhuthachan.

²⁵⁰ “This poem encases the first reference to the concept of Prajapathi Yagam which is very prevalent in the Vedas.”

²⁵¹ “Another epic based on New Testament is *Viswadeepam* of Puthenkavu Mathu Tharakan. The annunciation moment is captured in Sanskrit while the poem is written in Dravidian metre.”

²⁵² “It is therefore a very different kind of religion in these respects from the monotheistic, western traditions of Christianity and Islam, though there are arguably stronger affinities with Judaism.”

circunstancial. Uma relação que manteve as noções religiosas hindus na prática cristã, e que teria sido iniciada a partir das conversões de indianos por parte de São Tomé, na Costa do Malabar, na mesma época em que ocorreu a adesão de judeus ao cristianismo. A origem de uma das principais comunidades tomesinas em Kerala está geograficamente associada aos judeus, como menciona Geo Thadikkatt:

A tradição viva entre os cristãos de São Tomé atribui que São Tomé converteu alguns dos brâmanes ao cristianismo (...). Um estudo aprofundado aponta para o fato de que a presença brâmane foi consideravelmente ativa no primeiro século a.C. e no primeiro século d.C. no reino de Chera, na terra para onde São Tomé veio para a evangelização. (...) Palayoor é a mais setentrional das sete igrejas antigas [fundadas por São Tomé, conforme a tradição]. Esta foi uma colônia comercial nos tempos antigos. A presença de judeus neste lugar é evidente pelo nome *Yoodakunnu*, que significa "a montanha dos judeus", que é outro nome para Palayoor. Depois de ter convertido algumas famílias brâmanes ao cristianismo, São Tomé converteu um templo hindu em igreja²⁵⁴. (THADIKKATT, 2012, p. 17;19)

Como a tradição indica, a maioria dos convertidos foi de indianos locais (a ponto de ser necessária a transformação de um templo hindu em igreja para abrigar esses recém-cristãos). Esclarecida a gênese hindu-cristã da Igreja Siro-Malabar, passemos a analisar o conteúdo religioso hinduísta que permaneceu inerente à religiosidade dos siro-malabares.

É perceptível que muito da essência hindu enraizada nos cristãos siro-malabares faz parte de sua atualidade. Esse ponto, especificamente, merece ser abordado com foco na tradição não dual encontrada na Índia, em especial na Escola Advaita Vedānta, e na concepção de cristianismo dos indianos, ou melhor, hindus, integrantes da Igreja Siro-Malabar. Antes, porém, é preciso dar provas de que os costumes cristãos se associaram às noções morais e a procedimentos típicos da cultura e da filosofia hindus. É o que encontramos nas palavras de Scaria Kannyakonil, reproduzidas abaixo, quando recupera a relação entre o raciocínio moral, a cultura e o contato com a filosofia hinduísta:

O pano de fundo cultural é imprescindível para o raciocínio moral. Não se pode imaginar uma vida moral sem o ambiente sociocultural. O ser humano vive em sociedade. Portanto, sua vida moral tem dimensões sociais e culturais que são significativas para o raciocínio moral. Isso é muito claro no caso dos cristãos de São Tomé da Índia. A herança cultural é importante para os cristãos de São Tomé da Índia. Placid Podipara afirma que os cristãos de São Tomé são indianos (hindus) na cultura. De acordo com esta afirmação, Pathikulangra explica que “os Cristãos de São Tomé, embora se entregassem completamente a Jesus Cristo e celebrassem sua fé de acordo com o estilo oriental de culto cristão, permaneceram autenticamente em sua situação cultural na Índia”. Vários costumes hindus também são comuns aos Cristãos de São

²⁵⁴ The living tradition among the St Thomas Christians attribute that St Thomas converted some of the Brahmins into Christianity (...) A thorough study of it points to the fact that Brahmin presence was considerably active in the first century BC and first century AD, in the Chera kingdom or in the land to which St Thomas came for evangelization. (...) Palayoor is the northern most of the seven ancient churches. This was a trading colony in ancient times. The presence of Jews in this place is evidente from the name *Yoodakunnu* meaning ‘the mountain of the Jews’ which is another name for Palayoor. After having converted some Brahmin families into Christianity St Thomas converted a Hindu temple into a church.

Tomé. O Cardeal Tisserant nota isso e diz: “os cristãos viviam no meio dos hindus, que tinham uma religião elaborada e amavam a especulação filosófica”. O modo de vida deles era muito indiano²⁵⁵. (KANNIYAKONIL, 2012, p. 11)

A ideia siro-malabar da vivência “una” com o céu vem da cultura hindu. Assim, a noção de não dualidade, entre os siro-malabares, pode ser encontrada, entre outros exemplos, na percepção da Cruz de Cristo: “A cruz exaltada significa a vitória gloriosa e conclusiva conquistada por Cristo sobre todos os tipos de polaridades que caracterizam nossa existência humana e terrena²⁵⁶” (ELAVATHINGAL, 2012, p. 120). O sentido de humano, aqui, inclui a potencialidade divina, enquanto o aspecto terreno é a circunstância da materialidade. Uma das interpretações da cruz cristã é ser ela a união do céu com a terra, na simbologia extraída de sua verticalidade na direção do céu e de sua horizontalidade na direção da terra. Cristo venceu essas polaridades e, ao serem vencidas, não temos mais duas percepções dimensionais: o que temos é algo não dual, na perspectiva siro-malabar.

Em uma tradição não dual, o aspecto religioso, o uso da razão e o encaminhamento (*upāya*) deságuam no método de eliminação de erros (oriundos da ignorância) pela ação apofática (de negação do tipo “não é isso”, “não é isso”), visando a percepção da não dualidade das coisas e o esclarecimento de toda existência. Se toda objetificação implica dualidade, é preciso eliminar esse erro de percepção de encarar os objetos como realidades findas em si mesmos. A destruição desse erro fundamental, do erro de perceber que todas as coisas são concretas e separadas em estado último, tem por fim o livramento desses erros. O absoluto é não dual, ou *advaita*. Na dimensão essencial, trata-se de Brahman, na perspectiva hindu (LOUNDO, 2019, n.d.a.).

A ideia de não dualidade, na Igreja Siro-Malabar, não aparece explicitamente como sinônimo da noção de *advaita*, nos termos colocados acima, mas está em um dos conceitos mais peculiares dessa Igreja, cuja forma de adoração não se separa da dimensão cultural de vida, do encaminhamento racional e da vivência atual no “vaso divino” ou “morada divina”: a teose, ou

²⁵⁵ “The cultural background is unavoidable for moral reasoning. One cannot imagine a moral life without the socio-cultural surroundings. Human beings live in a society. Hence their moral life has both social and cultural dimensions which are significant for moral reasoning. This is very clear in the case of the Thomas Christians of India. Cultural heritage is important to the Thomas Christians of India. Placid Podipara states that Thomas Christians are Indian (Hindu) in culture. In line with this assertion, Pathikulangra explains that “Thomas Christians, although they committed themselves completely to Jesus Christ and celebrated their faith according to the Eastern style of Christian worship, remained authentically in their cultural situation in India”. Several Hindu customs are also common to Thomas Christians. Cardinal Tisserant observes it and says, “Christians lived in the midst of Hindus, who had an elaborate religion and loved philosophical speculation”. Their way of life was very much Indian.”

²⁵⁶ The exalted cross signifies the glorious and conclusive victory won by Christ over all sorts of polarities which characterize our human, earthly existence.

o processo de divinização do homem, que ocorre aqui na terra. Da mesma forma que o alcance do *advaita* se dá pelo uso da razão para o entendimento da não dualidade, o *Mar Thoma Margam* se dá pela aproximação raciocinada ou consciente, chamada nesta tese de gnosis. Esse “conhecimento” também pode ser compreendido como “aproximação na veneração” ou *bhakti* (“devoção”), um termo utilizado tanto no cristianismo siro-malabar quanto no hinduísmo, como se pode ver nessa citação de Alex Tharamangalam: “Como o conhecimento no entendimento bíblico se refere à união íntima com alguém, este caminho é o caminho da união íntima com Deus, revelado em Jesus. É a devoção (*bhakti* ou união) do seguidor” (THARAMANGALAM, 2012, p. 30).

Um olhar estrangeiro poderia dizer que o livramento dos erros é semelhante à busca de libertação da ignorância, tanto no cristão siro-malabar de origem nazarena quanto no contexto religioso hindu, havendo, tão somente, uma coincidência. Mas, como foi exposto aqui, trata-se, nesse caso, da mesma cultura hindu na qual os ensinamentos de Jesus foram propagados. Há, sim, pontos de contato nos campos teológico e filosófico, mas a realidade vivenciada no campo moral-religioso pelos siro-malabares possui um grande substrato hindu.

O modo de viver hindu gera uma atuação cristã que, essencialmente, é não dual na busca pela verdade. Como diz Tharamangalam: “Uma vez que verdade liberta o homem, verdade e liberdade são conjuntas. (...) A verdade e a liberdade que Jesus oferece, aqui não é algo abstrato; é a luz e a vida que os seguidores de Jesus devem desfrutar no seu dia-a-dia²⁵⁷” (THARAMANGALAM, 2012, p. 30). Essa busca pela verdade ocorre, no contexto filosófico-religioso da Igreja Siro-Malabar, pelo método apofático.

A ideia de não dualidade, ou *advaita*, é vista na genuína vivência do *Mar Thoma Margam* nos termos de estar “com o outro em e com o Outro”, entendendo esse “Outro”, com letras maiúsculas, o Todo Divino (que, nos termos hinduístas, se chama *Brahman*). É o ultrapassar a fronteira humano-divina na plenitude, como descreve Tharamangalam:

Mar Thoma Margam é um sistema teo-centrado. O fiel dele deriva sua força e através do humano ascende ao Divino, e o Divino desce aos humanos - um momento "graça-plena". Esse é de fato o momento que transcende as fronteiras humanas e divinas. O cosmos é feito um paraíso, uma morada pacífica e bela, através dos adoradores genuínos. (...)

Assim, “estar a caminho” é a plataforma comum para os sábios e para os *Marga-vasi*; é o caminho a ser trilhado para uma coexistência significativa, uma coexistência com o outro em e com o Outro. (...)

Para os cristãos, é o seu viver cristão, o viver do *Marga-vasi*, ou seja, a morada no Caminho (Jesus). Toda a sua cultura religiosa é representada pela designação *Mar Thoma Margam*. Como *Margam*, leva ao conhecimento, verdade, vida e eternidade; Assim, uma pessoa humana é abençoada em plenitude e integridade nesta cultura

²⁵⁷ “Since this truth sets man free, truth and freedom are conjoined. (...) The truth and freedom Jesus offers here is not something abstract; it is the light and life that the followers of Jesus have to enjoy in their day-to-day life.”

religiosa. Este é um projeto ou chamado divino estendido a toda a humanidade²⁵⁸. (THARAMANGALAM, 2012, p. 32).

Advaita é um conceito indiano que remete a um princípio, ou seja, a um fundamento não dual que integra nossa realidade direta e imediata. É algo que é sempre e está totalmente presente, que a tudo permeia, e se identifica com a ideia de uma supra-personalidade, tal como uma divindade ou uma “nominalidade não-personificada (Brahman, Ātman...)” (LOUNDO, 2022, p. 16).

A partir da Escola Advaita Vedānta, que tem por base os *Upaniṣads* (a parte dos Vedas dedicada ao conhecimento soteriológico), surgem duas proposições para a o entendimento dessa condição de não dualidade: “(i) a postulação da substancialidade de Brahman enquanto realidade única (*advaita*); (ii) e a não-diferença essencial entre *ātman* (o princípio da subjetividade) e [o mesmo] Brahman (o princípio da totalidade)” (LOUNDO, 2022, p. 356). Juntas, essas duas proposições visam apresentar a não diferença essencial entre o sujeito (“eu”) e o absoluto (o “Todo”). Qualquer distinção que ocorra se deve ao apego, seja a conteúdos, a objetos ou a sujeitos. Apego causado pela ignorância (*avidya*) dessa essencialidade: “Em outras palavras, o mundo é, essencialmente, não-diferente (*advaita*) de Brahman” (LOUNDO, 2022, p. 46). De maneira semelhante pensam os siro-malabares, quando distinguem a unidade (como uniformidade absoluta) da variedade que se une ao Absoluto:

A unidade, para se libertar da uniformidade, requer variedade. Ambos são complementares por serem um sinal de catolicidade. A catolicidade da Igreja realiza-se na riqueza e na multiplicidade das tradições locais que testemunham unanimemente uma única Verdade, que é preservada sempre, em todos os lugares e por todos²⁵⁹. (PUTHUKULANGARA, 2012, p. 49)

Nesse contexto de não dualidade, a salvação é a restauração de uma condição originária na qual se estava anteriormente integrado. O caminho para essa salvação é o esforço, nessa vida, para alcançar uma experiência soteriológica última, de alcance da salvação como objetivo final. É um caminho filosófico-religioso que leva para além da objetificação, ou seja, tem a

²⁵⁸ *Mar Thoma Margam* is a theo-centric system. The faithful derives their strength in and through the the human ascends to the Divine and the Divine descends to the humans – a ‘grace-filled’ moment. It is indeed the moment that transcends the human and the divine frontiers. The cosmos is made a paradise, a peaceful and beautiful dwelling place, through the genuine worshippers. (...) Thus ‘to be on the way’ is the common platform for the wise and for the *Marga-vasi*; it is the way to be treaded for meaningful coexistence, a co-existence with the other in and with the Other. (...) For the Christians, it is their Christian living, the living of the *Marga-vasi*, i.e., the dwelling on the Way (Jesus). Their whole religious culture is depicted through the designation *Mar Thoma Margam*. As *Margam*, it leads to knowledge, truth, life and eternity; thus a human person is blessed in wholeness and integrity in this religious culture. This is a divine project or call extended to the whole of humanity.”

²⁵⁹ “Unity, in order to be freed of uniformity necessitates variety. Both are complimentary for being a sign of catholicity. Catholicity of the Church is realised in the richness and multiplicity of the local traditions which bear witness unanimously to a single Truth, which is preserved always, everywhere and by all.”

intenção de levar o caminhante para além da alteridade irreconciliável entre “um ser” e outro “não ser”, para além da identificação desses objetos como ilusoriamente distintos, não diferenciáveis na essência do Todo. A Igreja Católica Siro-Malabar, por seu turno, vive de acordo com esse princípio de salvação: “Nossa condição humana é uma luta entre esses opostos em um esforço para ir além deles para a Unidade final, para Aquele que é transcendente, imutável e eternamente verdadeiro²⁶⁰” (ELAVATHINGAL, 2012, p. 120). O que é verdadeiro, sob esse entendimento, é substancial, quer se trate de Deus ou de Brahman.

Entre a doutrina da não dualidade e a teologia apofática, da qual a Igreja Siro-Malabar é adepta, há muitos pontos de contato: “o que Deus fez por nós é o objetivo principal da teologia, e não o que Deus é em si mesmo. (...) a teologia oriental é litúrgica e doxológica, trinitária e centrada no Espírito, mística, apofática²⁶¹” (ILLATHUPARAMPIL, 2012, p. 111). Um desses pontos de contato é a realização, a constatação, o “dar-se conta” da verdadeira realidade, a conscientização de si mesmo na condição ou na potencialidade humano-divina ainda na terra.

A separação objetiva, tomada em si própria, não permite tal alcance, logo, o outro é procurado para que seja constatada a unicidade, pelo prisma da não dualidade existente entre uma coisa e outra coisa, até que a ignorância seja eliminada e a libertação (ou salvação), *mokṣa*, se efetive na realidade do agora, como demonstra Panikkar: “salvação significa ‘realização’, isto é ‘chegar’ à realidade, ‘conhecê-la’, ‘unir-se’ a ela”. [...] o descobrimento da realidade, realidade que estava coberta pelo véu (*maya*) da ignorância (*avidya*)”. (PANIKKAR, 2005a, *apud* GRASSI, 2019, p. 145).

No panorama religioso indiano da não dualidade (*advaita*), a experiência somada à realização (no sentido de perceber a realidade) implica em relação primeira, encontro inicial e peremptório, não obstante haverem encontros sub-textuais. Daí a orientação ao buscador de não se apegar a textos puramente escritos, mas também de levar em consideração outras percepções e textos orais transmitidos por comunidades e mestres, visto que os mestres são a personificação do conhecimento e da realização, libertos da ignorância. Como explica Joy Karukaparampil:

As Igrejas orientais concordam que há duas fontes diferentes de teologia e elas são as expressões legítimas da autoridade suprema - a revelação de Deus. Elas se complementam com igual peso e autoridade e são as fontes equivalentes do Dogma e da vida sobrenatural. (...) A Sagrada Escritura é a forma escrita da realidade da auto-revelação do Deus Triúno. Não significa que contém toda a Verdade da revelação. Portanto, não é apropriado acreditar que a forma escrita é a experiência perfeita e plena da revelação. A mesma conclusão também pode ser aplicada à Tradição Divina.

²⁶⁰ “Our human condition is a struggle between these opposites in an effort to go beyond them to the ultimate Unity, the One who is transcendent, changeless and eternally true.”

²⁶¹ “According to the Eastern theology, what God has done for us is the primary object of theology, and not what God is in himself. (...) Eastern theology is liturgical and doxological, Trinitarian and Spirit-Centered, mystical, Apophatic, ...”

(...) A Tradição após o período apostólico é um processo ativo da Tradição que formou a Igreja, no qual toda a Igreja está em processo²⁶³. (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 58)

Para um indiano imerso na cultura hindu, a libertação ocorre quando se adquire o conhecimento da verdade, quando se supera a ignorância, quando o ser humano se livra de coisas que cria mentalmente. Semelhantemente, para a Igreja Siro-Malabar, a relação com Deus ocorre vivencialmente, e não apenas especulativamente. E ocorre mais pelo encontro consciente do que através de textos escritos: “mais dizendo o que Deus não é do que dizendo o que Deus é. Este método em teologia explica a maneira como o homem pode experimentar a Divindade agora, cujo cumprimento está no futuro²⁶⁴” (KARUKAPARAMPIL, 2012, p. 63).

Quanto ao método de apontar objetos e dizer “não é isso, não é isso”, é preciso deixar claro que não se trata de destruir ou ignorar a realidade, mas de destruir os erros em relação à percepção dessa realidade. A realidade não é desconstruída, mesmo porque é necessária para o alcance do conhecimento. O que se nega são as fantasias. A eliminação dessas imaginariiedades ilusórias, portanto, conduz à descoberta da verdade (LOUNDO, 2019, n.d.a.). A teologia apofática (também chamada de teologia negativa), praticada pelos siro-malabares, se vale desse mesmo procedimento. Os cristãos siro-malabares conhecem o apofatismo tanto pela sua tradição oriental quanto por causa dos *Upaniṣads*, em cujos ensinamentos se lê a famosa expressão “não é isto, não é aquilo, etc., etc.” (*neti, neti*) como um método de alcance do conhecimento.

Os *Upaniṣads*, embora sejam vistos como “conhecimento último”, não são textos “fechados”, definitivos. Há possibilidade de inclusões, revisões e adequações a novos espaços e tempos. Os conhecimentos *upaniṣádicos*, por conseguinte, são complementados e se adequam a contextos que surgem a cada geração (LOUNDO, 2019, n.d.a.). Essa percepção, em especial, aparentemente vigorou desde sempre entre os cristãos siro-malabares. Como o já mencionado Sebastian Chalakkal (autor siro-malabar) nos explicou, o conhecimento acerca do Cristo, por exemplo, evolui com o passar do tempo: “Cada geração tenta reformular sua compreensão de

²⁶³ “The oriental Churches agree that they are two different sources of theology and they are the legitimate expressions of the ultimate authority - the disclosure of God. They complement each other with equal weight and authority and they stand as the equivalent sources of Dogma and of supernatural life. (...) The Sacred Scripture is the written form of the reality of the self revelation of the Triune God. It does not mean that it contains the whole Truth of revelation. So it is not proper to believe that the written form is the perfect and full experience of the revelation. The same conclusion can be applicable to the Divine Tradition also. (...) The Tradition after the apostolic period is an active process of Tradition that which formed the church, in which the whole church is in process.”

²⁶⁴ “...man can experience and relate to God more by saying what God is not rather than saying what God is. This method in theology explains the way man can experience the Divinity now, the fulfillment of which is in future.”

Cristo para enfrentar desafios e necessidades particulares à sua situação²⁶⁵” (CHALAKKAL, 2012, p. 87).

No contexto hindu, quando um “texto” está em aberto, pronto para receber (re)significados, ocorre uma espécie de convite para que o ser humano “entre no texto” e o compreenda, para entender e agir de forma ativa em um empreendimento conjunto entre aquele que quer saber e o ensino ali apresentado (“co-empreender”). Palavras e objetos, apenas por seus nomes e pela forma verbal ou escrita, sem contexto, são vazias de sentido. Nem por isso as palavras são dispensáveis, pois são ferramentas de reflexão, mas, nesse encaminhamento soteriológico, todo pensamento que imputa às coisas materiais ou imateriais uma natureza própria autoexistente em si (*maya*, ou ilusão) precisa ser eliminado, pois é um erro considerar o que existe sob essa forma supostamente independente. A metodologia de encaminhamento no Advaita Vedānta, portanto, consiste em esvaziar de sentido as coisas às quais atribuímos um conteúdo que elas não possuem (LOUNDO, 2019, n.d.a.). O mesmo ocorre com os cristãos na Igreja Siro-Malabar ao detectarem, no mundo, o que não é Deus, em um processo que exige aproximação em relação ao que está em foco. A aproximação distingue o que é meramente objeto do que é divinal, misterioso e inexplicável. O mistério divino, porém, é acessível e realizável: “Mas se realizamos mistérios, então realizamos mistérios de algo que não é²⁶⁶” (ARANGASSERY, 2012, p. 185).

Para a tradição *upaniśádica*, a distância, ou melhor, a ignorância (*avidyā*), deve ser erradicada. Tudo aquilo que oculta a verdadeira natureza de *ātman* (qual seja, o erro da objetificação²⁶⁷, *viśayīkṛta*) deve ser eliminado: “Consequentemente, a realização da verdadeira natureza da Realidade (*mokṣa*) decorre, tal qual um ato de rememoração originária, apenas e tão somente da remoção de obstruções” (LOUNDO, 2011, p. 144). E essa “rememoração originária” aparece de maneira semelhante no pensamento dos siro-malabares quando do restabelecimento da natureza original alcançada pela teose (ou processo de divinização), como explica Koodapuzha: “O homem, que caiu de seu estado sublime, é salvo e restabelecido pela atividade redentora de Cristo. Esta atividade redentora nada mais é do que o processo de

²⁶⁵“Every generation attempts to reformulate their understanding of Christ in order to meet challenges and needs particular to their situation.”

²⁶⁶“But if we accomplish mysteries, then we accomplish mysteries of something that is not.”

²⁶⁷ Só existe distância quando há objetos. Se uma condição ou uma realidade não são palpáveis, não podem ser medidos. Se, na vida eterna, obviamente vigora a eternidade, onde o tempo não tem como ser medido, procurar a “salvação” em objetos é, em si, um erro.

divinização. Através da divinização, ele é devolvido à pureza original do paraíso²⁶⁸” (KODAPUZHA, 2012, p. 46).

Tal como na remoção da ignorância pelo encaminhamento *upaniśádico*, a revelação do Cristo como verdade é apenas um desvelamento. O objetivo final de um cristão católico siro-malabar é a libertação do sofrimento (*mokṣa*) pela vivência da bondade inerente ao ser humano, pela aproximação com a verdade (gnosis, no sentido visto aqui) e pelo alcance da dimensão divina ainda na terra (teose): “Daí o caminho nos levar ao conhecimento, à verdade, à liberdade e finalmente à vida, à vida em plenitude, uma vida que é do próprio Deus: a vida eterna²⁶⁹” (THARAMANGALAM, 2012, p. 30). De acordo com Panikkar, essa salvação (ou libertação) ocorre em nós: “a salvação depende do reconhecimento do princípio divino em nós. Não se trata, porém, de um mero conhecimento conceitual, mas de uma verdadeira fé experimental, (...) uma realização ontológica que nos faz ser aquilo que conhecemos. (PANIKKAR, 2005a, *apud* GRASSI, 2019, p. 37). E Grassi ainda acrescenta, interligando a teose aos *Upaniśads*: “A conjugação entre uma divindade transcendente e a ‘divinização’ do ser humano, associada ao caminho que precisa ser percorrido para que essa descoberta da própria divindade aconteça, será a tônica principal das escrituras upanixádicas” (GRASSI, 2019, p. 39).

A experiência, nesse processo, é essencial. É através dela que as aparentes novidades aprendidas são “re-conhecidas” (“realizadas” ou tornadas conscientes), e as coisas inobjetificáveis, aquelas inerentes ao ser, essencialmente, são identificadas com o próprio ser. As essências, portanto, são diferenciadas da ideia de objeto que, em realidade, não se trata do ser verdadeiro, que é imaterial. A exaustão da ilusão vinda das superficialidades é o que se intenta: a meta da compreensão da não dualidade é a busca da totalidade divina no cotidiano. Contudo, atingir a plenitude depende de requisitos (LOUNDO, 2019, n.d.a.). Para os siro-malabares, esses requisitos se relacionam ao sacrifício cujo auge celebrativo é a *Qurbana*, que pode ser melhor compreendida quando se leva em conta a cultura hindu onde ela é praticada, em um tangenciamento à noção indiana de renúncia do ego em seus rituais. Veja-se, por exemplo, que o conceito de religião, para os indianos, o *dharma*, é vivenciado em uma amplitude muito maior do que no nível da pertença institucional, ou apenas no âmbito da participação confessional. Além disso, outros elementos religiosos fulcrais para a cultura hindu permeiam a vida espiritual dos fiéis siro-malabares:

²⁶⁸ “Man, who has fallen from his sublime state, is saved and reinstated by the redemptive activity of Christ. This redemptive activity is nothing other than the process of divination. Through divination he is returned to the original purity of the paradise.”

²⁶⁹ “Hence the way leads one to knowledge, truth, freedom and finally life, to life in the fullness, a life which is of God Himself: the eternal life.”

Os cristãos de São Tomé nasceram na terra da Índia, uma terra famosa pelo yoga (esforço espiritual para integração com Deus), dhyana (meditação), ascetismo e Rshies (sábios) que alcançaram o mundo superior através da realização de yajna (sacrifício). (...) Portanto, a Espiritualidade e a Cultura Indianas são algumas vezes conhecidas como Espiritualidade e Cultura Hindu. Interioridade, importância do coração, o sentido do sagrado, o amor à natureza, a obsessão pela libertação, a ênfase na auto-renúncia, a importância de um Guru (professor), etc. são algumas das características especiais dessa Espiritualidade. A vida baseada no dharma (dever) é o ensinamento supremo da cultura indiana e da sociedade como um todo. (...). Esses elementos espirituais e culturais da terra natal dos Cristãos de São Tomé tiveram um grande papel na formação de sua vida espiritual²⁷⁰. (CHALASSERRY, 2012, p. 15)

O *Mar Thoma Margam*, o Caminho de São Tomé, que soma suas origens tomesinas, sua espiritualidade, sua vida eclesial, sua prática moral e sua vida cotidiana, portanto, é percorrido sobre bases religio-vitais indianas. Complementarmente, os cristãos siro-malabares da tradição de São Tomé encontram no Novo Testamento complementos, reforços ou confirmações para o cumprimento dos caminhos indianos culturalmente hindus, nas veredas da realização. Um dos estímulos neotestamentários vem do diálogo entre o apóstolo Tomé e Jesus, no *Evangelho de João* (Jo 14,5), cujo tema é o caminho para seguir o Cristo.

Para os siro-malabares, o diálogo do texto joanino protagonizado por Tomé é percorrido pelas referências locais: “Este modo de vida (João 14,5-6) tem sido visto como uma confluência dos três principais caminhos na Índia, a saber, *jñana marga* (caminho do conhecimento), *karma marga* (caminho da ação) e *bhakti marga* (caminho da devoção)²⁷¹” (MALEPARAMPIL, 2012, p. 74). Esses três caminhos abrangem tradições tântricas, purânicas e védicas. De acordo com Dilip Loundo, “a ênfase num *continuum* gradativo de devoção (*bhakti*) e serviço (*sevā*) reflete (...) os conteúdos e as teleologias constitutivas das disciplinas/seções védicas da ‘ação’ (*karman*) e do ‘conhecimento’ (*jñāna*)” (LOUNDO, 2022, p. 182).

Uma das importâncias do ritual para o hinduísmo está no fato de sua prática visar a renúncia do “ego” como condição para se alcançar a libertação. O sacrifício consiste, em última análise, de fazer com que a natureza humana seja repensada. No ritual, o ato racional e consciente de entrega significa uma ação que visa uma revisão cognitiva acerca da existência de quem o pratica (LOUNDO, 2019, n.d.a.). Na Igreja Siro-Malabar, o auge do sacrifício e, por

²⁷⁰ “The St Thomas Christians were born in the land of India, a land famous for yoga (spiritual effort for integration with God), dhyana (meditation), asceticism and Rshies (Sages) who attained the higher world through the performance of yajna (sacrifice). (...) Therefore, Indian Spirituality and culture are some times known as Hindu Spirituality and culture. Interiority, the importance of the heart, the sense of the sacred, the love of nature, the obsession for liberation, the emphasis on self-renunciation, the importance of a Guru (teacher), etc. are some of the special characteristics of this Spirituality. The life based on dharma is the supreme teaching of (duty) Indian culture and society as a whole. (...). These spiritual and cultural elements of the homeland of St Thomas Christians had a great role in the formation of their spiritual life.”

²⁷¹ “This way of life (John 14,5-6) has been viewed as a confluence of the three major paths in India, namely, *jñana marga* (path of knowledge), *karma marga* (path of action) and *bhakti marga* (path of devotion).”

associação, do mistério cristão, é a celebração da Cruz, da Palavra de Deus, do Corpo e Sangue de Cristo, em um tipo de celebração extremamente imponente denominada *Râzâ*, a mais solene forma de celebração da *Qurbana*: “A *râzâ* é realidade pela sua união com o divino (...) através da instrumentalidade de pessoas sagradas e rituais sagrados durante a celebração litúrgica. (...) a *râzâ* ao mesmo tempo conduz para, significa a realidade e contém a realidade espiritual²⁷²” (ARANGASSERY, 2012, p. 185). Portanto, a entrega pessoal no ritual da *Qurbana*, na constituição dessa celebração/encontro, leva o cristão para uma realidade vivenciada em um só corpo divino, a uma realidade não dual proporcionada por instrumentos da liturgia. As duas realidades que não são distintas nesse momento, a realidade material e a realidade espiritual, se encontram por esse meio, porque a realidade espiritual permeia tanto os instrumentos quanto a realidade cotidiana, restando, apenas, a instrumentalização sagrada para que esse encontro aconteça.

Outro exemplo de ritual que promove um encontro consciente com a dimensão material sob a referência do espiritual, e com total envolvimento estético-heróico, é o *Margamkali*, o ritual celebrativo em torno da luz de Cristo que conta a epopeia de São Tomé na Índia. Na tradição patrística síria oriental, por sinal, “a imagem sol-luz-calor tem uma aplicação importante entre as ideias utilizadas para ensinar o mistério da Santíssima Trindade ²⁷³” (MATTATHIL, 2012, p. 84). Como sírios, tomesinos e indianos, os integrantes da Igreja Siro-malabar vão além do aspecto figurativo no caminho de apreensão das mensagens religiosas. Para esses católicos de arcabouço hindu, apenas ouvir a o texto lido e ler as escrituras limita o alcance da moral cristã e de sua capacidade transformativa, tal qual ensina Sebastian Elavathingal:

Não se pode absorver totalmente o impacto das palavras de Jesus, a menos que também seja sensível ao seu conteúdo emocional. Tais palavras carregadas de emoções são de natureza “imaginária”. Elas são pluridimensionais e não podem ser compreendidas apenas pela audição. Os significados percebidos diretamente nelas não podem abranger plenamente todas essas dimensões. Além disso, elas estão em constante evolução para alcançar novas realizações. Essa é a razão pela qual a compreensão da mensagem do Evangelho não se esgota lendo e ouvindo as palavras escritas. (ELAVATHINGAL, 2012, p. 110).

Ou seja, é preciso receber a mensagem de Jesus com o “corpo racional” e com o “corpo emocional”. Não separadamente, mas simultaneamente, em um “corpo não dual” (se quisermos ressignificar as palavras do autor da citação acima). Esse “corpo”, se bem compreendido, traz

²⁷² “The *râzâ* is reality by its union with the divine (...) through the instrumentality of sacred persons and sacred rituals during the liturgical celebration. (...) the *râzâ* at the same time points to and signifies the reality and contains the spiritual reality”

²⁷³ “The image of the sun-sunlight-warmth has an important application among the images used to teach the mystery of the Holy Trinity.”

em si a noção de que a integridade da experiência precisa ser a mesma da integridade da mensagem. Se a mensagem divina é racional e emocional, em um só “corpo”, quem a recebe precisa estar mergulhado igualmente nesses dois âmbitos sensíveis. Um “corpo” divino se comunica para e com um corpo divino, sob o instrumento humano. Apenas se o humano puder se tornar divino, como possibilidade real, é possível conceber o acesso ao Uno, tornando-se não diferenciado essencialmente do Absoluto divino, nesse processo.

A aproximação consciente, no contexto indiano siro-malabar, é concomitante ao caminhar para o encontro da verdade, levando o cristão à plenitude do “Um”, ou seja, de Deus, trazendo como resultado a libertação de todas as amarras. Na Igreja Siro-Malabar, aqueles que se libertaram são chamados de santos, mas também de sábios ou de *ṛṣis* (“rishis”), e considera-se que eles, através da consciência, obtiveram vitória sobre a pluralidade e alcançaram o divino. Como demonstra Tharamangalam:

No Oriente e especialmente na Índia havia outro método de pensamento e que estava precipuamente de acordo com as contribuições dos antigos sábios, que 'ouviram' (*sruti*), 'se recolheram' (*smruti*) e assim se apropriaram da sabedoria eterna sobre o eu, divindade e universo, e o entregaram para a próxima geração. (...) Sua sabedoria era conhecida como *dharsana* (o produto da visão) que conduzia os seguidores à libertação eterna.

Assim, a sabedoria transmitida pelos antigos filósofos indianos foi considerada libertadora, eterna e orientada para um objetivo. Seu ponto de partida foi a consciência individual; a pluralidade que vemos é explicada por meio da unidade absoluta no Ser Supremo.

Este foi o patrimônio cultural da Índia, onde São Tomé trouxe a boa nova do caminho, Jesus. Portanto, *Mar Thoma Margam* absorve a cultura indiana e proclama a fé cristã²⁷⁴. (THARAMANGALAM, 2012, p. 31-32)

A principal herança que os sábios hindus deixaram para a religiosidade siro-malabar talvez tenha sido a imprescindibilidade do componente prático dos requisitos necessários para a união com o Todo (Deus). Se existe divindade no humano, restando tão somente o ato de fazê-lo se revelar, esse ato não ocorre “de graça”, ou “pela graça”, puramente (visto que há graça oferecida por Deus), mas através de uma vida sacrificial, mormente compreendida, no contexto cristão indiano, como uma vida sacramental e ascética. Como bem ilustra Sebastian Vethanath: “Nos seres humanos existe um elemento divino orientado dinamicamente para Deus. (...) Pela graça divina, recebida através da vida sacramental e de práticas ascéticas, os seres humanos

²⁷⁴ “In the East and especially in India there was another method of thinking and that was mainly in line with the contributions of the ancient sages, who ‘heard’ (*sruti*), ‘recollected’ (*smruti*) and thus appropriated the eternal wisdom concerning the self, deity and universe, and handed it over to the next generation. (...) Their wisdom was known as *dharsana* (the product of seeing) that led the followers to eternal liberation. Thus the wisdom delivered through the ancient Indian philosophers was held to be liberative, eternal and goal-oriented. Their starting point was the individual consciousness; the plurality we see is explained through the absolute unity in the Supreme Being. This was the cultural heritage of India, where St. Thomas brought the good news of the way, Jesus. Hence Mar Thoma Margam imbibes Indian culture and proclaims Christian faith.”

podem alcançar a comunhão bem-aventurada com Deus²⁷⁵” (VETHANATH, 2012, p. 122). Dessa forma, para a Igreja Siro-Malabar a graça divina e o compartilhamento com o eterno são alcançados depois da aproximação vivencial com o sagrado, que ocorre no sacrifício pessoal orientado, um ascetismo vivido, por exemplo, nos períodos em que se realizam jejuns.

A busca de Deus no Universo, na natureza, também é uma busca filosófica-espiritual no contexto hindu-cristão que tem como pano de fundo a não dualidade mediante a multiplicidade das coisas ao nosso redor. É exatamente essa multiplicidade que indica haver uma relação essencial e oculta que liga todas essas coisas na revelação de Deus em cada uma delas. Como Vethanath explica: “A experiência humana do ocultamento de Deus somente é possível através das várias instâncias de auto-revelação de Deus. (...) A natureza oculta das coisas reveladas revela a profundidade do ocultamento Daquele que está sendo revelado” (VETHANATH, 2012, p. 122). Se compararmos essas palavras com as de Adi Śaṅkarā²⁷⁶, o grande sistematizador da disciplina não dual baseada nos *Upaniṣads* e fundador da Escola Advaita Vedānta, veremos que ambos os pensamentos se conectam: “Śaṅkarācārya afirma: O universo é um fluxo contínuo de apreensões (*pratyaya*) de Brahman. Por isso, todo este universo não é senão Brahman (Śaṅkarācārya, 2022, 521)” (LOUNDO, 2022, p. 54).

Mais do que pertencerem ao Corpo Místico de Cristo (*Corpus Mysticum*, uma expressão muito utilizada como sinônimo de Igreja Católica), os siro-malabares vão em busca de Deus conforme Deus é vislumbrado em seu meio cultural. Na Índia, algumas doutrinas (já citadas) entendem que “personificações do Absoluto não-dual, o Brahman *upaniṣádico*, constituem, elas mesmas, o destino transpessoal dos devotos” (LOUNDO, 2022, p. 182). De maneira semelhante, os siro-malabares, como indianos, vão em busca do Cristo para serem como o Cristo: “Ser ‘como-Cristo’ é, por um lado, uma tarefa e, por outro, um dom. Pela graça de Deus estamos habilitados para alcançar este estado, por um lado, e pelo outro é uma tarefa a ser alcançada através de trabalho e labuta humanos²⁷⁷” (KODAPUZHA, 2012, p. 46).

É possível afirmar, portanto, que a ideia de não dualidade na Igreja Siro-Malabar é uma ideia natural ou naturalmente aceita por esses cristãos-hindus da tradição tomesina siríaca. É uma base sólida de diálogo entre o cristianismo e o hinduísmo. Também é possível considerar que o próprio cristianismo possui, em si, uma orientação possível de não dualidade, um conceito

²⁷⁵ “In human beings there is a divine element dynamically oriented towards God. (...) By divine grace, received through sacramental life and ascetical practices, human beings can attain blissful communion with God.”

²⁷⁶ Śaṅkarā foi um filósofo hindu keralita (nascido em Kerala), e sua família muito provavelmente nutriu contatos com os cristãos tomesinos.

²⁷⁷ “To be ‘Christ-like’ is on the one side a task and on the other a gift. It is by the grace of God that one is enabled to achieve this state and on the other it is a task to be achieved through human work and toil.”

que teria existido desde o início das manifestações cristãs. Esse é um ponto de contato que, efetivamente, ocorre entre a religião cristã siro-malabar e o hinduísmo. Cabe salientar, contudo, que a dinâmica da não dualidade não pode ser tomada como exclusiva da Índia ou do Oriente. Tal como explica Grassi, citando a opinião de Panikkar, a “intuição advaita” não seria, para o autor, um privilégio da ‘mente hindu’, mas trata-se de algo inerente a todos os seres humanos. (...) Panikkar (2003), afirma que ‘há um ocidente e um oriente em cada um de nós’ (GRASSI, 2019, p. 48).

Os católicos siro-malabares possuem procedimentos, disciplinas e rituais para “serem como Cristo”, para alcançarem um estado divino crístico e pertencerem à dimensão divina, ainda em vida e aqui na terra. A realidade buscada pelos integrantes da Igreja Siro-Malabar é uma realidade como pertença a um corpo divino. Não se pode dizer que esses cristãos indianos querem “morar em outra realidade”, ou que eles querem “ir para outra dimensão”, para o paraíso, pois o paraíso é acessível aqui e agora. Eles buscam a própria divinização não para se transformarem, de seres puramente materiais para seres totalmente espirituais, mas para se tornarem divinos em um só corpo material-espiritual, sem dualidade.

Antes de encerrarmos esta seção, duas observações precisam ser colocadas porque ambas falam dessa possibilidade essencial não dual no cristianismo: a primeira, se refere à não dualidade no *Evangelho de Tomé*; a segunda, se refere ao desaparecimento, no Novo Testamento, de um evangelho para outro, da ideia de relação simultânea entre a terra e o céu.

Os chamados “Ditos” do *Evangelho de Tomé* também podem ser chamados de ensinamentos, pois a maioria deles começa com a expressão “Jesus disse”. Quase todos os ditos estão marcados pela imanência de Jesus no mundo – posto que o Cristo, no *Evangelho de Tomé*, não é tomado como Deus, por exemplo. Mas, quanto à análise desses ensinamentos, há quem diga não ser possível compreendermos o *Evangelho de Tomé* sem estarmos calçados com as sandálias da não dualidade. E, quando se fala em não dualidade, naturalmente os estudiosos pensam no *advaita* vedantino. É o caso de Robert Wolfe:

É claro que, virtualmente, todo dito pronunciado se destina a guiar ou indicar um ensinamento de caráter similar, por exemplo, aos versos dos Vedas. E, da perspectiva da consciência não-dual, pode-se dizer que há pouco conteúdo [no *Evangelho de Tomé*] que não seja sobre a explicação da não-dualidade. (...) E há versos impressionantes que se considera falados por ele [por Jesus] – versos não encontrados nos textos canônicos – que só fazem sentido dentro do contexto da não-dualidade²⁷⁸. (WOLFE, 2010, p. 147)

²⁷⁸“It is clear that virtually every saying quoted is intended as a guiding or teaching pointer similar in character to verses, for example, in the Vedas. And, from the perspective of nondual awareness, it could be said that there is little of the content that is not about the explication of nonduality. (...) And there are striking verses said to

Ao mesmo tempo, no Novo Testamento padronizado pela Igreja há frases atribuídas a Jesus que fazem menção a uma não dualidade entre a terra e o céu. Dessa vez, são ditos canônicos, encontrados em qualquer Bíblia cristã, mas que apenas são lidos em um dos livros canônicos: no *Evangelho de Mateus*. No *Evangelho de Lucas*, por sua vez, em que o mesmo “discurso” ou “ensinamento” é retratado, alguns desses ditos ou ensinamentos não são encontrados na Oração do Pai Nosso na versão lucana.

E não se trata de quaisquer versos, daqueles que não são falados nas missas e nas *Qurbanas* de tempos em tempos, mas sim dos versos mais repetidos pelos cristãos do mundo todo, não raro várias vezes ao dia, em todas as igrejas cristãs, que estão na Oração do Pai Nosso.

No quadro abaixo (Quadro 2), há uma comparação dos versos da oração mais importante para os cristãos, que teria sido ditada pelo próprio Jesus, respectivamente no *Evangelho de Mateus* e no *Evangelho de Lucas*:

Mt 6,9-13	Lc 11,2-4
Pai nosso que estás nos céus, santificado seja o teu Nome, venha o teu Reino, seja feita a tua vontade na terra, como no céu. O pão nosso de cada dia...	Pai, santificado seja o teu Nome; venha o teu Reino; o pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia; perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos...

Quadro 2: Pai Nosso. Fonte: *Bíblia de Jerusalém*, p. 1713;1809.

A mais antiga tradição é a de que o *Evangelho de Mateus* é anterior ao *Evangelho de Lucas*. Embora o consenso dos pesquisadores atuais seja de que o *Evangelho de Marcos* tenha sido o primeiro evangelho a ter sido escrito, também há elementos a favor da tradição da Igreja dos primeiros séculos. Em todo caso, o que emana do texto do *Evangelho de Lucas* é um distanciamento, talvez também temporal (cronológico), mas, principalmente, um distanciamento da relação que havia, nessa oração, entre terra e céu.

Em comparação, nota-se que a possibilidade da não dualidade está do *Evangelho de Mateus*, expressa pelas palavras “na terra, como no céu”, palavras que desaparecem no *Evangelho de Lucas*, cujo autor pertencia ao círculo paulino. Conforme a tradição, o *Evangelho de Lucas* é posterior ao de Mateus.

have been spoken by him - not found in canonical texts - that make sense only within the context of nonduality.”

No livro do *Evangelho de Mateus*, Jesus se dirige ao Pai que está nos céus como quem conversa com alguém próximo. No livro do *Evangelho de Lucas*, Jesus se refere a Deus como quem se dirige a uma autoridade superior²⁷⁹. Comparando com a expectativa de proximidade do *Evangelho de Mateus*, há um evidente afastamento formal na narrativa de Lucas, uma formalidade distancial que cresceu mais e mais no cristianismo ocidental-romano, em especial após as cartas paulinas.

Concomitantemente ao afastamento perceptível de um cristianismo próximo para um cristianismo distante, há um afastamento da orientalidade e da não dualidade típicas dos primeiros cristãos (e do Oriente, onde surgiu o cristianismo). Todavia, há o fato inegável de que a tradição ocidental-romana e a tradição oriental-indiana se complementam na Igreja Siro-Malabar. O resultado é a ampliação do alcance do catolicismo em vários sentidos, incluindo no sentido de abertura das portas indianas para os cristãos do mundo todo.

O que o Pai Nosso de Mateus emite é a mensagem de Jesus e Deus estarem inseridos em um só corpo. Para Mateus, o corpo da materialidade e o corpo da eternidade devem ser vistos como não dois: terra-céu. Essa vivência próxima/imersa com o divino, que é tão antiga quanto o cristianismo, é a mesma que encontramos, hoje, na Igreja Siro-Malabar. É a mesma ideia que os cristãos repetem, hoje e todos os dias, enquanto oram a Oração do Pai Nosso, seja no Brasil ou na Índia.

Na próxima seção, a que encerra esta tese, veremos exemplos importantes que indicam como o humano e o divino se interlaçam no contexto brasileiro, como o tema da cristandade está sendo abordado atualmente e como as especificidades indianas podem servir de luminares para enxergarmos algumas práticas religiosas brasileiras, que acontecem no interior da religiosidade brasileira, como referências do potencial de nossa religiosidade cristã.

4.3 O Interlaçamento entre o humano e o divino: cristandades, indianidades e brasilidades

Cristandade é uma ideia que, em sentido amplo, engloba todos os cristãos que vivem em seus múltiplos e variados cristianismos. No contexto católico, porém, geralmente o uso desse termo está atrelado a um conceito que remete à cristandade de origem estritamente ocidental e à situação atual de crise pela qual se está passando.

²⁷⁹ O evangelho, que originalmente era uma categoria de anúncio proferido pelo representante do Império Romano enviado a determinada região, assume, no círculo paulino, a forma oficial de petição ao Senhor, no Pai Nosso do *Evangelho de Lucas*.

De acordo com José Farias (2011, p. 209), quando se fala em cristandade “entende-se um certo enquadramento social homogêneo da presença da Igreja no mundo e que costuma identificar-se com os séculos da história ocidental”. É notório que essa homogeneidade está sendo revista diante de fenômenos atuais como a secularização, a laicização e outros fenômenos contemporâneos de origens sociais, econômicas, filosóficas e psicológicas, donde se pode dizer que a cristandade está em crise ou em profunda agonia no Ocidente. Outro autor, Mauro Leonardi, possui opinião semelhante quanto ao desaparecimento da cristandade “naquele que era o Ocidente cristão”, destacando o peso que uma coletividade de caráter mais formal possuía: “Aqueles que viviam em um país cristão podiam delegar à vida coletiva muito das obras pessoais que teriam que fazer como indivíduo ou como unidade familiar. Com o fim da cristandade, isso não é mais possível²⁸⁰” (LEONARDI, 2021).

Os dois autores citados no parágrafo anterior defendem que o processo para solucionar esse estado de agonia da cristandade passa pela renovação da dimensão pessoal, por um novo envolvimento compromissado no cristianismo que deve ser posto em ação por meio de novas maneiras de fazer a mensagem do Evangelho chegar aos cidadãos contemporâneos. Ambos pensam que há um problema na forma de comunicar ou no objeto de transmissão do conteúdo religioso. Para Farias, por exemplo, há necessidade de uma “nova evangelização” (ou re-evangelização) mediante novas formas de aproximação com o homem atual, “numa renovada experiência de encontro, cujo espaço privilegiado é a Igreja como comunidade vivente do Espírito de comunhão” (FARIAS, 2011, p. 244). Visando realizar essa experiência, o encaminhamento seria através dos critérios paulinos de “caridade e edificação da Igreja como os fundamentais para discernir os carismas”, que serviriam como pontes entre o humano e o divino até o instante em que “a ‘experiência de Deus’ comunicar-se-á por irradiação da vida e da alegria e traduzir-se-á na acção concreta pelos outros e em seu favor” (FARIAS, 2011, p. 247-248). Comunicação essa que ocorreria dentro da Igreja, entendida como a comunidade dos crentes, colocada como instância imprescindível nesse processo. Acompanhando essa orientação, Leonardi propõe que a solução seria a substituição dos elementos que, antes, funcionavam de maneira integrada a organismos sociais. Seriam criadas, assim, outras unidades mediadoras: “Quando desvanece a cristandade do Estado e da sociedade, deixam de existir

²⁸⁰ “Chi viveva in un Paese cristiano poteva delegare alla vita collettiva molto del lavoro personale che avrebbe dovuto fare come singolo o come nucleo familiare. Con il venir meno della cristianità ciò non è più possibile.”

instituições eficazes (...): significa, portanto, que elas devem ser substituídas por outros corpos intermediários²⁸¹” (LEONARDI, 2021).

Em uma análise crítica das abordagens que foram expostas nos parágrafos acima, nota-se que a ideia de cristandade, especialmente no âmbito do Ocidente, esfacelou-se junto com o conceito de homogeneidade entre os cristãos. Conforme os autores citados, as causas desse desaparecimento seriam, dentre outras, a substituição da autoridade religiosa por instâncias leigas e o abandono das antigas e eficazes formas estruturantes da sociedade que, de alguma forma, passavam pela coletividade religiosa. Nota-se, também, que o âmbito comunitário mais nuclear teria sido substituído pela “comunidade de crença”, isto é, pela Igreja, instância supostamente possuidora de mais propriedades unificantes (visto ser embasada pela crença) do que a comunidade de vivência e de compartilhamento do cotidiano.

Naquela cristandade, agora ultrapassada, aparentemente o cristianismo tinha mais relevância objetiva do que subjetiva na vida das pessoas, e o que se pretende é a volta dessa relação na direção objetiva, modificando tão somente as ferramentas de comunicação. Nessa visão de cristandade que agora declina, uma visão tão ocidental quanto ocidentalizante, os institutos intermediários teriam perdido eficácia, isto é, hoje não são mais capazes de suprir necessidades interiores e exteriores que antes eram atendidas. Entretanto, é possível sugerir que o que está em agonia talvez seja o método católico de utilizar uma determinada abordagem de cristandade, sob bases e conceitos ocidentais. Daí a importância de rememorar a existência e o desenvolvimento autônomos de outro cristianismo e de seus desdobramentos contemporâneos na Índia.

Comparando com o cristianismo oriental-indiano, pode-se dizer que essas abordagens ocidentais lineares não se coadunam com o entendimento da vivência comunitária religiosa do primeiro, e mais especificamente do cristianismo ligado à Igreja Siro-Malabar. Não há possibilidade, por exemplo, dos siro-malabares abandonarem as "leis" locais e comunitárias. Para eles, são inseparáveis a liturgia vivida e os costumes dos antepassados, que são alicerces imutáveis de sua religiosidade. A prática da fé cristã no cotidiano religioso siro-malabar vem do caminho que seus antepassados percorreram, logo, é um caminho inescapável para seus descendentes, inabalável por qualquer influência ou contato exterior.

Para entender como o ponto de vista siro-malabar compreende a cristandade atualmente, é preciso voltar ao momento de encontro entre esses cristãos tomesinos indianos e os europeus que aportaram no subcontinente indiano, por volta de 1500. O acolhimento do catolicismo

²⁸¹ “Quando viene meno la cristianità dello Stato e della società cessano di esistere quelle agenzie valoriali che avevano funzionato per tanto tempo: significa quindi che esse vanno sostituite con altri corpi intermedi.”

romano pelos siro-malabares ocorreu mediante essa premissa de imutabilidade de suas raízes religiosas e do inesquivável Caminho Tomesino, o *Mar Thoma Margam*, subsidiado pelas regras costumeiras de conduta religiosa e moral da *Thomayude Niyamam* ou “Norma de Vida Tomesina”. Devido a esse alicerce religioso indelével, a incorporação da “Lei de Pedro” decorrente de um processo de tensões e negociações que aconteceram a partir do séc. XVI, ocorreu no sentido da assimilação e do enriquecimento, e não da substituição do padrão tomesino anterior. Muitos dos Cristãos de São Tomé que integraram a Igreja Católica Siro-Malabar entenderam a “Lei de Pedro” dessa forma porque os tomesinos sempre souberam que havia outros caminhos ou “leis”, e que o diálogo com outras tradições é, sempre foi e sempre será um acontecimento natural. Apesar de tudo isso, os costumes dos cristãos siro-malabares eram incompreensíveis para os europeus e sua ideia de cristandade, incompreensão essa que, aparentemente, em alguma medida permanece até os dias de hoje:

Os cristãos de São Tomé tinham uma disciplina eclesiástica própria desde o início, conhecida como *Thomayude Niyamam*. Através dessa disciplina eles compreenderam todos os antigos costumes e leis que receberam, por meio da tradição, desde o tempo de São Tomé. Eles não tiveram dificuldade em aceitar leis e costumes dos missionários ocidentais enquanto Lei de Pedro. *Thomayude Niyamam* representa a individualidade da Igreja de São Tomé expressa em sua autonomia, na liturgia siríaca oriental e nos costumes indianos cristianizados. Esses costumes e práticas não escritas tinham força legal na comunidade. Abandonar essa herança milenar por qualquer outro *Niyamam* era para eles uma desgraça. Para os missionários ocidentais, esses costumes locais adotados pelos cristãos de São Tomé eram pagãos. Eles condenaram tais usos no Sínodo de Diamper, em 1599, e tentaram sujeitar a lei de Tomé à Lei de Pedro²⁸³. (MEKKATTUKUNNEL, 2012, p. 8)

A palavra “católico” significa universal, mas nem sempre o universal é entendido como uma esfera universal de inclusão da pluralidade. Quando o universal é compreendido como generalizante, as comunidades locais tendem a perder sentido porque deixam de ser o núcleo privilegiado de emanção da vida por sentidos próprios, ou seja, deixam de ser produtoras de subjetividades. O conceito restrito de cristandade “unificada” projeta um teor objetivo que tende a se sobrepor ao subjetivo, fazendo com que muitos costumes locais passem a ser vistos como heresias ou paganismo, assim como ocorreu no séc. XVI na Índia.

²⁸³ “St Thomas Christians had an ecclesiastical discipline of their own from the very beginning which was known as *Thomayude Niyamam*. By this they understood all the ancient customs and laws they received through tradition from the time of St Thomas onwards. They had no difficulty in accepting laws and customs of the Western missionaries as Law of Peter. *Thomayude Niyamam* stands for the individuality of the Church of St Thomas expressed in its autonomy, the East Syriac liturgy and the Christianized Indian customs. These unwritten customs and practices had legal force in the community. To abandon this age-old heritage for any other *Niyamam* was for them a disgrace. For the Western missionaries, these customs of the land taken over by the St Thomas Christians were pagan. They condemned such usages in the Synod of Diamper in 1599 and tried to conform the law of Thomas to the Law of Peter.”

Na perspectiva católica siro-malabar, o universal está no local. Sem meias palavras: o local é o universal. Cada local, inevitavelmente, está em diálogo potencial com outros locais (não necessariamente físicos) que formam o todo, a ponto de qualquer mudança, em qualquer local, afetar o universal, compreendido como cosmos: “Atualmente estamos testemunhando tremendas mudanças na relação entre a humanidade, e entre o homem e o cosmos. Infelizmente, o espírito comunitário está se perdendo e a individualidade está extremamente realçada²⁸⁵” (PUTHUKULANGARA, 2012, p. 53). Ainda de acordo com a perspectiva siro-malabar, a catolicidade vem da possibilidade de diálogo com outras “leis” e da complementaridade que advém dos diferentes que, por definição, são naturalmente não uniformes e não unifomizáveis: “A unidade, para se libertar da uniformidade, requer variedade. Ambos são complementares por serem um sinal de catolicidade²⁸⁶” (PUTHUKULANGARA, 2012, p. 49). Extrapolando essa perspectiva, tudo é católico justamente porque há complementaridade entre todas as coisas. Em sua visão de catolicidade, portanto, os siro-malabares entendem que a complementaridade se apresenta como possível se a condição primeira, se o ponto de partida, for a natureza autônoma de cada cristianidade, própria de cada povo e de cada local.

O caráter autônomo da Igreja Siro-Malabar faz com que ela enxergue a cristandade em simultâneo diálogo com o universo, cristão ou não cristão, em constante mudança. Devido a essa característica, os siro-malabares parecem não precisar da inclusão de novos objetos mediadores para interagirem com a contemporaneidade, nem de promover o proselitismo religioso para aquisição de novos adeptos. Esse traço não proselitista, inclusive, é herança de sua antiga cultura hindu, conforme relata Xavier Kochuparampil: “O caminho hindu de tolerância é uma garantia de existência com a própria fé religiosa e abomina todo tipo de proselitismo. (...) Os Cristãos de São Tomé também absorveram esse espírito²⁸⁷” (KOCHUPARAMPIL, 2012, p. 173).

Tolerância é, ao mesmo tempo, sinal de reconhecimento de autonomia e demonstração de compreensão das diferenças, todavia, parece que nem todos os cristãos seguem essa definição. Em muitas partes do mundo a Igreja Siro-Malabar não conseguiu ser compreendida em relação ao *Mar Thoma Margam*, e sofre até hoje com essa incompreensão. Muitos cristãos siro-malabares que emigraram para outros países foram afetados pelo viés “universalista” da

²⁸⁵ “Presently we are witnessing tremendous changes in the relationship among humanity, and between man and cosmos. Unfortunately the communitarian spirit is getting lost day by day and individuality is extremely emphasized.”

²⁸⁶ “Unity, in order to be freed of uniformity necessitates variety. Both are complimentary for being a sign of catholicity.”

²⁸⁷ “The Hindu way of tolerance is a guarantee for existence with one's own proper religious faith and it abhors all sorts of proselytism.(...) Thomas Christians too have imbibed that spirit.”

Igreja Latina (Igreja Católica Apostólica Romana), sendo vistos como cristãos “errados” que precisam ser “convertidos” a um modelo exclusivamente ocidental, sendo pressionados a fazerem parte de uma “cristandade universal” cujo padrão é o modelo latino de cristandade:

A realidade, porém, é que milhares de migrantes católicos siro-malabares estão sendo proselitizados ou constrangidos a fazer proselitismo pela Igreja Latina, privando consciente e sistematicamente esses Cristãos de São Tomé, pertencentes à Igreja Siro-Malabar em todo o mundo, de uma genuína vida eclesial e litúrgica no sentido pleno²⁸⁸. (VADAKEL, 2012, p. 227)

O que a chamada agonia na cristandade ocidental, ou crise da cristandade, pode estar indicando é o esgotamento de uma certa maneira de pensar, típica da forma ocidental de conceber a cristandade. Mas um olhar para a Índia e para o Brasil pode revelar que o cristianismo, sob determinadas configurações nativas, pode ser considerado como uma semente que brota em terrenos diversos, cujos frutos devem crescer de cada terra à sua maneira e através das mãos e dos saberes locais, gerando sabores locais. Dessa forma, se esse for o ponto que realmente importa, as Igrejas “ocidentais” podem começar a olhar para a Índia, para o cristianismo dos siro-malabares, e para os cristianismos do interior do Brasil como exemplos de cristianismos surgidos localmente e com particularidades que se diferenciam do modelo ocidental.

Quando se fala em diálogo inter-religioso está implícito um tipo de relação que afeta quem dialoga, não necessariamente uma relação que transmuta a essência dos dialogantes. Ocorre, por exemplo, quando o resultado desse diálogo é a assimilação de elementos complementares ou somatórios às religiosidades dialogantes. Com efeito, a complementaridade no âmbito cristão é observada tanto em expressões do cristianismo siro-malabar quanto no cristianismo interior brasileiro. Em tempo, o Brasil é parecido com a Índia no âmbito das relações próximas, âmbito em que costumam surgir as religiosidades genuinamente locais. Sobre isso, Dilip Loundo esclarece acerca de como se deve abordar as semelhanças do Brasil com a Índia:

Quando a gente usa a expressão “parecido com a Índia”, eu uso mais no sentido simbólico, no sentido de [haver semelhança em] uma configuração comunitária (...). Mas é parecido nesse sentido, não no conteúdo narrativo, mas em certas disposições de estar com o outro (...). As narrativas são distintas, as histórias são distintas, as dinâmicas são distintas, mas [há semelhança] nesse sentido do pertencimento comunitário, e como é que se traduzem em comportamentos cotidianos (...). Enfim, são detalhes específicos da vida do cotidiano dessas comunidades que eu identifico muito com algo próximo [com a Índia]. (LOUNDO, 2022)

²⁸⁸ “The reality, however, is that thousands of Syro-Malabar Catholic migrants are being proselytised or constrained to get proselytised by the Latin Church, by consciously and systematically depriving these Thomas Christians, belonging to the Syro-Malabar Church throughout the world, of a legitimate and meaningful ecclesial and liturgical life.”

Percebamos que o fenômeno acima descrito, de relação proximal cotidiana (que inclui o religioso), no contexto do cristianismo tanto em terras brasileiras quanto indianas, se configura através de uma dinâmica composta de elementos externos, mas vivenciada com elementos internos. A relação brasileira com o sagrado e com o universo natural pode ser aproximada a uma dinâmica semelhante ao que ocorreu na Índia. O modo de lidar com religiões vindas de fora é semelhante, e o modo de lidar com a religiosidade no nível pessoal e comunitário também é semelhante. Essa é, portanto, a pertinência de pensar o cristianismo no Brasil também nos moldes de uma vertente oriental, ou melhor, pensar o cristianismo brasileiro para além da visão exclusivamente ocidental. De fato, “para grande parte do mundo, o Brasil não faz parte do Ocidente” (BORTOLUCI, *apud* RODARTE, 2018).

O chamado catolicismo rústico, popular, leigo, é distinto do catolicismo clerical que geralmente está, em alguma medida, atrelado ao Estado, ao paternalismo e às áreas citadinas. Uma das principais características do catolicismo laico, encontrado em áreas mais rústicas do território brasileiro, é sua natural interligação com o ambiente ao redor. Conforme define Gilvan Neves: "Demonstra uma visão sacral do mundo e mística da natureza, reflexo dos fenômenos naturais. (...) No universo do catolicismo popular, a vida no mundo tem um 'horizonte escatológico': a manutenção do 'ordo' visa à entrada no céu" (NEVES, 2016, p. 31;34). Esses encontros religiosos locais da terra, chamados aqui de “catolicismo popular”, muitas vezes se colocam em oposição ao catolicismo eurocêntrico, em muitos sentidos.

O cotidiano brasileiro, particularmente o cotidiano interiorano, tem por costume praticar um cristianismo que envolve mais intensamente os familiares e a comunidade, de acordo com a cultura de cada região. Essa manifestação de “pertencimento comunitário”, claramente vista na popularidade e na importância das festas religiosas diocesanas, particularmente no interior do Brasil, também ocorreu nos espaços siro-malabares, os quais utilizaram a cultura hindu como base para suas expressões religiosas cristãs: “Os Cristãos de São Tomé também organizavam seus festivais exatamente como os hindus. Na festa principal da igreja paroquial participavam todas as pessoas da aldeia ou vila²⁹⁰” (PALLATH, 2012, p. 110). Outro elemento de comparação é a presença da santidade no lar. A típica casa cristã brasileira eventualmente se transforma em lugar de leitura bíblica e de adoração, algo que também acontece nos lares cristãos indianos, pois “a casa permaneceu como um local de liturgia pessoal e de adoração²⁹¹”

²⁹⁰ “The St Thomas Christians also organized their festivals exactly like the Hindus. In the main feast of the parish church all people of the village or town participated.”

²⁹¹ “The house remained as a place for private liturgy and worship.”

(CHUNDELIKKAT, 2012, p. 89), e a prática da “leitura diária da Bíblia em casa os ajuda a integrar sua vida com o verdadeiro espírito bíblico²⁹²” (CHALASSERRY, 2012, p. 15).

Tal como os indianos siro-malabares, a vivência indissociável com a natureza, em um âmbito pessoal e comunitário, é característica da religiosidade interiorana do Brasil. A natureza, a origem em comum, o destino compartilhado e outros componentes religiosos vitais encontrados em terras brasileiras exibem crenças locais e regionais sob bases religiosas que são muito semelhantes se comparadas a alguns aspectos indianos. Daí não se pode dizer que o Brasil se parece com a Índia, mas se pode, ao considerar o modo devocional indiano, levantar a possibilidade de o cristianismo brasileiro não ser tão ocidental quanto se costuma acreditar.

Um argumento para se ir além da mera ocidentalidade como constitutiva do cristianismo brasileiro passa pela autonomia religiosa de algumas comunidades. Outro fator que contribui para dizermos que a religiosidade cristã brasileira é autóctone e relativamente desvinculada dos encastelamentos católicos romanos é sua antiguidade. As romarias aos lugares sagrados, alguns deles considerados sagrados desde os tempos pré-cabralinos, foram quase exclusivamente conduzidas por mãos populares, no decorrer da história brasileira:

Eduardo Hoornaert (1983) assinala a importância das romarias, em direção aos santuários, na formação do catolicismo popular brasileiro, entre tantos outros movimentos da cristandade colonial. Afirma que "estes movimentos sempre foram encarados com desconfiança pelos detentores do poder que neles sentiram uma força que escapava ao seu controle (p. 398). Esta força tem raízes longínquas na tradição brasileira, que remontam à cultura indígena. (NEVES, 2016, p. 91)

Uma dessas tradições longínquas que remontam aos tempos coloniais era a devoção a São Tomé manifestada na visitação às pegadas que o santo teria deixado no Brasil. Registros de pegadas nas pedras atribuídas a São Tomé foram encontradas na Bahia, em Pernambuco, na Paraíba, em Minas Gerais, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Santa Catarina, cidades que teriam ligação com os ramais estradeiros de um caminho que conduzia até a Cordilheira dos Andes, o Caminho do Peabiru (que também passou a ser chamado pelos guias turísticos de Caminho de São Tomé). No norte do litoral de Santa Catarina, na cidade de Itapema, uma marca de pé atribuída a São Tomé era visitada pelos fiéis em procissões regulares. Conta-nos o historiador Isaque de Borba Correa que "até nos anos 60 era comum haver romarias para fazer culto nessa marca" (CORREA, 2018).

Duas versões de São Tomé existiram no Brasil: a do santo que esteve presente nessas terras e a do santo que teve pouca fé. A segunda prevalece, ao menos nos centros urbanos. A primeira, contudo, se aproxima da concepção indiana. Na Índia, o apóstolo Tomé é o exemplo

²⁹² “(...) the daily bible reading at home help them to integrate their life with true biblical spirit.”

de herói da cristandade e da crença, em espírito e em ação: “Em suma, a personalidade revelada em São Tomé é que ele era um homem de fé, sabedoria, convicção, compromisso, fidelidade, audácia e integridade²⁹⁴” (THARAMANGALAM, 2012, p. 30).

Observar fenômenos religiosos latino-americanos e de origem nativa pelo olhar puramente ocidental, portanto, pode ser inadequado. Para a pesquisadora Godelieve Troch, por exemplo, é preciso ter muito cuidado ao utilizar termos conceituais que, muitas vezes, refletem não o pensamento local, mas uma ideia ocidental de mundo:

Não custa repetir, então, que “pertencimento múltiplo”, “sincretismo” e “pluralismo religioso” são conceitos forjados por um pensamento cristão ocidental. É preciso admitir, portanto, os limites desses conceitos amplamente utilizados em solo latino-americano para a proposta de um diálogo interreligioso” (TROCH, 2010, p. 133)

As implicações dessa constatação de Troch acerca dos limites de tais conceitos não nativos aplicados a povos locais, como os da América Latina, são muito sérias, a ponto de ser possível avançar na questão de o Brasil realmente não pertencer ao Ocidente, religiosamente falando, apesar do inegável diálogo inter-religioso com tradições europeias e africanas. Se constatada a incompatibilidade de ferramentas teóricas ocidentais para compreender o Brasil, e se há uma dissociação orgânica entre as lideranças eclesiais e a religiosidade popular no seio do cristianismo brasileiro, cabe considerar que uma comparação legítima entre o cristianismo brasileiro e o cristianismo tomesino indiano seja possível devido às peculiaridades comunitárias encontradas em ambos os países.

A seguir, apresentamos alguns exemplos que ilustram a base religiosa comunitária na dimensão indígena brasileira e traços sertanejos encontrados na literatura regional brasileira que aproximam o pensamento religioso brasileiro do caminho tomesino indiano. Para isso, destacaremos, em um primeiro momento, o relato de um nativo brasileiro da tribo Kayapó e, num segundo momento, alguns excertos do livro *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

Rezam as tradições orais dos indígenas kayapó, no testemunho do líder indígena Bémok Kayapó, que houve um tempo em que não havia dia, nem noite, e todos viviam em um único povo, no céu, em uma única aldeia. Era um povo único. Para caçar, todos os guerreiros se reuniam para trazer comida para toda a aldeia. Certa vez, durante uma caçada, um guerreiro viu um tatu pela primeira vez. Para escapar do guerreiro, o tatu rapidamente cavou um buraco. Ao olhar pelo buraco, o guerreiro viu, lá embaixo, a Amazônia, e chamou todos os guerreiros para olharem, porque ninguém, nem na cultura ancestral, nem na cultura atual dos kayapó, ninguém faz nada sozinho “assim como não tem ninguém que manda em todo mundo”, diz Bémok. O

²⁹⁴“In short, the personality unraveled in St Thomas is that he was a man of faith, wisdom, conviction, commitment, fidelity, audacity and integrity.”

cacique, chamando a todos, convocou uma grande reunião para decidirem o que iriam fazer com aquela novidade. Então alguns decidiram que deveriam descer, porque lá embaixo havia muita comida, muito verde, muito pasto. O cacique ordenou que “enlarguecesse” aquele buraco, e que fizessem uma grande corda de algodão para descenderem. Não se sabe quanto tempo durou para fazerem essa imensa corda, pois não havia noção de tempo no céu. Quando a corda ficou pronta, foram descendo, descendo... muitos desceram. Só que um guerreiro mais velho, com despeito porque muitos da aldeia estavam descendo, pegou um machado de pedra e cortou a corda. Numerosos parentes haviam descido, enquanto outros estavam descendo e caíram, se espalhando pela terra. Ao caírem, foram se dividindo, e, como é costume dessa tradição se pintar conforme o ambiente da floresta, os parentes de cada canto se pintaram de um jeito. Quando os parentes se encontraram algum tempo depois, a pintura não era a mesma, e começaram a se estranhar. Surgiu, então, a “dividição” dos povos, e, por isso, hoje há diversas etnias. Mas, na verdade, trata-se de apenas um povo. Apenas a pintura os diferencia (BÉMOK KAYAPO, 2022).

A permanência de ritos antigos locais em meio à religiosidade cristã abraçada pelos nativos brasileiros vai além do catolicismo. José Moraes, em seu trabalho *O pentecostalismo autóctone na reserva de Dourados*, comprova que a adesão ao cristianismo, por parte de muitas culturas nativas do Brasil, se dá por uma espécie de complementação à sua cultura. Moraes reproduz algumas das observações feitas pela pesquisadora Gabriela Chamorro sobre esse tema: “Ao comentar sobre a relação dos Guarani e dos Kaiowa com a tradição cristã, Chamorro afirma que eventualmente muitos indígenas se permitem conviver com ela. Contudo, sem abandonar as práticas religiosas indígenas” (MORAES, 2016, p. 116).

Nesse item em particular, de comportamentos religiosos antigos mesclados com práticas e crenças ocidentais, observa-se uma atitude comum entre os nativos brasileiros e os siro-malabares. A indianidade siro-malabar, ou seja, a propriedade de sua religiosidade ser a sua própria cultura, e ao mesmo tempo a propriedade de sua cultura ser a religiosidade em que se praticam a religião cristã, é algo muito próximo da brasilidade dos indígenas brasileiros que enxergam, na manutenção de suas práticas religiosas, necessidades complementares aos rituais cristãos. No contexto brasileiro é possível dizer, até, que essa particularidade comum de perpassar várias “religiões”, de caminhar por campos de diversas expressões religiosas, está na raiz da religiosidade brasileira em geral, tal como visto na obra de Guimarães Rosa, na voz do personagem Riobaldo, no livro *Grande Sertão: Veredas*: “Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...” (ROSA, 1994, p. 15).

Algumas semelhanças podem ser encontradas entre as disposições siro-malabares e o caráter do sertanejo religioso, cuja voz foi colocada sob a forma literária por Guimarães Rosa, através do personagem Riobaldo. Em *Grande Sertão: Veredas*, o personagem principal demonstra independência de pensamento e coragem para divergir: “O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (ROSA, 1994, p. 13-14). As veredas abrigam a realidade: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1994, p. 85). Existem outros caminhos possíveis: “como compadre meu Quelemém, que viaja diverso caminhar” (ROSA, 1994, p.; 149). A simultaneidade entre o divino e o material se transformam a cada geração: “Deus está em tudo – conforme a crença? Mas tudo vai vivendo demais, se remexendo” (ROSA, 1994, p. 439). A proximidade divina no “espírito” humano e no futuro próximo: “Mas eu hoje em dia acho que Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade adiante, quero dizer” (ROSA, 1994, p. 440). A presença divina intuída, que implica na busca pela completude, pela “inteireza” que falta ao homem, mas que é percebida (e buscada) pelo caminhante: “Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive (...); como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber?” (ROSA, 1994, p. 692). E a bela associação entre Deus, como ofertante da vida, e Deus, presente nessa oferta: “Mas minha alma tem de ser de Deus: se não, como é que ela podia ser minha?” (ROSA, 1994, p. 693). Porém, a mais tomesina de todas as afirmações de Riobaldo é essa: “Picapau voa é duvidando do ar” (ROSA, 1994, p. 731). Mas há determinada passagem do livro, um pouco mais extensa, que merece considerações mais detalhadas, em comparação com o pensamento religioso da Igreja Siro-Malabar.

Em certo trecho de *Grande Sertão: Veredas*, Riobaldo faz a seguinte afirmação:

É preciso de Deus existir a gente, mais; e do diabo divertir a gente com sua dele nenhuma existência. O que há é uma certa coisa – uma só, diversa para cada um – que Deus está esperando que esse faça. Neste mundo tem maus e bons – todo grau de pessoa. Mas, então, todos são maus. Mas, mais então, todos não serão bons? Ah, para o prazer e para ser feliz, é que é preciso a gente saber tudo, formar alma, na consciência; para penar, não se carece: bicho tem dor, e sofre sem saber mais porquê. Digo ao senhor: tudo é pacto. Todo caminho da gente é resvaloso. (ROSA, 1994, p. 440)

Uma observação comparativa pode levar a uma compreensão mútua entre a religiosidade do sertão brasileiro e a religiosidade siro-malabar. A assertiva de que “de Deus é preciso existir a gente” equivale a ser como Cristo conforme os cristãos tomesinos entendem. Além disso, a afirmação de que todos somos maus e bons também se coaduna ao entendimento dos cristãos malabares. Tal qual a travessia do Sertão pode proporcionar ao sertanejo brasileiro,

para os siro-malabares o homem que realiza essa travessia alcança a felicidade, o paraíso na terra, mas, como há bondade e maldade, para ser feliz no ambiente sertanejo é preciso saber mais e amadurecer a alma no processo de aquisição de consciência, exatamente como os hindus-cristãos siro-malabares compreendem. Para Rosa, através da voz de Riobaldo, comprometimento (pacto) é o caminho, e todo caminho é escorregadio: o comprometimento é o tudo pactuado, e o todo é o envolvimento no incerto do caminho. Para os siro-malabares, o comprometimento é o envolvimento no *dharma*, o dever no hábito e na obrigação de ser, e o caminho que eles seguem foi mostrado e exemplificado por São Tomé e por sua coragem, um caminho que eles podem seguir com mais segurança para alcançar (ou ser como) o Cristo. Essa comparação entre o “pacto” contido no livro de Rosa com o *dharma* do Caminho de São Tomé se torna mais viável quando são lidas umas das linhas finais do referido texto roseano: “O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 1994). Ou seja: o homem, em seu processo de atravessar veredas, elimina o mal.

No Brasil, o modelo de história aprendido nas escolas tem como fio condutor o Ocidente, porém é notável que o modo de vida concreto-religioso brasileiro, no âmago do país, ocorre conforme sua própria maneira de ser. Essa constatação tem gerado cada vez mais críticas por parte de alguns pesquisadores devido à inadequabilidade dessa abordagem ocidental predominante. Aos poucos, contudo, vem aflorando o entendimento de que outras dinâmicas, além das europeias, precisam ser melhor estudadas para a compreensão das realidades brasileiras.

Para Fábio Morales, é preciso que haja o entendimento dos processos de integração que ocorreram no passado em termos comparativos de suas dinâmicas, pois, quando se estuda apenas os berços históricos sem a contextualização, perdemos a noção de suas integrações globais. Em outras palavras, no passado havia não apenas civilizações de destaque, mas “mundos regionais” que hoje precisam ser estudados, para que se compreenda contextualmente as redes que existiam entre essas diversas culturas e sociedades. Sobre a história da Antiguidade, Fábio propõe:

O desafio é uma História Antiga que não seja história só de Grécia e Roma, ou só do Mediterrâneo e Oriente Próximo, mas que tenha escopo global. (...) Uma história medieval que não se limite à cristandade, mas mostre as relações da cristandade com a Eurásia, e fazendo os seus paralelos com a América. Uma história moderna que seja também indiana; que seja, também, latino-americana. (MORALES, 2021)

Particularidades marcantes das religiosidades nativas, dos tempos de antes da colonização portuguesa, permanecem no Brasil junto com o cristianismo de origem europeia, assim como em muitas localidades do país integrações religiosas africanas fazem parte do

cotidiano religioso. Sem embargo, não raro muitos brasileiros se esquecem de que o Brasil está em um agrupamento de países chamado de América Latina. É como se o Brasil fosse uma ilha totalmente isolada, localizada em algum tipo de lugar impreciso e falante de um idioma europeu sem fazer parte da Europa.

Nesse sentido, Isabella Lubrano faz uma crítica ao estado atual pelo qual passa o Brasil:

Parece que nós estamos (...), que falamos a língua portuguesa aqui, na América Latina, de alguma maneira ilhados, né, com relação aos nossos vizinhos. Tão semelhantes a nós, mas, com essa diferença da língua, parece que a gente não faz as pontes culturais necessárias. E, ainda, com relação aos outros países [do mundo], parece que estamos ainda mais ilhados. (LUBRANO, 2020)

A expressão “pontes culturais necessárias” diz muita coisa por si mesma. Uma cultura é a expressão de uma sociedade, logo, não é desnecessária nem necessária, mas uma resultante do convívio. Entretanto, se há necessidade de pontes com outros países é porque a cultura brasileira não tem sentido isoladamente. O que soa necessário para as pessoas dessa “Ilha Brasil”, e que se deduz a partir da fala de Lubrano, é a demanda por contato com outras culturas para reconhecer, enriquecer e fortalecer a própria cultura.

Apenas no contato com o outro se conhece a si mesmo em plenitude, no ato de se reconhecer como participante e coautor da realidade. No reconhecimento de possibilidades e de fatores semelhantes ou de equivalências entre a cultura cristã brasileira, em suas brasilidades, e a vertente da cultura indiana que originou a Igreja Católica Siro-Malabar, é possível sugerir uma abertura para uma troca cultural-religiosa de benefício mútuo, em um diálogo inter-religioso e enriquecedor entre os cristãos do Brasil e da Índia, e entre cristãos do mundo todo, conforme suas próprias vivências tendo por inspiração a visão panikkariana de pluralidade religiosa: “permitindo a todos aqueles que pertencem a essas diferentes civilizações a dizerem sua palavra, a dançar sua dança, a cantar seu canto, e procurando compreender o que todos querem dizer” (PANIKKAR, 2012b, p. 60, *apud* GRASSI, 2019, p. 120).

Um dos marcos da cultura brasileira nos campos literário e intelectual, e que também levantou uma reflexão no campo religioso, foi o *Manifesto Antropófago* – mais conhecido como “Manifesto Antropofágico”, de Oswald de Andrade, publicado em 1928. Nos trechos selecionados desse manifesto, abaixo, é possível notar algumas referências que projetam uma cristandade brasileira muito além da ocidentalidade ou do ocidentalismo religioso, uma perspectiva comunitária e cósmica que se aproxima das manifestações do cristianismo na Índia:

Tupy, or not tupy that is the question. (...) O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o inundo interior e o mundo exterior. (...) Filiação. O contacto com o Brasil Carahiba. (...). Caminhamos. Nunca fomos cathechizados. Vivemos atravez de um direito sonambulo. Fizemos Christo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. (...) O espirito recusa-se a conceber o espirito sem corpo. (...). Contra o mundo reversivel e as idéas objectivadas. Cadaverizadas. (...) O instincto Carahiba. Morte e

vida das hypotheses. Da equação eu parte do Kosmos ao axioma Kosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia. Contra as elites vegetaes. Em comunicação com o sólo. Nunca fomos cathechizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. (...) Só não ha determinismo onde ha mistério. Mas que temos nós com isso? (...). Contra as historias do homem, que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César. (...) Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravellas. (...) Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada. (ANDRADE, 1928, p. 3;7)

O Cristo brasileiro nasceu de novo na Bahia, em Belém do Pará, no litoral, no sertão do país, nos campos, nas florestas, e até nas cidades. Esse Cristo renascido no Brasil pertence aos brasileiros; o Cristo indiano pertence à Índia. Assim como Oswald de Andrade disse que Cristo nasceu aqui, os indianos diriam: “fizemos o Cristo nascer de novo na Índia, em Kerala!”. Dessa forma, Cristo pertence a cada local, pois Cristo é plural. Caso não seja considerado assim, a ideia de Cristo tende a se afastar da personalidade e da comunidade: “Querer instaurar um ‘pensamento único’ ou uma civilização única é um erro de lesa-humanidade que provém de uma confusão do pensamento com a abstração” (PANIKKAR, 2012b, p. 26, *apud* GRASSI, 2019, p. 144).

Sendo essas as últimas linhas desta tese, que fique a seguinte reflexão: sem tolerância com as manifestações espontâneas não há cristianismo tolerante, nem diálogos genuínos que aproximem os cristãos da pluralidade que eles são. Ao mesmo tempo em que os contatos sinceros enriquecem a todos, cada povo e cada comunidade têm, na sua história ancestral, as religiosidades que brotam naturalmente de si. Religiosidades que sempre foram vivenciadas presencialmente, em realidades religiosas locais que sempre foram próximas da vida que levavam. Sem esse reconhecimento, o que tende a ocorrer é um estado de anti-diálogo, sendo que conflitos entre o local e o espiritual sempre ocorreram, tal como ilustrou o profeta bíblico Jeremias: “profanaram este lugar, nele ofereceram libações a deuses estranhos, que não conheceram, nem eles, nem seus pais” (BÍBLIA SAGRADA, 1982, p. 870).

CONCLUSÃO

Vimos nesta tese que é possível classificar contextualmente dois cristianismos: o “cristianismo ocidental-romano” e o “cristianismo oriental-indiano”; um tendo por inspiração São Pedro, e outro sendo inspirado em São Tomé, ambos santos e apóstolos de Jesus. Depois de séculos de separação, essas duas tradições (e esses dois “caminhos”) se reencontraram na Índia.

Igreja *sui iuris* por excelência, a Igreja Católica Apostólica Romana reconhece a também *sui iuris* Igreja Católica Siro-Malabar, da Índia, em sua autonomia como Igreja, estando ambas atualmente em comunhão. Como possuem perspectivas diferentes, culturas, teologias e liturgias, todavia, embora a comunhão seja consensual, os conflitos se tornaram históricos na relação entre ambas. A classificação dessas duas vertentes como ocidental-romana e oriental-indiana, explorando as características formadoras de cada uma delas, permite maior clareza de entendimento dos conflitos que, se não forem abordados contextualmente, e de acordo com o contexto de cada caminho, podem se tornar incompreensíveis.

Para a Igreja Siro-Malabar, o que há de mais importante no cerne de cada grupo herdeiro da época apostólica é que os apóstolos beberam da mesma fonte, comeram da mesma raiz, e, assim, a tradição é a mesma. A mensagem de Jesus teria sido a mesma, para todos os apóstolos. E como o cristianismo se espalhou pelo mundo através da ação apostólica, há uma tradição muito mais profunda, preexistente e fundante do cristianismo em sentido amplo.

Ocorre que “caminho”, para os cristãos tomesinos indianos siro-malabares, significa algo completamente diferente de “carreira”, por exemplo, no contexto de um europeu pertencente a uma cultura de origem latina. O significado de “caminho”, para os siro-malabares, está próximo do que se compreendia como envolvimento vital-religioso no tempo de Jesus, tal como denota a palavra “Caminho”, no livro *Atos dos Apóstolos*.

O cristianismo que foi semeado na Índia, de coloração e essência tomesinas, cresceu em torno do *Mar Thoma Margam*, o “Caminho de São Tomé”. Por outro lado, o cristianismo de São Pedro deu frutos em Roma. Fazendo uma analogia, contudo, uma diferença que pode ser observada é que esse tronco ocidental foi jardinado por Paulo de Tarso no pomar do Império Romano, enquanto o tronco oriental foi erguido por São Tomé.

A fim de entendermos os processos de crescimento desses dois troncos cristãos, é válido chamar de “via tomesina” os contornos que o cristianismo do Oriente percorreu em grande

medida, e de “via paulina” o formato percorrido pelo cristianismo ocidental-romano com grande grau de preferência. Como toda estrada precisa de regras para ser seguida, certamente essas vias determinaram comportamentos e pensamentos ao longo de seus trajetos.

O significado da palavra “Lei” é uma boa ferramenta de análise. Cada “via” entendeu “lei” à sua maneira. Para a “via tomesina” que compreendia (e compreende até hoje) “lei” no contexto religioso como conduta de vida sócio-religiosa, a atitude individual e o comportamento coletivo necessariamente devem ser harmônicos, porque estão inevitavelmente envolvidos, enquanto a “via paulina” tem por aptidão privilegiar o uso de dogmas.

Há uma diferença chamativa entre a “via tomesina” e a “via paulina”. Ao que tudo indica, o cristianismo tomesino se espalhou como de início, tal como teria se instalado em Antioquia, na Síria: a partir das comunidades judaicas. Há muitas pistas de que os judeus receberam o cristianismo tomesino na Babilônia, na Pérsia e na Índia. A “via paulina”, por sua vez, se direcionava a uma multiplicidade de pessoas, independentemente da cultura e da situação social. Os métodos de aglutinação em cada “via”, naturalmente, foram distintos, pois em um caso havia certa uniformidade de sentidos religiosos, e noutro caso, não.

O que se mostra sensato pensar é que, na origem do cristianismo, havia uma tonalidade mais forte de pessoalidade. A comunidade tinha mais força no direcionamento das condutas religiosas. O cristianismo siro-malabar atual, e o cristianismo brasileiro não urbano, apresentam essas mesmas características: as características de um cristianismo originário, que cresce a partir das mãos que o cultivam, que se afeiçoa com o local e que aceita o estrangeiro porque tem força de ser o que é.

Enquanto a relação do cristão ocidental-romano com o texto passava pela dimensão normativa, preponderantemente pelas cartas paulinas, a relação dos cristãos orientais-indianos envolvia o contexto de vida de São Tomé como reflexo de vivência. Sentenças paulinas, hoje, fazem parte da missa latina e da *Qurbana* siro-malabar, porém é muito provável que a essência do texto *Atos de Tomé* tenha inspirado uma das anáforas mais significativas da Igreja Siro-Malabar, sobre a qual já falamos aqui: a *Anáfora de Addai e Mari*. Assim como os textos paulinos podem ser comparados a belos e bem construídos pilares que sustentam uma Igreja, para os integrantes da Igreja Siro-Malabar os textos que remetem a São Tomé podem ser comparados à sua fundação, sobre a qual eles caminham.

Tanto a noção de textualidade quanto o entendimento da cristologia, na Igreja Siro-Malabar, são regidas pelo princípio de que, tanto o texto quanto a compreensão do Cristo,

ocorrem na atualidade, em construção incessante e em conjunto com a realidade. Durante os últimos anos, foi perceptível muito mais movimentos dispostos a aceitar mudanças do que grupos conservadores atuando na Igreja Siro-Malabar, por exemplo.

A impressão que os pensadores siro-malabares passam é a de que a cada olhar para a tradição a tradição se modifica, ganha novos valores e perde outros, enquanto a atualidade, a realidade contemporânea, se enriquece e, por isso, cada vez mais valoriza a tradição. A dinâmica religiosa cristã tomesina indiana, portanto, se revela ativamente transformadora e tradicional ao mesmo tempo.

Cada vez mais, então, é possível notar que Jesus foi percebido e absorvido por dois “mundos” diferentes. No “mundo” oriental, o Cristo é mais imanente, mais pessoal, mais íntimo. No “mundo” ocidental, o Cristo é mais transcendente, mais impessoal e distante – ou formal, no sentido de ser colocado em um nível diferente, apesar de utilizar a palavra “amigo”, no *Evangelho de João*. No *Evangelho de Tomé*, por exemplo, Jesus chega a negar ser um mestre para aqueles que lhe são íntimos.

Fazer essas distinções é útil para percebermos como o *prosopon*, do Bispo Nestório foi incompreendido (rechaçado) no Ocidente, enquanto no Oriente sua compreensão foi bem mais natural. Na base do conceito de *prosopon* há a ideia da essência que se mostra diante do mundo e, assim, se comprova como existência por causa do mundo. Seria muito difícil para o Ocidente (muito distante da origem do cristianismo em vários sentidos) olhar para o lado e reconhecer-se como cristão.

Há dois componentes que não podem faltar à ideia de *prosopon*: pluralidade e alteridade. Para o Ocidente, esses componentes foram dois insolúveis problemas. Primeiro, porque a pluralidade era razão de guerras e desentendimentos; depois, a alteridade ser considerada digna e reconhecida, com suas ferramentas de entendimento locais e suas leis particulares, jamais chegaria ao conceito de universalidade que se propunha. Na Igreja Siro-Malabar, Nestório é considerado um importante pensador, ao lado de Teodoro de Mopsuéstia. No Ocidente, muitas populações de países com grande número de cristãos acham que as ideias nestoriana morreram antes da Idade Média.

O contraste observável na comunhão da Igreja Siro-Malabar com a Igreja Romana ocorre na medida em que os siro-malabares compreendem a teologia ocidental, enquanto os católicos romanos aparentam não compreender a teologia oriental ou, ao menos, sentem dificuldades para lidar com ela. Documentos originados do Concílio Vaticano II (1961-1965),

por exemplo, demonstraram alguns problemas quando tiveram que lidar com o cristianismo das igrejas *sui iuris* orientais, como a Siro-Malabar.

Algumas incompatibilidades talvez existam por questões de diferenças nos próprios modos de vida. A relação mística, de proximidade, com o religioso sempre foi mais característica do Oriente, enquanto no Ocidente a Igreja foi levada a fazer o papel de “corpo místico” ideal – sendo que esse ideal pode ser interpretado como no plano das ideias, um “ótimo” impossível na realidade. Em comparação, os siro-malabares possuem a consciência de que o cristianismo é vivo, real e atuante no plano da matéria e no plano do espírito simultaneamente, ou não teria razão de ser.

A religiosidade cristã indiana, conseqüentemente, ocorre no cotidiano. Ocorre na família e com os amigos, durante as obrigações diárias e nos momentos de lazer, como liturgia diária envolvendo todas as pessoas e circunstâncias ao redor. De acordo com a visão católica siro-malabar, a catolicidade abrange mesmo quem não é cristão.

A percepção de que há uma amplitude da liturgia, ou seja, a vivência litúrgica da Igreja Siro-Malabar, advém do princípio tomesino de não distinção de realidades. Mesmo a celebração solene da *Qurbana* ocorre como evento sagrado interligado ao cotidiano. A “reconciliação” durante a *Qurbana*, por exemplo, depende de disposição prévia por parte da pessoa, anterior à chegada à igreja ou catedral onde será celebrada.

Parece ser inconcebível para um cristão tomesino alcançar o céu divino deixando de lado problemas que precisam ser resolvidos agora na terra. À certa altura da *Qurbana*, um diácono vai à frente e declara que aqueles que estão presentes e possuem alguma pendência terrena devem se retirar: “Aqueles que não receberam o batismo, podem ir / Aqueles que não receberam o sinal da vida, podem ir / Aqueles que não estão recebendo a Santa *Qurbana*, podem ir” (PERUMTHOTTAM, 2009, p. 45). Em outras palavras, aqueles que possuem alguma falta, devem se retirar, assim como aqueles que não estão sentindo os benefícios espirituais daquele encontro sagrado, que é a *Qurbana*, também devem se retirar. Esse é um exemplo de como os siro-malabares encaram a ideia de alcançar o paraíso aqui e agora.

Há quem possa achar estranho a expressão “alcançar o paraíso aqui e agora”, mas não deveria. Na principal oração cristã, aquela que a tradição diz que foi o próprio Jesus quem ensinou, há essa “constatação” de que o céu (o paraíso) e a terra (os homens) são simultâneos. Na Oração do Pai Nosso, os cristãos dizem “assim na terra como no céu”. Ora, a não ser que o céu deva ser uma cópia da terra, ou vice-versa, ou que haja uma sequência para que um ou outro acontecer, primeiro na terra depois no céu, ou vice-versa, o que os cristãos estão pedindo a Deus

é que seja a terra um paraíso agora. O “vício formal” do Ocidente, no entanto, age subliminarmente para pré-conceber céu e terra como domínios formalmente separados.

Para os siro-malabares, o acesso ao paraíso se dá pelo processo de divinização do humano, conhecido como teose. “Conhecido” no Oriente, melhor dizendo, e praticamente desconhecido nas terras ocidentais – a não ser pelos teólogos que se especializam no tema e por alguns cientistas da religião. Esse, por acaso, é um tópico da teologia cristã oriental que abrange uma grande quantidade de cristãos. Outros tópicos que perpassam o cristianismo siro-malabar, todavia, são tipicamente indianos.

No contexto indiano, noções como a *advaita*, ou não dualidade, servem de base para os cristãos católicos tomesinos lidarem mais facilmente com a não-separação entre o material e o imaterial e com a intrínseca necessidade de mudança interior em busca do Cristo para ser como Cristo, assim como Tomé se esforçou para ser.

Nesse momento, é mais do que válido questionar se existem noções tipicamente brasileiras que são utilizadas para compreender o cristianismo vivido (e construído) diariamente pelos brasileiros, principalmente nas regiões mais interioranas do país. Se há quem esteja usando, hoje, modos de interpretação de vida tipicamente brasileiros se unindo a ideias cristãs para melhorar a realidade.

Talvez não precisemos de grandes mestres fundadores de escolas filosófico-religiosas, capazes de construir sistemas de pensamento e esquemas conceituais que venham a ficar mundialmente famosos para, então, começarmos a usar nossas brasilidades em prol de nós mesmos. Ilustres brasileiros, como João Guimarães Rosa, já provaram que o povo brasileiro possui sabedoria suficiente para interpretar a religião com suas próprias mãos, e com seus próprios pés.

Uma parte da originalidade desta tese é a demonstração do modo como os siro-malabares vivenciam seu cristianismo pelo olhar externo a eles. A Igreja Siro-Malabar certamente publicou, por meio de seus integrantes, incontáveis obras acerca de sua forma particular de lidar com sua religião e com sua religiosidade, mas as perspectivas que foram destacadas, aqui, foram selecionadas, analisadas e estudadas em uma abordagem que ressalta suas distinções por um ângulo de visão que mostra o quanto sua vivencialidade se distingue do modo ocidental de viver o cristianismo, em aspectos essenciais relacionados às raízes cristãs. Algumas práticas que os siro-malabares têm como naturais, vivenciadas em sua comunidade de acordo com um caminho cristão baseado na tradição tomesina, embora comparativamente sejam diferentes das práticas de outras comunidades cristãs, em termos objetivos, para um observador externo e sob um olhar contextual se mostram importantes em certos sentidos

nucleares que não seriam perscrutados de maneira contrastiva sem um estudo aprofundado a esse respeito, e considerando as matrizes formadoras envolvidas.

Em decorrência dessa abordagem metodológica, a revelação da existência de propriedades importantes em um cristianismo autêntico, algumas delas passíveis de serem vividas por outros cristianismos, é outro ponto relevante desta tese. A constatação de os siro-malabar existirem em um cristianismo mais inerente, de proximidade, cosmológico, prosopônico no sentido de manter ideias que remontam à polêmica nestoriana e no sentido de considerar a alteridade humana do Cristo como reveladora da divindade, pode promover novos pensamentos acerca da vivência de cada cristão, independentemente a qual denominação pertença.

A relação pessoal que os siro-malabares estabelecem com a liturgia, aqui chamada de liturgia vivencial, pode ser exemplo para toda a cristandade, principalmente no momento atual em que vive uma crise, na opinião de certos setores. A Igreja Siro-Malabar, por seu turno, não obstante conflitos em diversos níveis tanto no campo religioso quanto no institucional, não aparenta viver uma crise nos moldes que são vistos em outras partes do mundo. Seus membros continuam participantes, a atitude dos mesmos é de engajamento como comunidade e a ação dos fiéis é afirmativa em assuntos que geram debates em sua Igreja.

Para concluir esta tese, é necessário dizer que o cristianismo da Igreja Siro-Malabar é “outro” porque é relativamente desconhecido; é “outro” porque seguiu um caminho diferente; é “outro” porque nasceu e se desenvolveu em outro lado do mundo, com outras pessoas, pertencentes a outras culturas, sob formas de pensamento e de viver diferentes. Concomitantemente, não há um “outro cristianismo na Índia”, mas um cristianismo que, conforme a tradição indiana, desde que começou a existir cristianismo sempre esteve lá. Não há um “outro cristianismo” na Índia, porque se trata do mesmo cristianismo ouvido diretamente de Jesus, não obstante por apóstolos diferentes (conforme o entendimento siro-malabar). Não se trata de um “outro cristianismo” porque está em comunhão a Igreja Católica Romana, logo, ambas comungam entre si as suas semelhanças, e não as suas diferenças, comprovando estarem próximas uma da outra.

Assim sendo, com esta tese eu espero que os Cristãos de São Tomé, o cristianismo na Índia e a Igreja Siro-Malabar sejam menos “outros”, ou seja, menos distantes para nosso alcance de compreensão e mais próximos do nosso entendimento.

BIBLIOGRAFIA

- AERTHAYIL, James. **The Spiritual Heritage of the St. Thomas Christians**. Bangalore: Dharamaram Publications, 1982.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões – Livros VII, X e XI**. Tradução Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Castro, Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- AKKARA, Anto. **Syro-Malabar Rite Debates Liturgical Patrimony**. Disponível em: <<https://www.ewtn.com/catholicism/library/syromalabar-rite-debates-liturgical-patrimony-11059>>. Acesso em: 29 nov 2021.
- ALAPPAT, Vincent. The Christ-Experience of Mar Thoma Sliha. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 13-22.
- ALENCERRY, Joseph. Nossa fé é a dos apóstolos, transmitida por São Tomé – Entrevista com George Alencherry, arcebispo-mor da Igreja Siro-Malabar, por Roberto Rotondo e Gianni Valente. *In: 30GIORNI*, n. 10, 2011. Disponível em: http://www.30giorni.it/sommario_id_636_16.htm. Acesso em: 26 jul, 2022.
- ALENCERRY, Joseph. East Syriac Liturgical Poetry. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 199-214.
- ALENCERRY, Joseph Roby. Notion of *rāzā'* in syriac biblical tradition. **Ephrem's Theological Journal**. 2017, p. 16. Satna: Ephrem's Theological Association. Publicado em: https://www.academia.edu/31404818/NOTION_OF_R%C4%80Z%C4%80_IN_SYRIAC_BIBLICAL_TRADITION_in_Ephrems_Theological_Journal. Acesso em: 19 mar 2022. 2017, 16
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. Coleção Libertação e Teologia, nº 17. São Paulo: Paulinas, 1982.
- AMALADOSS, Michel. **Jesus o Profeta do Oriente: imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista**. São Paulo: Pensamento, 2009.
- AMARAL, Nathalie Drumond Alves do. “A narrativa da diferença e o uso de falsas memórias em Ireneu de Lyon – século II EC”. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, nº 1, ano 9 (2016), p. 94-109.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. **Revista de antropofagia**, São Paulo, n. 1, v. 1, maio 1928. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/1/45000033273.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- ARANGASSERY, Lonappan. **Right to rite: an unfinished agenda**. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 2012. 241 p. Disponível em: https://www.academia.edu/45002985/RIGHT_TO_RITE_AN_UNFINISHED_AGENDA_By_LONAPPAN_ARANGASSERY. Acesso em: 15 jun. 2022.
- ARANGASSERY, Lonappan. Sacramentals (Subsidiary Mysteries) and Devotions among Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. P. 181-200.

ANIKUZHICKATTIL, Thomas. The Feast of Dukhrana. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 130-138.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. **The church of the east: A concise history**. Routledge, 2003.

BÉMOK KAYAPO. **Líder indígena** - Inteligência Ltda (Podcast #464). Rogério Vilela. São Paulo: Fábrica de Quadrinhos, 2022. 1 vídeo (114 min). Publicado pelo canal Inteligência Ltda. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UWB-ZM3D6zM>. Acesso em: 18 jun. 2022.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **La Bible de Jérusalem**. Nova edição, revista e ampliada. Grilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson (Coord.). 5 imp., 2008. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia Sagrada**. Honório Dalbosco (Coord.). Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 39ª ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

BÍBLIA (ON-LINE). Disponível em: **Bíblia Online** ACF – Almeida Corrigida Fiel (Disponível em: bibliaonline.com.br). Acesso em: 21/11/2020.

BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos: mínima sacramentalia – ensaio de teologia narrativa** [1975]. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, Leonardo. **Reflexões de um velho teólogo e pensador**. Petrópolis: Vozes, 2018.

BRAGANÇA, Joaquim O. O Sínodo de Dimper. **Didaskalia** - Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, Lisboa, vol. 14, no1-2, pp. 247-476, 1984.

BROCK, Sebastian P. Variety in institution narratives in the syriac anaphoras. *In: The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* (Cesare Girauda, Ed.) – *Orientalia Christiana Analecta*, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 65.

BUNCE, J. W. The Liturgy of the Last Gospel. **Expository Times**, Edimburgo, n. 126, p. 270–280, 2015.

CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.

CATOLICISMO ROMANO. **“Prosopon” e “Hypostasis”**. Disponível em: <https://www.catholicismoromano.com.br/prosopon-e-hypostasis>. Acesso em: 22 jul. 2022.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. 2008. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dissertação de Mestrado em História. Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

CHALAKKAL, Sebastian. **La liturgia eucaristica della chiesa siromalabarese**. Pádua (Itália): Edizioni Messaggero Padova, 2000.

CHALAKKAL, Sebastian. Basic Orientations of the Christology of St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 87-96.

CHALASSERRY, Joseph. The Spiritual Life of the St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiaparampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 14-22.

CHAPUT, Pascale. Equivalences et équivoques: Le culte des saints catholiques au Kerala - some equivalences and ambiguities. *In: The Catholic cult of saints in Kerala*. Coleção Purusārtha, 1997, nº 19, pp 171-196.

CHAUBEY, Gyaneshwer et al. Genetic affinities of the Jewish populations of India. *Scientific reports*, v. 6, n. 1, p. 1-10, 2016.

CHENGINIYADAN, Devis. **Methodology based on symbols in sacramental rites: An Anthropological and Phenomenological Study Based on Louis Dupré's Works with Reference to Indian Religious Traditions and Syro-Malabar Rite**. Thesis. Doctor's Degree (Ph. D) in Theology (S.T.D.), 2007 – Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Theology, Flandern, Belgien.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Documentação: construindo as bases do Cristianismo Antigo**, 2021. 1 vídeo (85 min). Publicado pelo canal André Leonardo Chevitarese. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iSGgD8gUCU8&list=PLD6H1X1P3sdvzifla7Zqnx2WwtLGbz9FU&index=21&t=3695s>. Acesso em: 15 jul. 2021.

CHITTILAPILLY, Paul. Eugene Cardinal Tisserant - The visionary and Lover of Mar Thoma Margam. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 230-239.

CHUNDELIKAT, Antony Role of Family in the Transmission of Faith and Morality. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. P. 86-98.

CIC. **CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**, 1992. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>. Acesso em: 03 abr 2019

CÍCERO, Marco Túlio. **De Natura Deorum**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml>. Acesso em: 30 jul. 2022.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. Renato Janine Ribeiro (Trad.). São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CONIC. Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação. **Documentos Ecumênicos** (em <https://www.conic.org.br/portal/documentos>). Acesso em: 26 abr 2021. Disponível em: https://www.conic.org.br/portal/files/DOUTRINA_DA_JUSTIFICACAO.pdf

COOK, Michael LaVelle. **Christology as narrative quest**. Collegeville: Liturgical Press, 1997.

CORREA, Isaque de Borba. *In: Expedição Peabiru - Pay Tumé* (Documentário Completo). Beto Bocchino e Lallo Bocchino. Itajaí: Pangéia Documentários, 2018. 1 vídeo (61 min). Publicado pelo canal Lallo Bocchino (com apoio da Fundação Catarinense de Cultura). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zBKhg4mFuw4>. Acesso em: 17 jun. 2022.

COSTA, Cosme José. A Missiological Conflict Between Padroado and Propaganda in the East. *In: Indian Christianity*. AFONSO A.V. (Org.), v. VII, p. 6. Nova Deli: Centre for Studies in Civilizations, 2009. p. 123-140.

COSTA, França. Nos caminhos da cristologia primitiva. In: **De Magistro de Filosofia**, ano VII, n.14, Anápolis. 2014. Disponível em: <<https://www.catholicadeanapolis.edu.br/revmagistro/wp-content/uploads/2014/10/Nos-caminhos-da-cristologia-primitiva-Françoá-Costa.pdf>>. Acesso: 12 nov 2021.

DA SILVA FILHO, João Gomes. Reseña de "La personne et le christianisme ancien" de Meunier, Bernard (dir.). **Revista de História**, n. 162, p. 391-400, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/2850/285023499018.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2021.

DAWSON, Christopher. **A Formação da Cristandade**: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. **O concílio de Éfeso e suas "atas"**: um estudo sobre o desenvolvimento das coleções documentais relativas à controvérsia nestoriana e os desafios de seu uso como fonte histórica, 2017. 1 recurso online (510 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/322206>>. Acesso em: 1 set. 2018.

DHARAMPAL-FRICK, Gita. Revisiting the Malabar Rites Controversy: A Paradigm of Ritual Dynamics in the Early Modern Catholic Missions of South India. In: **The Rites Controversies in the Early Modern World**. Brill, 2018. p. 122-142.

DOBSCHÜTZ, Ernst von. **Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912.

DUMAIS, Marcel. **O Sermão da Montanha**: Mateus 5-7. São Paulo: Paulus, 1998. p. 23.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ELAVATHINGAL, Sebastian. The Icon - A Beauteous Path to God. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiaparampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 108-123.

ELLIOTT, James Keith (Ed.). **The Apocryphal New Testament**: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Clarendon Press: Oxford, 1993.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **Historia eclesiástica**. Traduzido por Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

FARIAS, José Jacinto Ferreira de. Cristandade em agonia e emergência de uma cultura pós-moderna e pós-cristã: desafios e possibilidades para a teologia. **Theologica**, Braga (Portugal), v. 46, n. 2, p. 209-248, jun. 2011.

FERNANDES, Dirceu. A verdadeira filosofia para Descartes em carta prefácio dos Princípios da Filosofia. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, ano I (2015), n. 5, p. 409-427. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2015/5/2015_05_0409_0427.pdf. Acesso em: 11 abril 2018.

FERNANDES, Rafael Morello. **Pós-Modernidade**: uma leitura niilista e uma nova ontologia hermenêutica para o nosso tempo em Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado (Mestrado em Filosofia – PUC-Rio). Departamento de Filosofia, 2008. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=12111@1>.

FERNANDES, Renata Ferreira; LIMA, Lemos de. Makarios: um estudo de etimologia e significado cultural. **Ελληνικο βλεμμα** – Revista de Estudos Helênicos da UERJ, n. 6, 2019.

Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/ellinikovlemma/article/view/48899/32692>. Acesso em: 15 jun. 2022.

FÈVRE, Francis. **Teodora**: a imperatriz de Bizâncio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

FIGUEIREDO, Daniel de. A noção de *συνάφεια* em Nestório de Constantinopla, no 'Liber Heraclidis', e seu significado para a natureza do poder imperial (séc. V dC). **Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 8, p. 127-146, 2016.

FLOOD, Gavin D. **An introduction to Hinduism**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996.

FSSPX.NEWS. **Liturgical Disputes Within the Syro-Malabar Church**. Revista digital Fsspx. 05 de setembro de 2021. Disponível em: <<https://fsspx.news/en/news-events/news/liturgical-disputes-within-syro-malabar-church-68484>>. Acesso em: 29 nov 2021.

GIRAUDO, Cesare (ed.). The genesis of the anaphoral institution narrative in the light of the Anaphora of Addai and Mari. **Orientalia christiana periodica**, v. 78, n. 1, p. 15-27, Roma: Valore Italiano, 2012.

GOMES JUNIOR, Odimar. **Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599)**: a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper. São Gonçalo: Dissertação (Mestrado em História Social – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2021.

GEORGE, Jacob. **Trails of St. Thomas**: 2000 Years of Christianity in India. Charleston: CreateSpace Publishing, 2012.

GIRAUDO, Cesare. **The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari** – Orientalia Christiana Analecta, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 6.

GORING, Rosemary (Ed.). **Dictionary of Beliefs and Religions**. Edinburgh: W & R Chambers, 1992.

GOUVEA, Antonio de. **Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental**. Universidade de Coimbra: Coimbra, 1606.

GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian Tradition: from the apostolic age to Chalcedon (451)*. John Bowden (Trad.), v. I, 2a ed. Atlanta: John Knox Press, 1975.

HOUAISS. Dicionário Online. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-3/html/index.php#9>. Acesso em: 27 mai 2019.

ILLATHUPARAMPIL, Mathew. Ethics of Doing Theology. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 110-117.

JAMES, M. R. **The Apocryphal New Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1924.

JAMMO, Sarhad Yawsip. The Mesopotamian Anaphora of Addai & Mari: The Organic Dialectic between its Apostolic Core and Eucharistical Growth. *In: The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* (Cesare Giraudo, Ed.) Orientalia Christiana Analecta, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 317.

JUSTI, Daniel Brasil. Análise Histórica e Literária: por uma Metodologia Exegética e comparativa com as versões de tradução em língua portuguesa - Gl 3,1-5. **Revista Jesus Histórico**, ano IV, v. 7, 2011. p. 8-28.

KALLARANGATT, Joseph. Ecclesiological Perspectives of St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 139-154.

KAMUKUMPALLIL, Antony; KOLLARA, Joseph. The Churches under St Thomas Christian Tradition. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 22-35.

KANNIYAKONIL, Scaria. The Ethical Perspectives of the Eastern Churches. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 8-18.

KALARANGATT, Joseph. Ecclesiological Perspectives of St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 139-154.

KARUKAPARAMPIL, Joy. Characteristics of Oriental Theology. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 56-67.

KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais Católicas e Ortodoxas - Tradições Vivas*. São Paulo: AM Edições, 1997.

KOCHAPPILLY, Paulachan. Moral Life and the Mysteries of the Church in the Eastern Tradition. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 30-41.

KOCHUPARAMPIL, Xavier. Missiology of the Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 166-182.

KOLLAPARAMBIL, Jacob. The Babylonian Origin of the Southists Among the St Thomas Christians. *Orientalia Christiana Analecta*, n. 241, 1992.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

KOODAPUZHA, Jose. The Anthropological Axis of Thomas Christian Theology. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 42-49.

KOONAMMAKKAL, Thomas. Judeo-Christian and Patristic Roots of St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 68-78.

KURIKILAMKATT, James. The Apostolate of St Thomas in India. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History

and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 3-14.

KURUVILLA, Bill. **St. Thomas**, the divine light of the east. Create Space Independent Publishing Platform: Amazon Books, 2012.

KUZHUPPIL, Thomas Biblical and Patristic Foundations of Christian Ethics. *In: Mar Thoma Margam* – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 3-7.

LAYTON, Bentley. **As Escrituras Gnósticas**. Trad.: Margarida Oliva. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

LEONARDI, Mauro. La fine delle cristianità d'Occidente è l'inizio di un impegno nuovo. **Avenire.it**, 2021. Disponível em: <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/la-fine-delle-cristianit-doccidente-linizio-di-un-impegno-nuovo>. Acesso em: 28 jun. 2022.

LELOUP, Jean-Yves. **The gospel of Thomas: The gnostic wisdom of Jesus**. Tradução do Copta, introdução e comentários de Jean-Yves Leloup. Joseph Rowe (trad). Vermont (EUA): Inner Traditions, 2005.

LIDDELL, Henry George. SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LIBANIO, João Batista. A Igreja e seus ministérios. Uma teologia do ministério ordenado. Resenha. **Horizonte**, v. 10, n. 25, p. 304, 2012.

LOUNDO, Dilip. A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. *In: Numen* – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, pp. 109-130. Disponível em: <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1242/1398>. Acesso em: 10 jun. 2022.

LOUNDO, Dilip. **ÍNDIA: RAZÃO E RELIGIÃO, COM DILIP LOUNDO**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y6ON_y9gRC0&t=1452s. Acesso em: 19 mar 2019. Instituto Cpfl. Publicado em 21 de set de 2018.

LOUNDO, Dilip. **Seminário de Doutorado**. 2019. 8 f. [Universidade Federal de Juiz de Fora]. Notas de aula [n.d.a.].

LOUNDO, Dilip. **Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana**. Campinas: Editora Phi, 2022.

LOUNDO, Dilip. **Uma Maria entre Martas: A Índia e Mahatma Gandhi no Olhar de Gilberto Freyre - Prof Dilip Loundo**. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (12 min). Publicado pelo canal DRI UFMG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qNTS89DE4PE>. Acesso em 22 jul. 2022.

LUBRANO, Isabella. **Gringos descobrem o que a gente já sabe há 140 anos**. Apresentação: Isabella Lubrano. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (12 min). Publicado pelo canal Ler Antes de Morrer. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XAEXmaqnmhs&list=PLD6H1X1P3sdvzifla7Zqnx2WwtLGbz9FU&t=526s>. Acesso em: 3 jun. 2022.

MALEKANDATHIL, Pius. **Jornada of Dom Alexis De Menezes: a Portuguese account of sixteenth century Malabar**. Kochi: LRC Publications, 2003.

MALEPARAMPIL, Joseph. Religious Congregations of Syro-Malabar Church and Mar Thoma Margam. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed.

A. Mekkattukunnel), vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiapampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 70-80.

MANIYATTU, Pauly (ed.). **East Syriac Theology**: an introduction. Satna (Madhya Pradesh): Ephrem's Publications, 2007.

MANNOORAMPARAMPIL, Thomas. Origin and Structural Development of the Anaphora of Addai and Mari. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 57-80.

MASSI, G. M. **Cristianismo na Índia**: os Cristãos de São Tomé, sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas. 2016. 242 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG (Brasil).

MAZZA, Enrico. Due differenti concezioni del racconto istitutivo: "consagrazione" o "transmissione" del *typos* dell'eucaristia. In: **The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari** (Cesare Giraudo, Ed.) *Orientalia Christiana Analecta*, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 335-362.

MEDAYIL, Jose Philip. Faith Formation in the Syro-Malabar Church. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiapampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 81-91.

MEDLYCOTT, Adolphus E. **India and the Apostle Thomas**: an inquiry, with a critical analysis of the Acta Thomae. Londres: David Nutt, 1905.

MEKKATTUKUNNEL, Andrews George. General Introduction. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 3-10.

MEKKATTUKUNNEL, Andrews George. Peshitta Bible in the Theological Tradition of St Thomas Christians. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 23-28.

MENACHERY, George. The Cultural Heritage of the Thomas Christians and Our Efforts to Preserve It. In: **Mar Thoma Margam**: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians, vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiapampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 143-152.

MONIER-WILLIAMS. **Monier Williams Sanskrit-English Dictionary**. Disponível em: <http://monierwilliams.com>. Acesso em: 14 mar. 2019.

MORAES, Jose Augusto Santos. **O pentecostalismo autóctone na Reserva de Dourados**: identidade étnica, implicações sociais e protagonismo (1992 – 2015). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2016.

MORALES, Fábio Augusto. In: **Provocação Histórica**: Lindener Pareto recebe Fábio Augusto Morales. São Paulo: I.C.L - Instituto Conhecimento Liberta, 2021. 1 vídeo (1h 36 min). Publicado pelo canal Eduardo Moreira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jhvFeE9sVkk&list=PLD6H1X1P3sdvzifla7Zqnx2WwtL Gbz9FU&t=3174s>. Acesso em: 3 jun. 2022.

- MUNDADAN, Mathias. **History of Christianity in India**, Volume I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century. Bangalore: Church History Association of India, 1989.
- MUTHANATT, Joseph. Priestly Formation among the St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012.p. 206-218.
- MATTATHIL, Philip. Trinitarian Theology in the East Syriac Patristic Tradition. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 79-86
- NANGELIMALIL, Jacob. **The relationship between the eucharistic liturgy, the interior life and the social witness of the church according to Joseph Cardinal Parecattil**. Roma: Gregorian University Press, 1996.
- NEVES, Gilvan Gomes das. **O beato franciscano: messianismo religioso em Alagoas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- NINAN, M. M. **Acts of The Apostle Thomas: The Story of Thomas Churches**. Global Publishers. (1a ed.: 2011). San Jose, CA (USA): 2014. 362 p.
- NOGUEIRA, Paulo. **Atos de Tomé**. Tradução de José Adriano Filho. São Paulo: Paulus, 2021.
- PADINJAREKUTTU, Isaac. Christianity: foundation, history, essence. *In: Indian Christianity*. AFONSO A.V. (org), v. VII, p. 124. Nova Deli: Centre for Studies in Civilizations, 2009.
- PAGELS, Elaine. **Além de toda crença: o evangelho desconhecido de Tomé**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- PAIS APOSTÓLICOS. Almiro Pisetta (Trad.). São Paulo: Mundo Cristão, 2017.
- PALLATH, Paul. **The Grave Tragedy of the St Thomas Christians and the Apostolic Mission of Sebastiani**. Changanasserry: HIRS Publications, 2006.
- PALLATH, Paul. Inculturation among the St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012.p. 106-118.
- PALLATH, Paul. **The Liturgical Heritage of the Syro-Malabar Church: Shadows and Realities**. Changanacherry: HIRS Publications, 2019.
- PALATH, Paul. The vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church. *In: The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* (Cesare Giraud, Ed.) – *Orientalia Christiana Analecta*, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 183-208.
- PALLIKUNNEL, Geo. Celebration and Theology of the Feast of Denha among the St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 116-125.
- PATHIKULANGARA, Varghese. General Characteristics and Sources of the Liturgy of the Saint Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 3-12.

- PAYNGOT, Charles The Liturgical Year of the East Syriac Church. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 106-115.
- PERRIN, Nicholas. Thomas: The Fifth Gospel? *Journal of the Evangelical Theological Society*, Scottsdale, v.49, fasc.1, p. 75-79. 2006.
- PERUMTHOTTAM, Joseph. **Holy Qurbana**: a pictorial journey. Kottayam: Denha Services, 2009.
- PERUMTHOTTAMM, Joseph. Historical Evolution of the Hierarchy of the Syro-Malabar Church. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. V – History and Discipline. James Thalachellor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 47-59.
- PODIPARA, P. J. Hindu in Culture, Christian in Religion, Oriental in Worship, *Ostkirchliche Studien*, v.8, p. 82-104, 1959.
- POWATHIL, Joseph Ecumenical Endeavors among the St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 206-216.
- PCPCU – PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY**. Guidelines for admission to the eucharist between the chaldean church and the assyrian church of the east. Disponível em: <https://www.cam1.org.au/Portals/66/Resources/Documents/AssyrianChurch/Guidelines-for-Admission-to-the-EucharistBetween-the-ChaldeanChurch-and-the-AssyrianChurch-of-the-East--2001.pdf>. Acesso em: 23 out 2022.
- PULIKOTTIL, Anto Florance. Latinisation, colonialism and conflict in christianity in Kerala: 1653 - 1850. Thesis. Departamento de História, Universidade de Calicute. Calicute: 2006.
- PULIURUMPIL, James. Practice of Mar Thoma Margam in the day-to-day Life of the Mar Thoma Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 99-109.
- PUTHIKUNNEL, Thomas Jewish Colonies of India Paved the Way for St Thomas. *In J. Vellian (ed), The Malabar Church*. Roma: OCA, 2000. p. 26-27.
- PUTHIAPARAMPIL, Jose. Spiritual Heritage and Ascetic Practises in the Life of St Thomas Christians. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiaparampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 3-13.
- PUTHUKULANGARA, Thomas. Living Catholicity and Syro-Malabar Church. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 46-55.
- RODARTE, Leonardo. **UOL NOTÍCIAS**, 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2018/09/24/brasil-nao-e-pais-ocidental.htm?>. Acesso em: 21 jun. 2022.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

- ROSE, Sophy The Images of Church in the Syro-Malabar Qurbana. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 96-105.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões** – Livros VII, X e XI. Tradução Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Castro, Maia de Sousa Pimentel. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- SANTOS OTERO, Aurelio de. **Los Evangelios Apócrifos**. Estudios e Ensaos BAC – Teologia. Madrid: BAC (Biblioteca de Assuntos Cristianos), 2005.
- SCHOEDEL, William R The (First) Apocalypse of James. *In: Parrott, Nag Hammadi Codices V,2-5*, 65–104. Brill, 1979. p. 65-103.
- SCHOEDEL, William R; PARROTT, Douglas M. The (First) Apocalypse of James. *In: ROBINSON, James M. (Ed.). The Nag Hammadi Library in English*. São Francisco: Harper Collins, 1990. p. 260-268.
- SILVA, Germana Karla Martins Soares. **Turismo desenvolvido no sítio arqueológico Itacoatiaras do Ingá e o ecoturismo como alternativa de conservação ambiental e cultural**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal da Paraíba, 2019.
- SOUZA, José Antônio de. O pensamento gelasiano a respeito das relações entre Igreja e o Império Romano Cristão. **Leopoldianum**, n. 31, 1984, p. 15-41.
- SOUZA, Teotônio R. de. O Padroado português do Oriente visto da Índia – Instrumentalização política da religião. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 13/14, 2008, p. 413-430
- SPINKS, Brian D. A Tale of two Anaphoras: Addai and Mari and Maronite Sharar. *In: The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* (Cesare Giraud, Ed.) – *Orientalia Christiana Analecta*, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 259-274.
- SRAMPICKAL, Thomas. The Continuing Significance of Natural Law. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 20-29.
- SUNIL, Princy. Rasa in Sanskrit Drama. **The Indian Review of World Literature in English**, Vol. 1, No. I – Jan, 2005.
- TAFT, Robert F. The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflections of a Protagonist. *In: The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari* (Cesare Giraud, Ed.) – *Orientalia Christiana Analecta*, 295. Roma: Valore Italiano, 2013. p. 317-334.
- TROCH, Lieve. No caminho da resistência e da compaixão: discursos dominantes e alternativos para o diálogo entre as religiões. *In: MARQUES, Luiz Carlos (Org.). Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações*. Recife: UFPE, 2010, p. 123-142.
- THADIKKATT, Geo. Seven Churches Founded by Apostle St Thomas in India. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. V – History and Discipline. James Thalachelor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012.p. 15-21.
- THARAMANGALAM, Alex. To Be on the Way: Philosophizing on the Mar Thoma Margam. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I–

Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 29-33.

THUMPANIRAPPEL, George. Christological Agreement between the Assyrian Church of the East and the Catholic Church. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 97-113.

ULAKAMTHARA, Mathew. The Contributions of the Mar Thoma Christians to Malayalam Literature. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiaparampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 172-176.

VADAKEL, Sebastian. Pastoral Care of the St Thomas Christians in Diaspora. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. V – History and Discipline. James Thalachelor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 219-229.

VARGHESE, Molly Kurian. **The Nasranis: St Thomas Syrian Christians of Kerala, India.** CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. **Sumé: lenda mito-religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara.** Madrid: Imp. da V. de Dominguez, 1855.

VAZHUTHANAPPALLY, Joseph. The Adoration of Mar Sliba among the Palaeo-Christians in India. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. II – Liturgy. Pauly Maniyattu (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 139-147.

VECHHOOR, Dominic. The Theology and Practice of the Sacrament of Reconciliation: Learning from the Eastern, East Syriac and Thomas Christian Traditions. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. IV – Moral Life. Dominic Vechoor (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 50-70.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394).** Marcos de Castro (Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VELLIAN, Jacob. Margamkali: A Christian Folkdance of India Christian Performing Arts. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. III – Spirituality and Culture. Jose Puthiaparampil (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 153-163

VELLANICKAL, Mathew. Theology of Individual Churches. *In: Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians* (Ed. A. Mekkattukunnel), vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 34-45.

VETHANATH, Sebastian. The Understanding of Divinization in St Ephrem. *In: Mar Thoma Margam – The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*, vol. I – Theology. James Palackal (Ed.). Kottayam: OIRSI (Oriental Institute of Religious Studies, India), 2012. p. 122-128

VIEIRA, Maria da Conceição. **A pedagogia da luz na “recriação” do cego de nascença Jo 9,1-12.** Dissertação de Mestrado Faculdade de Teologia PUC-Rio Orientador: Prof. Dr. Isidoro Mazarolo. Rio de Janeiro, fevereiro de 2008.

VIGNERAS, Louis-André. 1977. Saint Thomas, Apostle of America. **The Hispanic American Historical Review**, fev., v. 57, fasc. 1. Duke University. p. 82–90.

WOLFE, Robert. **The Gospel of Thomas: The Enlightenment Teachings of Jesus**. Ojai (California): Karina Library Press, 2010.

ZILLES, Urbano. **Evangelhos apócrifos**. Ed. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.