

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

Giuliano Martins Massi

**CRISTIANISMO NA ÍNDIA: OS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ,
SUA CONSTITUIÇÃO, SUAS TRADIÇÕES E SUAS PRÁTICAS RELIGIOSAS**

Juiz de Fora
2016

Giuliano Martins Massi

**Cristianismo na Índia: os Cristãos de São Tomé,
sua constituição, suas tradições e suas práticas religiosas**

Dissertação 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 Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora
2016

Giuliano Martins Massi

**Cristianismo na Índia: os Cristãos de São Tomé,
sua constituição, doutrinas e práticas religiosas**

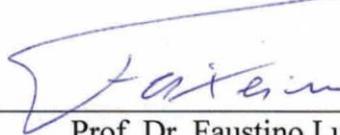
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 14 de junho de 2016.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Dilip Loundo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Pe. Geraldo Dondici Vieira
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora - CESJF

Quero dedicar esta Dissertação à minha família, particularmente à minha mãe, Ana Lúcia Martins Massi. Dedico este meu trabalho, também, e especialmente, à minha esposa, Patrícia Ladeira Chinelado, quem me incentivou a seguir academicamente meus estudos sobre religião.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu Orientador Prof. Dr. Dilip Loundo por ter confiado em mim para a concretização deste desafio.

Agradeço a todos os meus professores, à todas as minhas professoras, ex-professores e ex-professoras igualmente: todos contribuíram para que eu pudesse escrever estas palavras.

Os meus agradecimentos também vão para todo o corpo técnico da Universidade Federal de Juiz de Fora, principalmente para minha coordenadora Jucilene Melandre da Silva, grande profissional dotada de incomensurável humanidade, e ao meu gerente e chefe imediato Célio Martins de Freitas, o qual me apoiou irrestritamente na conciliação entre meu trabalho e meus estudos.

Minha gratidão também ao Dr. Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões, que esteve entre os Cristãos de São Tomé e me passou um pouco de sua experiência com eles.

Obrigado a todos vocês!

“Não há nada oculto que não será trazido à luz, e nada sepultado que não será soerguido”

Jesus de Nazaré

RESUMO

A tradição de São Tomé Apóstolo está vinculada ao cristianismo indiano de uma maneira desconhecida da maior parte do mundo ocidental. No Oriente, Tomé foi chamado de "o maior dos apóstolos". Aliada à tradição de que esse apóstolo direto de Jesus evangelizou pessoalmente a região indiana da Costa do Malabar, existe uma importante literatura de raízes siríacas e mesopotâmicas, e um grupo de cristãos indianos que se autodenominam, desde os primórdios da Era Cristã, como "Cristãos de São Tomé". Três momentos marcaram a história dos Cristãos de São Tomé: a suposta chegada de Tomé à Índia, em 52 d.C., a Primeira Migração de judeus-cristãos babilônicos, liderada por Tomé de Cana no séc. IV e a Segunda Migração de caldeus-nestorianos que gravitou em torno dos bispos Sapor e Prot, no séc. IX. A questão litúrgica é tão importante, que ela dá nome aos Cristãos de São Tomé da Índia: são "cristãos sírios". Mas também podem ser nambudiris, nairs, knanayas, malabares, dravidianos (ou drávidas, do Sul da Índia), keralitas, "romo-sírios", caldaicos, jacobitas, etc. Formados por um conjunto de comunidades permeadas pelo sistema de castas, em sua maioria praticantes de relações endogâmicas, os Cristãos de São Tomé tiveram sua formação associada inicialmente ao cristianismo sírio-oriental (ou seja, de Edessa) e à Igreja Nestoriana do Oriente, fruto do primeiro cisma da Igreja. Posteriormente se ramificaram em igrejas de várias denominações, a partir da chegada dos portugueses à Índia, tendo ainda incorporado, inclusive, o anglicanismo numa de suas ramificações. Mantiveram, porém, sua cultura, suas relações socioreligiosas e jamais abdicaram completamente de suas raízes hindus. A forma de adoração pessoal a um único deus na tradição hindu, denominada de *bhakti*, e a disciplina da vivência religiosa, tradicionalmente conhecida como *dharma*, dos ensinamentos de Jesus, faz com que esses cristãos indianos tomesinos vivam um cristianismo peculiar e, de muitas formas, muito próximo ao Mestre nazareno, a ponto de se chegar a afirmar que, na Índia, se compreende melhor as palavras de Jesus do que no Ocidente. Em uma palavra, além do cristianismo de Paulo, que caracteriza o cristianismo ocidental, desenvolveu-se no Oriente, particularmente na Índia, um cristianismo igualmente importante, com outras narrativas inclusive apócrifas, tendo em São Tomé uma de suas referências fundamentais.

Palavras-chave: Cristãos de São Tomé. Cristianismo. Oriente. Diálogo. Nestorianismo. *Bhakti*. *Dharma*. Jesus. Índia.

ABSTRACT

The tradition of Saint Thomas the Apostle is linked to the Indian Christianity in an unknown way to the most of the Western world. In the Eastern world, Thomas was called “the greatest of the Apostles”. Combined with the tradition that this apostle, directly related to Jesus, personally preached in the Indian region of the Malabar Coast, there is an important documentation about the Syriac and Mesopotamic roots and a group of Indian Christians, identifying themselves as “Saint Thomas Christians”. Three moments marked the history of Saint Thomas Christians: the supposed arrival of Thomas to India, in 52 A.D., the First Migration of Christian Jewish Babylonians, leaded by Thomas of Cana in the 4th century and the Second Migration of Chaldeans Nestorians, that gravitated toward the bishops Sabor and Proth, in the 9th century. The liturgical issue is so important that it gives name to the Christians of St. Thomas in India: they are the "Syrian Christians". But they can also be called Nambudiris, Nairs, Knanayas, Malabars, Dravidians (or Dravidians from South India), Keralites, “Roman-Syrians”, Chaldeans, Jacobites, etc. Consisting of a set of communities that work through the caste system, mostly practicing endogamous relations, the Saint Thomas Christians had their creation associated, initially, to the Eastern Syriac Christianity (i.e., from Edessa) and the Nestorian Church of the East, result of the first schism in the Church. Afterwards, they branched out in churches of various denominations since the arrival of the Portuguese people in India, and incorporated even the Anglicanism in one of their branches. They maintained, however, their culture, their socio-religious relations and never completely abdicated their Hindu roots. The individual worship way of one single god in the Hindu tradition, denominated *bhakti*, and the discipline of the religious living, traditionally known as *dharma*, from the teachings of Jesus Christ, make of these Indian Christians of Saint Thomas a people who live a particular Christianity and, in many ways, very close to the Nazarene Rabbi, to even state that, in India, the word of Jesus is better understand then in the Western world. In a word, in addition to the Christianity of Paul, that characterizes Western Christianity, an equally important Christianity developed in the East, particularly in India, with other narratives including apocryphal, has Saint Thomas as one of its key references.

Keywords: Saint Thomas Christians. Christianity. East. Dialogue. Nestorianism. *Bhakti*. *Dharma*. Jesus. India.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA.....	10
INTRODUÇÃO.....	11
1 SÃO TOMÉ: O APÓSTOLO DE JESUS, E SUA “ESCOLA”.....	18
1.1 VIDA E OBRA DE SÃO TOMÉ: REFERÊNCIAS NEOTESTAMENTÁRIAS, APÓCRIFAS E OUTRAS	18
1.2 A MISSÃO DE TOMÉ: OUTROS ESCRITOS TOMESINOS, A “ESCOLA” DE SÃO TOMÉ E A ASSOCIAÇÃO AO Gnosticismo.....	46
1.3 HERESIAS CRISTÃS: O NESTORIANISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	66
2 GÊNESE E FORMAÇÃO DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ NA ÍNDIA.....	91
2.1 NARRATIVAS DE ORIGEM: O ESTABELECIMENTO DA IGREJA DO ORIENTE NO SUDOESTE DA ÍNDIA	91
2.2 A CONSTITUIÇÃO DAS COMUNIDADES DOS CRISTÃOS TOMESINOS EM KERALA	117
2.3 A CHEGADA DOS PORTUGUESES: A DIVERSIFICAÇÃO INSTITUCIONAL E A CONFIGURAÇÃO ATUAL DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ.....	136
3 PERTENCIMENTOS E PRÁTICAS SOCIORRELIGIOSAS DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ: LITURGIAS, <i>BHAKTI</i> E <i>DHARMA</i>.....	156
3.1 LITURGIAS E PERTENCIMENTOS DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ	156
3.2 MATRIZES NÃO-CRISTÃS DOS CRISTÃOS TOMESINOS: O PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO HINDU E O CAMINHO DA DEVOÇÃO (<i>BHAKTI</i>).....	178
3.3 JESUS E A DISCIPLINA RELIGIOSA (<i>DHARMA</i>): A VIVÊNCIA DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ COMO IDENTIDADE E PRÁTICA DE VIDA.....	195
CONCLUSÃO.....	213
BIBLIOGRAFIA.....	218

ANEXO I: MAPAS.....	230
ANEXO II: QUADRO CRONOLÓGICO.....	235
ANEXO III: MEMBROS E SEDES DOS CRISTÃOS SÃO TOMÉ	240

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

* As síbalas em sânscrito não têm acentuação forte

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

INTRODUÇÃO

Muitos séculos se passaram desde que Dante Alighieri foi criticado por ter escrito *A Divina Comédia* em primeira pessoa. Em sua época, tal coisa implicava no mínimo em uma suspeita de autopromoção, quando não recaía de imediato sobre o escritor o estigma de egocêntrico ou de manipulador das lentes da realidade de acordo com seu bel prazer. Nas últimas décadas, por outro lado, alguns setores da Ciência têm adotado uma perspectiva mais humana: reconhecidamente não-isenta, admitidamente feita por homens ainda que esses persigam a objetividade, o universo científico vem recebendo como elemento de honestidade a boa iniciativa dos pesquisadores em declararem suas circunstâncias humanas, tais como suas confissões religiosas. É uma maneira de reconhecer que a história do pesquisador não se desvincula totalmente do objeto pesquisado.

Diante dessa conjuntura, julgo-me no dever de apresentar ao leitor, em breves linhas, o histórico pessoal e acadêmico que me levou a pesquisar os Cristãos de São Tomé, antes da introdução efetiva desta Dissertação.

Tive formação religiosa católica, estudei em colégios católicos e por alguns anos de minha infância e pré-adolescência auxiliei os sacerdotes nas celebrações realizadas na Igreja Matriz de minha cidade. Um motivo banal, contudo, me fez deixar de frequentar a missa: o constrangimento que eu senti ao participar de uma missa de domingo em meio a pessoas que se vestiam como se estivessem em uma festa, repletas de joias e com vestidos reluzentes, usando sapatos brilhosos e gravatas de seda.

Paralelamente ao catolicismo, vez por outra minha mãe me levava a Centros Espíritas para "tomar passe". Com isso, o ambiente em que se praticava o Espiritismo tornou-se um local de convivência tão natural a mim quanto a Igreja. Não via no Kardecismo uma prática "demoníaca", como algumas pessoas naqueles meus anos de infância e adolescência viam. Em minha residência, certa vez encontrei o livro *Evangelho Segundo o Espiritismo*, uma das obras básicas da Doutrina Espírita. Depois de ler essa obra, percebi outros aspectos do cristianismo. Para minha surpresa, desde que eu considerasse pequenas diferenças humanas de interpretação, muitas delas causadas pela distância histórica e contextual em relação aos primeiros tempos, na minha concepção não havia contradições impossíveis de serem conciliadas entre a teologia católica e a codificação kardecista. O foco era o mesmo: Jesus.

Desde muito cedo, me chamava a atenção o enigma da "Estrela de Belém". Se eu pudesse desvendar o que teria sido a tal "estrela", eu acharia a data de nascimento do Messias cuja vinda à Terra cumpria as profecias da chegada do Cristo que ele significava. Fiz

pesquisas sobre esse tema e encontrei um cristianismo no Oriente diferente do cristianismo no Ocidente. O pensamento religioso do Oriente, simbólico, de religiosidade imanente, se diferenciava, ao meu ver, do pensamento religioso Ocidental, discriminativo e linear, expresso por uma religiosidade predominantemente formal e normativa. Sob essa ótica, pesquisei sobre o que poderia ter sido a "Estrela de Belém" não como um mero objeto, tal qual o Ocidente interpretou, mas como um símbolo nos céus que formava uma singular "estrela" desenhada no firmamento da Palestina, por volta do início de agosto do ano 4 a.C. Acabei finalmente por encontrar essa "estrela" na forma de uma constelação, a "Constelação de Davi", um asterismo efêmero cuja conformação estelar pude verificar através de programas de computador, e que poderia, talvez, cravar cientificamente a data de nascimento de Jesus. Ao mesmo tempo, durante essas pesquisas, descobri que um dos alegados motivos possíveis de São Tomé ter ido em pregação ao Oriente (à Babilônia e posteriormente à Índia) era, justamente, uma suposta busca pelos chamados "Reis Magos", aqueles homens que teriam, de alguma forma, antevisto a divindade de Jesus na Terra por ocasião de seu nascimento carnal.

Recentemente, ao ser admitido como graduado no curso de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, eu tive a oportunidade de me aprofundar na perspectiva cristã que inicialmente havia no Oriente. Em uma das disciplinas ministradas pelo Prof. Dilip Loundo, travei contato com o nestorianismo e com o cristianismo oriental no âmbito acadêmico. Como os religiosos nestorianos atuaram junto aos Cristãos de São Tomé, na Índia, esse fato despertou meu interesse em pesquisar academicamente a tradição do cristianismo indiano. Durante esse trajeto, já no mestrado, encontrei como possível local de origem dos "magos" a cidade de Knai, na região babilônica, mas esse foi um detalhe que, com o perdão do trocadilho, ficou pelo caminho diante da magnitude da tradição tomesina na Índia e da fascinante religiosidade dos cristãos indianos.

Poucas tradições interagiram tanto com outras vertentes religiosas quanto os Cristãos de São Tomé. Eles vivenciaram as consequências do debate entre as diversas vertentes diofisistas e monofisistas, dialogaram com religiões originárias da Índia, sofreram as consequências da expansão islâmica, interagiram com a tradição apostólica de Roma, passaram por dissidências e cismas, tudo isso sem perder a conexão com suas raízes sírias, vindas de Antioquia e de Edessa, e sem abrirem mão de um substrato sociorreligioso oriundo da cultura hindu.

As origens dos Cristãos de São Tomé são os povos dravidianos que ocupavam predominantemente o Sul da Índia e regiões adjacentes, como o Sri Lanka. O malaiala, idioma falado por eles, é uma língua drávida.

Os cristãos tomesinos indianos, atualmente, estão divididos em oito ramos religiosos: as igrejas Siro-Malabar e Siro-Malankar (ambas em comunhão com a Igreja Católica), a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara, a Igreja Cristã Síria Jacobita (igualmente ortodoxa), a Igreja Evangélica de São Tomé (Protestante), a Igreja São Tomé Siríaca Malankara (ou Igreja Síria Mar Thoma de Malabar, dos martomitas), a Igreja Assíria do Oriente e a Igreja Independente Síria Malabar (de Thozhiyoor). Algumas alegam ter usado o aramaico como língua litúrgica original, outras o hebraico, mas em suas origens, quando não estavam tão divididas, utilizaram o siríaco antigo em suas liturgias (e muitas o continuam utilizando até hoje). Aos domingos, todas as celebrações são realizadas em malaiala, o idioma de Kerala, pelo menos em um dos ofícios dominicais. É relativamente comum, também, algumas paróquias realizarem celebrações em inglês.

A maior parte das igrejas indianas da tradição de São Tomé foi fundada e está localizada no sudoeste indiano, predominantemente na Costa do Malabar. Apesar de marcarem presença em outras regiões indianas, os Cristãos de São Tomé estão concentrados principalmente no estado de Kerala¹ (ver ANEXO I: Mapa 1), onde o apóstolo Tomé, um dos doze discípulos mais próximos de Jesus, teria, segundo a tradição local, erguido as primeiras igrejas cristãs na Índia. Foi sobre esse núcleo de Kerala que este estudo preferencialmente se debruçou.

Aproximadamente 19% da população de Kerala é cristã², um estado que possui a mais alta taxa de pessoas alfabetizadas na Índia. Quase um terço dos cristãos indianos reside em Kerala. Em termos absolutos, de acordo com o censo de 2001, eram 24.080.016 cristãos em todo o subcontinente indiano³ (ANDERSON, 2012, p. 29). É mais do que o dobro de cristãos que existem em Portugal. É uma quantidade de cristãos maior do que a população cristã do Canadá. Além disso, Kerala é um estado conhecido pelos coqueirais em sua costa, por ser o berço em que nasceu o sábio Shankara e pela produção de uma das especiarias mais cobiçadas pelos portugueses ao aportarem em suas praias: a pimenta. A comunidade cristã ali concentrada atualmente apresenta um conjunto bastante diversificado e que remonta tanto ao século primeiro, quando da chegada de São Tomé à Índia, quanto ao século quarto e ao século nono, quando ocorreram duas migrações de cristãos tomesinos que contribuíram para a composição dos Cristãos de São Tomé.

¹ Querala ou Keralam.

² Hindus e muçulmanos compreendem 56% e 25%, respectivamente.

³ Atualmente esse número ultrapassa os 28 milhões.

Apesar de estarem presentes em uma região indiana de fácil circunscrição, os Cristãos de São Tomé são um objeto de estudo de imensa complexidade. São grupos que pertencem a várias denominações religiosas, possuem relações sociais rígidas e endogâmicas, praticam uma religiosidade comunitária ímpar e são dotados de muitas outras características decorrentes de sua história e de suas etnias distintas.

O objetivo central desta Dissertação, portanto, foi investigar quem são os Cristãos de São Tomé, quais suas origens e suas principais características, ou seja, sua constituição, suas tradições, suas referências, suas literaturas e suas práticas religiosas, apresentando o cristianismo sírio-caldaico que se instalou na Índia e suas singularidades em diálogo profundo com o hinduísmo e suas peculiaridades. Será dado o devido destaque ao modo como se desenvolveu uma cristologia tomesina própria, que guarda tanto as dimensões relativamente esquecidas do testemunho de São Tomé e da subsequente formação de uma “Escola de São Tomé” (e seus desdobramentos nestorianos na região mesopotâmica) quanto uma herança do diálogo estabelecido entre essa perspectiva e as tradições teístas e devocionais do hinduísmo.

Um objetivo complementar buscado neste estudo foi o de apresentar uma comparação entre o cristianismo tomesino do "Oriente" e o cristianismo romano, na maioria das vezes referenciado aqui como "ocidental". Também é traçado um paralelismo entre a tradição paulina e a tradição tomesina, a despeito de os exemplos de transformação desses dois personagens importantes para o cristianismo mundial serem, em certas perspectivas dos Cristãos de São Tomé, repletos de semelhanças.

Existem muitos estudos produzidos no exterior e obras acadêmicas contemporâneas sobre esse tema, internacionalmente reconhecidos, que foram consultados por mim para a realização desta Dissertação. Uma obra de grande relevo tem a autoria de Leslie Brown, *The Indian Christians of St. Thomas*. A obra recente de Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India: From beginnings to the present*, também está entre as mais importantes. O livro de Leonard Fernando e de George Gispert-Sauch, *Christianity in India: two thousand years of faith*, possui uma excelência diferenciada porque os autores são radicados na Índia. Jacob George, que escreveu *Trails of St. Thomas: 2000 Years of Christianity in India*, igualmente tem uma posição relevante na lista de obras consultadas devido ao autor ser indiano. Outro autor indiano que não poderia deixar de ser consultado é Jacob Kollaparambil, clérigo formado entre na Igreja Católica Siro-Malabar e um dos mais importantes historiadores da igreja indiana. Seu ensaio *The Babylonian Origin of the Southists Among the St Thomas Christians* não pode faltar na biblioteca de quem estuda os Cristãos de São Tomé. Além dessas, foram consultadas obras clássicas como a de Adolphus Medlycott, *India and the*

Apostle Thomas: an inquiry, with a critical analysis of the Acta Thomae, e o seminal livro de Thomas Yeates, *Indian Church history - or an account of the first planting of the gospel, in Syria, Mesopotamia, and India*. No campo da ciência histórica, autores de referência obrigatória são Mathias Mundadan e seu livro *History of Christianity in India* e *Sixteenth century traditions of St. Thomas Christian*, e Stephen Neill, com sua obra *History of Christianity in India*.

Além dos textos acima mencionados, cabe ainda destacar as seguintes teses de doutorado: *The existence of the knanaya community and the knanaya catholic community*, defendida por Abraham Mukalel, a Tese de Anto Florance Pulikottil, *Latinisation, colonialism and conflict in christianity in Kerala*, a Tese de Muthuraj Swamy, *Religion, religious conflicts and interreligious dialogue in India: an interrogation*, e a Tese de Devis Chenginiyadan, *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*. Com relação aos textos sagrados, recorri basicamente ao uso da *Bíblia Sagrada* e da *Bíblia de Jerusalem*, além dos evangelhos apócrifos na maioria das vezes consultados a partir da tradução de Bentley Layton em seu livro *As escrituras gnósticas*.

Como é possível perceber por certos nomes de alguns dos autores pesquisados, tive grande preocupação em selecionar muitas obras de estudiosos indianos, alguns deles pertencentes a comunidades que integram os Cristãos de São Tomé, visando captar seus pontos-de-vista "de dentro para fora" e suas experiências em primeira mão do cristianismo tomesino indiano. Essa via de pesquisa foi um dos métodos que utilizei para interpretar os cristãos tomesinos da Índia.

O presente estudo foi baseado em informações de fontes de diversos tipos. Foram realizadas pesquisas bibliográficas em materiais tanto acadêmicos, como os acima mencionados, quanto não acadêmicos, tais como vídeos, documentários, sites de internet, documentos oficiais das igrejas, etc. Visto que um dos propósitos centrais era a compreensão dos Cristãos de São Tomé, foi aplicada a princípio uma perspectiva aberta às nuances religiosas diferenciais observadas na linha tomesina do cristianismo, de modo que muitos elementos, comparativos e inéditos, surgiram no decorrer desse processo.

A abordagem metodológica foi, essencialmente, teológica, organizacional e investigativa a partir da ideia do diálogo religioso sempre presente. Para tanto, recorri à análise de literatura primária, como textos sagrados, e secundária, compreendendo trabalhos escritos sobre o apóstolo Tomé, a Índia e os Cristãos de São Tomé. Inescapavelmente, foi

necessário apresentar referências históricas e etnográficas para sustentar essa aproximação teórica.

Pelo que me foi possível pesquisar, não há no Brasil ou na academia brasileira uma obra de referência ou uma pesquisa acadêmica que aborde com profundidade os Cristãos de São Tomé, e nisso constitui a originalidade desta Dissertação. Outro ponto a ser destacado é a possibilidade de apresentar ao público brasileiro, acadêmico ou não, um cristianismo diferenciado, o cristianismo de São Tome em contraste com o cristianismo de São Pedro e São Paulo, cuja riqueza pode esclarecer muito acerca de nossa própria forma de vivenciar os ensinamentos cristãos com os quais trabalhamos. Ainda, e em face do caráter dialógico do cristianismo tomesino com as tradições hinduístas, seria interessante que este trabalho possa estimular um debate na academia latino-americana sobre a necessidade de repensar os processos de diálogo interreligioso a partir de um cristianismo tão distante no tempo e no espaço, porém tão próximo das origens em termos de seu conteúdo.

No intuito de alcançar os objetivos propostos, esta Dissertação foi estruturada em três capítulos. O Capítulo 1 versa sobre Tomé, o apóstolo de Jesus, e sua "escola" doutrinária, que permeou o cristianismo no Oriente Médio e na Índia. Trata da vida e da obra atribuída a São Tomé, assim como apresenta uma análise de suas referências no Novo Testamento, nos evangelhos apócrifos, com especial destaque ao *Evangelho de Tomé*, e outras obras relacionadas à sua tradição. Os escritos tomesinos são escrutinados com vistas a desvendar a missão tomesina e como esses escritos embasaram uma escola de pensamento cristológico que se desenvolveu com fortes entonações gnósticas no Oeste da Síria. Nesse contexto surgiu a "heresia" nestoriana e o primeiro cisma da Igreja, cujos desdobramentos atingiram diretamente os cristãos no sudoeste da Índia.

O Capítulo 2 trata da gênese e da formação dos Cristãos de São Tomé na Índia, demonstrando como ocorreu a implantação do cristianismo nesse subcontinente sob a regência da Igreja do Oriente. É apresentada a forma como, desde o início, as comunidades tomesinas se constituíram envoltas em particularidades únicas na região que hoje é o estado de Kerala. O capítulo descreve a chegada dos portugueses à região, por volta de 1500, dando início à fragmentação dos cristãos keralitas em diversas igrejas.

O Capítulo 3 aborda os pertencimentos e as práticas sociorreligiosas dos Cristãos de São Tomé. É visto como suas liturgias de origem siríaca dão nome a esses cristãos, chamados de "sírio-cristãos", e como esses enquadramentos religiosos se interrelacionam com outras denominações advindas da cultura hindu. Simultaneamente, são trazidas à tona as relações sociorreligiosas indianas nas quais esses cristãos estão inseridos. São explanadas também,

nesse capítulo, as matrizes não-cristãs dos cristãos tomesinos que influenciam tanto de seu modo de vida quanto de sua concepção de devoção. Destacam-se entre as tradições devocionais teístas (*bhakti*), as tradições não dualistas das *Upaniṣads* e o conceito fundamental de *dharma*, estruturador das religiosidades indianas de forma geral.

Por fim, é necessário dizer que as traduções de textos originalmente em inglês, francês e latim foram feitas por mim seguindo o critério de proximidade contextual em relação ao conteúdo citado, raramente sendo realizada alguma tradução livre e de interpretação própria.

CAPÍTULO 1 – SÃO TOMÉ: O APÓSTOLO DE JESUS, E SUA “ESCOLA”

1.1 VIDA E OBRA DE SÃO TOMÉ: REFERÊNCIAS NEOTESTAMENTÁRIAS, APÓCRIFAS E OUTRAS

Tomé⁴, um dos doze apóstolos de Jesus, é popularmente conhecido pelo lema “ver para crer”. Mas como todo rótulo esconde boa parte do conteúdo, muitos cristãos, sobretudo no Ocidente, desconhecem a dimensão da influência de São Tomé na formação do cristianismo no Oriente⁵, especialmente na Índia onde existem cristãos que afirmam que seus ancestrais foram cristianizados diretamente por São Tomé, os quais foram chamados, assim como seus descendentes ainda o são, de “Cristãos de São Tomé”.

Especificamente falando, o cristianismo indiano de influência tomesina é praticamente uma incógnita para os ocidentais. De maneira geral, a “história de vida” de São Tomé, assim como as obras atribuídas a esse apóstolo, são igualmente desconhecidas. Por conseguinte, apenas os estudiosos se debruçam sobre como Tomé influenciou as cristologias que se sucederam com o desenvolvimento da religião cristã em seus primórdios.

É verdadeiramente difícil ter certeza histórica acerca da existência e dos feitos de São Tomé, não obstante haver indícios históricos acerca desse tema. Não há consenso sobre os livros que São Tomé teria escrito, nem sobre as terras que efetivamente teria visitado, mas sua obra cristã é atestada por tradições orientais importantes, em especial na Mesopotâmia e na Índia. São essas tradições que dizem, entre outras coisas, que Tomé nasceu em Israel, era um discípulo muito próximo a Jesus, deixou a Palestina muito cedo, viajou pela Síria, atravessou as terras banhadas pelos rios Tigre e Eufrates, visitou um reino no atual Afeganistão, de lá partiu para o sudoeste da Índia no ano de 52 d.C. e morreu na cidade indiana de Mylapore (ou Meliapor) em 72 d.C. possivelmente tendo visitado também a China durante alguns meses antes de vir a falecer⁶.

⁴ Algumas vezes chamado de Judas Tomé ou de Dídimos Tomé, todos esses nomes são variações das denominações dadas a São Tomé Apóstolo.

⁵ O conceito de Oriente abordado aqui doravante se referirá ao “Oriente Tomesino”, ou seja, a contextos orientais que sofreram, direta ou indiretamente, algum tipo de influência de São Tomé, seja essa influência supostamente real, atribuída ou referenciada a ele de alguma forma, abrangendo com maior ênfase geográfica a área compreendida entre a Antiga Síria e o Sul da Índia (com efusões da Pérsia), e com menor ênfase regiões polarizadas, sob essa perspectiva, tais como Bizâncio e a “China Nestoriana”.

⁶ Tais “informações” são uma colagem de dados fornecidos de diversas tradições.

Parte dos Cristãos de São Tomé se assume como descendentes de brâmanes tornados cristãos pelas mãos do próprio apóstolo, enquanto outros se autodeclararam pertencentes a famílias judaico-cristãs "tomesinas" de origem sírio-caldaica. Ambos os grupos constituíram comunidades, predominantemente no atual estado indiano de Kerala⁷, as quais, desde suas origens, perpetuaram suas regras sócio-comunitárias específicas, não obstante compartilhando muitos elementos e práticas da cultura hindu.

Sendo um conjunto de cristãos baseados em grupos étnicos, calcados em tradições e relações familiares endogâmicas, os Cristãos de São Tomé integram atualmente igrejas formadas inicialmente por uma linhagem cristã fundamentada no exemplo daquele que, de acordo com que consta no *Evangelho de João*, tocou Jesus com suas próprias mãos, vivenciando concreta e simultaneamente os aspectos divino e humano do Cristo.

Para conhecer a fundo os Cristãos de São Tomé, portanto, é fundamental que se conheça as referências ao apóstolo Tomé, sejam essas originárias da tradição, das poucas informações neotestamentárias, dos indícios históricos, das anotações apócrifas (por muito tempo rejeitadas ou relegadas a segundo plano) ou da "literatura tomesina"⁸ decorrente. Todas essas fontes apresentam uma imagem de São Tomé que se tornou crucial na vida dos cristãos tomesinos, tanto no plano teológico quanto nos planos histórico e social. Pode-se dizer que a perspectiva de Tomé sobre o Cristo aparentemente se coadunava com o ponto de vista oriental que foi levado à Índia ou, sob outro ângulo, encontrou na Índia um contexto religioso propício à sua completa aceitação.

De acordo com uma vertente da tradição tomesina, São Tomé chegou ao subcontinente indiano no alvorecer do cristianismo. Existe mais de uma versão sobre seu estabelecimento em território indiano (NINAN, 2014, p. 339), o que leva a pensar em um caráter lendário dessas viagens. Em todo caso, a chegada de São Tomé tão cedo naquelas paragens não deve ser considerada absurda diante da profusão dos escritos tomesinos, no cristianismo nascente, que noticiaram a relação de Tomé com a Índia. Pelos séculos que se seguiram, a tradição oriental cristã, impregnada com o "aroma" de Tomé, ajudou a relacionar a aura tomesina ao território indiano sob muitas formas.

Independentemente da alegada presença física de São Tomé na Mesopotâmia, na Pérsia e na Índia (e também na China), a influência tomesina está presente em diversas obras literárias que pretensamente contam trechos de sua vida, quase sempre com o intuito de

⁷ O presente estudo sobre os Cristãos de São Tomé, portanto, tem como foco principal esses grupos keralitas.

⁸ Os termos "escritos tomesinos" e "literatura tomesina" empregados nesta Dissertação se referem a todo material escrito atribuído a, ou que mencione São Tomé, direta ou indiretamente.

sublinhar aspectos profundos de sua personalidade. Essas obras, em conjunto com outras nas quais emerge a figura de Tomé, reverberaram com força a Leste do Mediterrâneo. Direta ou indiretamente, os ensinamentos supostamente vindos (ou retirados da vida) de São Tomé moldaram um cristianismo diferenciado no Oriente Médio e no subcontinente indiano, o qual está sintetizado no exemplo concreto e real dos Cristãos de São Tomé na Índia.

A igreja que foi inicialmente estruturada em terras indianas possuía ligações com a cristologia de Nestório e com a igreja siríaca. Devido a fatores históricos que serão abordados mais adiante, os cristãos nestorianos tiveram abrigo na cidade tomesina de Edessa⁹ (atual *Şanlıurfa*, na Turquia), capital do estado (ou reino) de Osroene¹⁰. Edessa se localizava, em uma posição relativa, numa região a Norte/Nordeste da Síria, no Oriente em relação a Antioquia: daí ter sido associada a uma tradição siríaca-oriental, enquanto que os antioquenos são mencionados como pertencentes a uma tradição siríaca-ocidental.

Os cristãos nestorianos expandiram sua atuação para o Leste, por toda a Mesopotâmia e para além do Rio Tigre, até formarem o que ficou sendo conhecida como a Igreja Persa, cujos prelados também influenciaram os Cristãos de São Tomé. Até a chegada dos europeus e da Igreja Católica Romana no continente indiano, no final do séc. XV, prevalecia a influência da igreja nestoriana no sudoeste da Índia. No séc. XVI, o catolicismo português exerceu seu poder até a chegada dos holandeses. Nos sécs. XVIII e XIX, o protestantismo proveniente do domínio britânico e outros fatores provocaram divisões marcantes nas estruturas eclesiásticas de Kerala.

Embora os cristãos tomesinos da Índia tenham se conjugado a diversas denominações religiosas ao longo do tempo, sua origem essencial remonta, mesmo que por vias indiretas, às primeiras visões cristológicas que permearam os debates acerca da natureza do Cristo.

Poucos sabem que São Tomé esteve no centro de uma questão primordial para a crença cristã nos primeiros séculos, pois teria proferido a frase “Meu Senhor e meu Deus!” após tocar as chagas do Cristo. Essa passagem foi usada como argumento nas discussões sobre se Jesus (i) possuiria uma natureza humana, (ii) seria unicamente um Deus encarnado ou (iii) seria homem e Deus ao mesmo tempo. Mais ainda, a literatura que surgiu em torno desse apóstolo influenciou pelo menos duas correntes filosófico-religiosas diretamente, o valentinismo e o maniqueísmo (LAYTON, 2002), e serviu de bastião para uma das maiores contendidas da igreja nascente: a heresia de Nestório (386-451 d.C.).

⁹ Edessa ser chamada de "cidade tomesina" é uma iniciativa própria. Ortona, na Itália, também pode ser chamada livremente de "cidade tomesina" por abrigar atualmente os restos mortais de São Tomé.

¹⁰ Também escrita como Osroene (ou Osroena), encontrava-se na fronteira do Império Romano com o Império Parta (ou Arsácida), este último hegemônico na região até o ano de 224 d.C.

Por certo, as informações sobre a vida e a obra de São Tomé são relativamente escassas e repletas de incertezas. A começar pelo seu nome, que em algumas interpretações colocam seu significado vindo de um epíteto originalmente em hebraico (ou aramaico/siríaco) que se aproxima do significado de “duplo” ou “gêmeo”. (LAYTON, 2002, p. 427). A pergunta imediata que se faz diante dessa hipótese, portanto, é: (irmão) gêmeo de quem?

O primeiro lugar de busca para conhecer a origem de São Tomé é, naturalmente, a Bíblia. O peso das referências neotestamentárias por si só coloca essa fonte em um patamar de grande destaque no que tange à origem do cristianismo e de seus personagens.

Nada, nenhum feito, nenhuma referência de parentesco (“filho de”, ou “irmão de”), nenhum evento, nenhuma frase de Tomé foi registrada pelos autores dos três (primeiros) evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas). Apenas no *Evangelho de João* encontra-se algo sobre esse apóstolo, além da *Epístola de São Judas*, contida no Novo Testamento, sobre a qual recai a suspeita, embora remota, de ter sido escrita não por “Judas Tadeu”, como é predominantemente aceito na cultura ocidental, mas por “Judas Tomé”. Nessa epístola há a referência inicial de quem a escreveu: “Judas [Tomé], servo de Jesus Cristo, irmão de Tiago” (Jd 1,1 *in Bíblia Sagrada*). Tomé (ou “Judas Tomé”), nesta concepção alternativa, seria irmão de Tiago (O Justo) e, conseqüentemente, irmão (ou primo) de Jesus.

Talvez seja estranho pensar que “Judas Tomé”, sendo ele hipoteticamente São Tomé e suposto autor da *Epístola de São Judas*, se referiria a si mesmo como irmão de Tiago, e não como irmão de Jesus de maneira direta. Mas esse não é um motivo para descartar completamente São Tomé como autor da carta que se encontra no Novo Testamento. A resposta a esse enigma, todavia, é inconclusiva, tanto que comentadores em nota de rodapé na *Bíblia Sagrada* apontam algumas incertezas, levantando inclusive dúvidas sobre a participação do próprio Tiago no grupo de seguidores próximos a Jesus.

Assim como a respeito de Tiago, existe também a respeito de Judas, por motivos diferentes, porém, a questão de saber se ele era também apóstolo, um dos doze, identificado com “Judas, filho de Tiago” de Lc 6,16; At 1,13. Sobre esse ponto também os modernos exegetas católicos não se acham de acordo (*in Bíblia Sagrada*, 1982, p. 1323).

O que a citação acima ressalta é a confusão gerada pela diferença nas listagens dos apóstolos de acordo com o que Lucas escreveu. Essa confusão fica clara ao serem comparados o décimo quarto versículo do sexto capítulo do *Evangelho de Lucas* com o décimo terceiro versículo do capítulo primeiro de *Atos dos Apóstolos*, ambos os livros de autoria de São Lucas

(ver Tabela 1). É possível, sem prejuízo, ampliar o espectro da comparação, igualmente ao que apresentaram Mateus e Marcos, a fim de que o panorama comparativo seja mais amplo.

Comparando os evangelhos sinóticos (*in* DATLER 2003, p. 44) com o livro dos *Atos dos Apóstolos* (*in* *Bíblia de Jerusalém*, 2008, p. 1901), obtém-se o quadro da Tabela 1, onde estão sublinhados os nomes de Tomé, Bartolomeu e Mateus e, em negrito, os nomes de Tadeu (também referido como “Judas Tadeu”) e Judas (que seria irmão de Tiago assim como irmão de Jesus, José e Simão, conforme Mt 13,55¹¹). O outro Tiago, nessa concepção, seria o filho de Alfeu, também chamado de “Tiago Menor”.

Tabela 1. Comparação entre versículos dos sinóticos¹²

Mateus 10,3-4	Marcos 3,18-19	Lucas 6,14-15	Atos 1,13
³ Filipe e <u>Bartolomeu</u> ; <u>Tomé e Mateus</u> , o publicano; Tiago, o filho de Alfeu, e Tadeu ; ⁴ Simão, o Zelota, e Judas iscariotes, aquele que o traiu.	¹⁸ depois André, Filipe, <u>Bartolomeu, Mateus, Tomé</u> , Tiago, o filho de Alfeu, Tadeu , Simão, o zelota, ¹⁹ e Judas Iscariot, aquele que o traiu.	...Filipe, <u>Bartolomeu</u> , ¹⁵ <u>Mateus, Tomé</u> , Tiago, filho de Alfeu, Simão, chamado Zelota, ¹⁶ Judas, filho de Tiago , e Judas Iscariot, que se tornou um traidor.	... <u>Tomé, Bartolomeu e Mateus</u> ; Tiago, filho de Alfeu, e Simão, o Zelota; e Judas, irmão de Tiago .
Fonte: DATLER 2003, p. 44	Fonte: DATLER 2003, p. 44	Fonte: DATLER 2003, p. 44	Fonte: <i>Bíblia de Jerusalém</i> , 2008, p. 1901

Fontes: *in loco*.

A diferença mais chamativa à primeira vista é que no *Evangelho de Lucas* não aparece o nome do apóstolo Tadeu, mas em seu lugar está uma referência a um certo “Judas, filho de Tiago”. Daí emerge a dedução de que o apóstolo mencionado tanto em Mateus (e Marcos) quanto em Lucas se trata de alguém a quem denominavam de “Judas Tadeu”. Outra diferença também aparece quando se considera que tanto o *Evangelho de Lucas* quanto o livro de *Atos dos Apóstolos* foram escritos pela mesma pessoa, o próprio Lucas, e ainda assim o Judas que se presume ser “Judas Tomé” é tratado como filho de Tiago, no *Evangelho de Lucas*, e irmão desse, em *Atos dos Apóstolos*.

Essa inconsistência nas referências familiares pode ser explicada a partir de diferenças nas traduções e devido a interpretações divergentes, como pode ser percebido na Tabela 2,

¹¹ Doravante, a não ser que seja explicitamente apresentada a fonte, como nesse caso, os capítulos e versículos que acompanham as siglas ou abreviaturas dos autores de livros da Bíblia se referem ao texto da *Bíblia Sagrada*.

¹² Grifagens e sublinhamentos nossos.

utilizando-se como base a *Bíblia Sagrada*, de um lado, e *O Novo Testamento*, de outro, respectivamente: a primeira coluna, abaixo, é a lista constante do *Evangelho de Lucas*, e a segunda a listagem contida em *Atos dos Apóstolos*.

Tabela 2. Comparação entre versículos lucanos¹³

Lucas 6,15-16	Atos 1
...Filipe, Bartolomeu, ¹⁵ <u>Mateus, Tomé</u> , Tiago, filho de Alfeu, Simão, chamado o Zelador, ¹⁶ Judas (irmão) de Tiago , e Judas Iscariotes, que foi o traidor.	..., <u>Tomé, Bartolomeu, Mateus</u> , Tiago [filho de] Alfeu, Simão, o Zelote, e Judas [filho de] Tiago .
Fonte: <i>Bíblia Sagrada</i> (1982, p. 1128)	Fonte: <i>O Novo Testamento</i> (2013, p.476).

Fontes: *in loco*.

O problema da filiação reside no fato de que no texto neotestamentário, às vezes, é difícil saber se tal apóstolo era irmão ou filho, pois há, nos textos originais, tão somente a referência de origem pessoal próxima, algo como “Tiago (de) Alfeu” ou “Judas (de) Tiago”. Na coluna da direita, acima, os colchetes estão no texto original de *O Novo Testamento* (2013), versão traduzida por Haroldo Dutra Dias, justamente para explicitar esse entendimento relativo (familiar ou proximal). Por isso foi colocada uma nota explicativa no rodapé de outra versão do mesmo texto bíblico, a *Bíblia de Jerusalém*, para clarificar a indicação de parentesco.

Acrescentamos “filho” (de Alfeu, de Tiago). – O apóstolo Judas é distinto de Judas, irmão de Jesus (cf. Mt 13,55; Mc 6,3) e irmão de Tiago (Judas 1). Não se deve também, parece, identificar o apóstolo Tiago, filho de Alfeu, com Tiago, irmão do Senhor (At 12,17; 15,13 etc.) (*in Bíblia de Jerusalém*, 2008, p. 1901)

À parte dessa discussão, Tomé aparece nas listagens dos apóstolos curiosamente muito próximo de Mateus, e não se confunde com os outros, em termos de semelhança de denominação. O fato de seu nome vir ao lado de Mateus nos sinóticos e muito perto do mesmo em *Atos dos Apóstolos*, poderia indicar que Tomé fosse irmão (talvez irmão gêmeo) desse evangelista (Mateus), da mesma forma que a proximidade nominal no rol de apóstolos

¹³ Grifagens, negritos e sublinhamentos nossos.

(reforçada por algumas lendas) fez surgirem conjecturas sobre Tomé ser gêmeo de Tiago (NINAN, 2014, p.2).

Se a proximidade de convivência entre os apóstolos for utilizada como parâmetro determinante de cossanguinidade, a hipótese de Tomé ter sido gêmeo de Filipe também precisa ser considerada (apesar de pouco provável) em razão de dois fatores principais: (i) ambos os apóstolos terem se pronunciado em sequência durante a Santa Ceia, segundo o *Evangelho de João* (Jo 14,5 e posteriores), e (ii) ambos são associados à autoria de textos que possuem conotações gnósticas importantes.

Em 1945, foi descoberta no Egito a denominada Biblioteca de Nag Hamadi, contendo versões completas de textos, antes conhecidos, apenas por menções indiretas ou por breves citações em obras críticas aos seus conteúdos. É o caso dos chamados *Evangelho de Filipe*, *Evangelho de Tomé* e *Livro de Tomé* (ou *Livro de Tomé Atleta*¹⁴). Tais "evangelhos" não são, precisamente, evangelhos no sentido de serem noticiadores de uma "boa notícia" destinada às comunidades cristãs, mas textos passados pessoalmente no sentido técnico de serem destinados a uma relação particular, de diálogo. Devido a literatura acadêmica ter aceitado essa denominação, tais obras são chamadas atualmente de evangelhos, sem maiores problemas. O importante a ser considerado é que esses três livros aparecem em um mesmo códex, juntos, no chamado Códex II, onde é possível inferir que compartilhavam entre si determinadas características, a ponto de serem colocados em um mesmo conjunto de manuscritos.

Em vista do *Evangelho de João* ter sido escrito, conforme algumas teorias, para refutar a literatura gnóstica da época (PAGELS, 2004), talvez seja necessário prestar mais atenção ao destaque nem sempre positivo, que Filipe e Tomé recebem no evangelho joanino. Esse último seria uma reação tanto ao *Evangelho de Filipe* quanto ao *Evangelho de Tomé*¹⁵. Ambos são compostos por "ditos" de Jesus e se complementam em certos sentidos, e todos os três podem ser lidos sob uma ótica gnóstica.

Talvez haja uma relação verdadeira de proximidade envolvendo outros apóstolos, em relação direta com os cristãos indianos, por detrás das listagens neotestamentárias (ver Tabelas 1 e 2). Apenas em Mt 10,3 o nome de Tomé é listado entre Bartolomeu e Mateus, e em todas as listas os nomes de Tomé, Bartolomeu e Mateus aparecem juntos. Na maioria das

¹⁴ Em outra tradução, menos coerente com a história do cristianismo primitivo (período enquadrado do início da Era Cristã até a realização do Concílio de Niceia, em 325 d.C.), é intitulado *Livro de Tomé, o Adversário*.

¹⁵ Os acadêmicos consideram que o *Evangelho de Filipe* não foi escrito pelo apóstolo Filipe, porém essa teoria de que o *Evangelho de João* veio refutar esses dois textos, simultaneamente, não foi pesquisada a fundo por escapar do escopo desta Dissertação, podendo ser uma perspectiva inédita nesse campo de estudos.

vezes se encontra Bartolomeu e Mateus, nessa ordem. Isso é algo sintomático em relação à tradição desses apóstolos em certas regiões do Oriente. Eusébio de Cesareia (2002, p. 169,170), por exemplo, menciona uma passagem indicando que Bartolomeu utilizou o *Evangelho de Mateus* na Índia.

Voltando à enigmática questão acerca dos nomes referentes ao apóstolo Tomé, considera-se, em outra linha de raciocínio, que Lucas, tanto em seu evangelho quanto em *Atos dos Apóstolos* (ver Tabelas 1 e 2, em negrito), ao omitir o nome "Tadeu" e inserir "Judas, filho de Tiago" (ou Judas, irmão de Tiago) em seu lugar teria o propósito de diferenciar "Judas Tadeu" de "Judas Tomé" e de "Judas Iscariotes". Isso porque escritos siríacos, principalmente os elaborados em Edessa, estariam fazendo menção a Tomé sob essa forma: "Judas Tomé".

A tendência dominante nos últimos anos, que tenta dar uma solução à questão sobre a origem, a obra e a pessoa de São Tomé é a hipótese proposta por Bentley Layton, cuja premissa seria a seguinte: se o primeiro nome do "gêmeo" (Tomé) é Judas, é possível que o autor da *Epístola de São Judas*, que refere a si mesmo como "Judas, servo de Jesus Cristo e irmão de Tiago", seja também irmão de Jesus. Assim, Judas (Tomé), Tiago e Jesus seriam irmãos, sendo que Tomé seria, além disso, irmão gêmeo (biológico) do Cristo. Conforme Layton defende:

Segundo a tradição antiga, a Tomé se deve creditar a conversão do norte da Mesopotâmia e da Índia ao cristianismo e a insigne honra de ser o "duplo" de Jesus, isto é, seu irmão gêmeo. Ele é o mesmo apóstolo a quem se atribui a Epístola de Judas, no Novo Testamento (lá ele é chamado de "irmão de Jesus" – visto que Tiago era irmão de Jesus e ele, o irmão do irmão de Jesus). (LAYTON, 2002, p. 427)

Layton, em uma outra passagem, explica que "Dídimo" e "Tomé" são palavras que possuem o mesmo significado de "duplo", seja em grego (*didymos*) ou em aramaico ou siríaco (*ta'ma*), apesar de aparecerem como se fossem dois nomes próprios. Ele acrescenta que, no contexto da tradição, Tomé é explicitamente chamado "irmão" e "duplo" de Jesus no *Evangelho de Tomé*¹⁶ conforme os ditos 138,7s e 138,9s (in LAYTON, 2002, p. 427), no sentido em que duplo é entendido estritamente como sinônimo de gêmeo.

¹⁶ Layton (2002), à página XXXIII, explica como devem ser citados trechos das traduções que estão em seu livro, tais como pelo número da sentença do *Evangelho de Tomé*, e pela numeração da página e da linha no *Evangelho de Filipe*.

Com efeito, no texto integral encontrado em Nag Hamadi, escrito em idioma copta, lê-se nessa versão egípcia do *Evangelho de Tomé* a referência a "Dídimo Judas Tomé". Na versão em língua grega, contudo, de um fragmento em papiro encontrado na cidade egípcia de Oxirrinco, denominado de P. Oxy. 654¹⁷, está registrado apenas "Judas, que é chamado Tomé" (LAYTON, 2002, p. 450). Em copta, portanto, há duas palavras que se referem a gêmeo: "Dídimo" e "Tomé", fato esse que não acontece no que aparenta ser o texto "mais original", em grego.

É indicativo que no Novo Testamento esteja aparentemente subentendido que um termo era apelido, "Dídimo", e outro o nome verdadeiro do apóstolo Tomé, Judas. Apenas uma única vez na Bíblia, somente no *Evangelho de João*, aparecem as essas duas referências lado a lado: "Porém Tomé, um dos Doze, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus" (Jo 20,24, *in Bíblia Sagrada*, p. 1180). Entrementes, sendo Tomé (*Ta'Ma*¹⁸, em aramaico) sinônimo de *Didymos* em grego, a intenção de João, o evangelista, pode ter sido a de informar que o nome desse apóstolo era dito tanto de uma forma quanto de outra, a depender da cultura do falante. Reforça essa hipótese o fato de "Tomé"¹⁹ significar "cortado fora", no sentido de que "de um se fez dois"²⁰, ou seja, sinônimo de "gêmeo".

A semelhança física devido ao parentesco familiar não é a única associação que se faz a Tomé ser irmão "de sangue" de Jesus ou de Tiago. A interpretação da palavra "duplo" pode assumir uma conotação espiritual. Essa duplicidade seria, portanto, uma qualidade compartilhada igualmente entre duas pessoas. Nessa acepção, a duplicidade estaria em uma dimensão espiritual, a qual é importante para a compreensão desse apóstolo na Índia. Seria, por extensão, uma similitude de pensamentos e ações.

Dentre os escritos tomesinos, as obras vinculadas diretamente a São Tomé, que tratam de sua vida, de sua sabedoria ou cuja autoria se suspeita ser dele próprio, juntamente com os escassos versículos joaninos, são referências privilegiadas para o conhecimento de sua personalidade. Através delas se torna mais claro quem foi, o que teria feito esse apóstolo depois de ter deixado Jerusalém e qual foi a interpretação acerca de sua relação com o Cristo, surgindo com força o aspecto espiritual dessa relação em algumas obras.

Layton (2002) enquadra os escritos atribuídos ou vinculados a São Tomé no que ele denomina de "Escola de Tomé", e ainda destaca como sendo um ponto em comum desses

¹⁷ Três fragmentos do *Evangelho de Tomé* foram descobertos em Oxirrinco pelos papirologistas Bernard Grenfell e Arthur Hunt, entre 1897 e 1904, todos em grego (KRAUS; NICKLAS, 2010, p. 29,30).

¹⁸ Ou *Te'oma'*, igualmente escrito *Teoma*, de acordo com uma outra leitura, também em aramaico.

¹⁹ Em grego, *Τομή*.

²⁰ Flávio Josefo, historiador judeu-romano contemporâneo de Jesus, utiliza essa palavra no contexto de estruturas iguais e paralelas em uma construção, em seu livro *A Guerra dos Judeus*.

textos a aproximação com o gnosticismo, a forma de pensamento que tratava a relação entre o indivíduo e a transcendência a partir do autoconhecimento de seu “duplo interior” composto pela luz divina, a qual, em última instância, seria o “Jesus vivo” dentro de si.

Nos escritos de Tomé (ou, melhor dizendo, de sua “Escola”, como alega Layton, 2002), é no próprio homem que viceja o “reino da luz”, um reino atual e já existente, no âmago de cada um. Não seria por acaso, então, que algumas igrejas dos Cristãos de São Tomé utilizam um emblema no qual está desenhada uma lâmpada indiana. São Tomé seria o símbolo da presença do “duplo” de Cristo na humanidade.

Os livros da "Escola de Tomé" que possuem conotação gnóstica, segundo o mesmo Layton, são *Os Atos de Tomé*, *O Hino da Pérola* (um texto incorporado a *Os Atos de Tomé*), *O Evangelho Segundo Tomé* e o *Livro de Tomé*²¹. Todos são considerados apócrifos pela igreja romana²² independentemente de estarem assinalados, textualmente, como apócrifos nos manuscritos originais. O termo "Escola" é utilizado por Layton para designar uma corrente de pensamento que serviu de fundamento para outras escolas gnósticas. Efetivamente, não houve uma escola propriamente dita fundada por São Tomé, mas uma influência de seu "evangelho" na filosofia de outros autores gnósticos.

Na obra *Os Atos de Tomé*, originalmente escrita em siríaco, a narrativa gira em torno de eventos que aconteceram com o próprio apóstolo. A história, provavelmente escrita no séc. III, conta como São Tomé foi escolhido para ir à Índia e narra várias de suas aventuras em terras indianas (*in* ELLIOTT, 1993, p. 439).

²¹ Layton denomina assim os livros traduzidos por ele e mencionados aqui: "O Evangelho Segundo Filipe", "O Evangelho Segundo Tomé" e "O Livro de Tomé Lutador Escrevendo Para o Perfeito". Entretanto, como aquele próprio autor apresenta outros nomes aceitos para essas mesmas obras, foi adotada aqui uma nomenclatura mais simples.

²² Do grego *apokryphos*, que quer dizer, em uma tradução livre, “vindo de (uma conjuntura tão recôndita quanto) uma cripta”, ou seja, sem haver condições de uma comprovação clara de sua origem, de sua elaboração e, conseqüentemente, de sua autoria. Como corolário do significado cotidiano de cripta, na concepção da Antiguidade, pode ser entendido como sendo apócrifo (por associação) algo ensinado em uma situação circunscrita a poucos presentes, ou a poucos participantes, no sentido de ter sido tal conhecimento repassado não em público, mas pessoalmente e em um ambiente restrito, de aura familiar, visto que as criptas eram frequentadas pelos familiares dos mortos com grande frequência, em algumas culturas. Paulo de Tarso (São Paulo), aos Colossenses, se refere ao "homem perfeito em Jesus Cristo", à "riqueza da ingeligência" e aos "tesouros apócrifos" da sabedoria e do conhecimento do mistério de Deus e de Cristo. Se apócrifo for assim entendido, nada há de tão apócrifo quanto os Evangelhos de Filipe e de Tomé, supostamente mais próximos a Jesus tanto quanto seus parentes. O Monte das Oliveiras, por sinal, é uma imensa cripta, com cerca de 150.000 (cento e cinquenta mil) sepulturas. Foi o lugar em que os discípulos de Jesus o procuraram em particular, conforme Mateus 24,3. Objetivamente, *kryphos* significa nuvem, de onde o significado de apócrifo se referir a algo nebuloso, escondido. Não obstante, *apokryphos* aparece como sinônimo de *ἀποκρύπτω* em diversos dicionários significando "não público", de onde se origina o termo "encriptado", condizente com o formato de ditos pouco esclarecidos encontrados nos apócrifos de Tomé e Filipe, por exemplo. A diferença entre um e outro significados é que apócrifo, em uma cultura helenística, se relacionava, em algumas acepções e derivações, mais à palavra falada e íntima do que a algo compartilhável (ou feito para ser compartilhado, como os evangelhos).

O *Hino da Pérola* foi elaborado aparentemente de forma separada e depois inserido no texto maior de *Atos de Tomé*. A canção é também chamada de “Hino da alma” ou “Hino de Judas Tomé apóstolo no país dos indianos”²³ (in LAYTON, 2002, p. 433). Está repleta de alegorias e se utiliza de uma estratégia filosófica que remete ao sono e a um despertar posterior em uma condição de maior sabedoria. Relata, em tom onírico, a viagem de um jovem príncipe em uma jornada que se inicia no Oriente com destino ao Egito, onde está escondida uma pérola que precisa ser resgatada por esse jovem e levada de volta ao país de origem, para que os pais desse príncipe possam lhe entregar o reino.

O *Evangelho de Tomé* é bem diferenciado em relação aos evangelhos sinóticos por ser estruturado em 114 anotações pontuais chamadas de "sentenças", ditos ou *logion* (plural de *logia*, em grego²⁴). Em geral, cada sentença trata de um assunto, e suas frases raramente estão contextualizadas ou relacionadas a outras passagens. Episódios marcantes dos evangelhos canônicos, como a crucificação e a ressurreição de Jesus e o famoso encontro entre São Tomé e Cristo ressuscitado não estão presentes. A primeira frase de seu texto indica que “Estes são os ditos obscuros que Jesus vivente pronunciou e que Dídimos Judas Tomé escreveu” (in LAYTON, 2002, p. 450).

O *Livro de Tomé*, cujo título também é traduzido como “*O Livro de Tomé Adversário*” ou “*O Livro de Tomé Atleta*”, é academicamente encontrado sob a titulação mais extensa de “*O Livro de Tomé Lutador (ou Competidor) Escrevendo para o Perfeito*”. O título “Tomé, o Contendor” também é possível e, talvez, mais adequado pelo tom menos bélico em relação a “adversário”. A luta, nesse caso, é contra a “carne”, ou seja, contra o ser humano carnal, contra os descaminhos, contra as amarguras da vida e contra os adversários terrenos²⁵. Começa de maneira semelhante ao *Evangelho de Tomé*: “Os ditos obscuros que o Salvador disse para Judas Tomé e que eu, Mataías, também registrei por escrito” (in LAYTON, 2002, p. 476). Segundo Layton (id. p. 473.), “não está claro se ‘Mataías’ aqui significa o apóstolo Mateus ou se é outro personagem”, o qual teria registrado que Jesus reconhecia Tomé como seu “duplo” e “verdadeiro companheiro” a ponto de ser chamado de seu irmão (id., p. 476).

Independentemente da real autoria do *Livro de Tomé*, importa reconhecer que as referências a São Tomé e a Mataías (que poderia ser tanto “Matias”, “Mateus” ou “Matatias”, pois são variações de um mesmo nome) foram colocadas ali intencionalmente, por algum

²³ Os diversos títulos dados ao Hino são recentes e não estavam contidos nos manuscritos originais, principalmente por ser mesclado ao conteúdo de uma obra, e não uma canção divulgada separadamente.

²⁴ O autor desta Dissertação prefere o termo “anotação”, porém o termo “logia” é mais usado na literatura.

²⁵ Clemente, em sua *Primeira Epístola, aos Coríntios*, chama de atletas aqueles que lutaram contra o ciúme, tais como Abel e Davi, assim como Pedro e Paulo lutaram contra seus adversários. Essa epístola é considerada tão antiga quanto o *Evangelho de Tomé*.

motivo. Pode ser uma "assinatura" verdadeira para atestar um fato verídico, uma pseudoepígrafe para dar uma pretensa veracidade ao texto ou uma inserção intencional para corroborar uma tradição de estreita convivência posterior entre Tomé e Mateus.

Tomé ainda aparece como figura central em um texto denominado *Apocalipse de Tomé*, o qual foi remontado, a partir de fragmentos datados do séc. VIII, mas cuja notícia de sua existência já havia por volta do séc. IV ou do séc. V, no Decreto Gelasiano²⁶ (ELLIOTT, p. 645). Coincidência apocalíptica ou não, foi no séc. V que o Império Romano do Ocidente se desintegrou, com a invasão de Roma e a deposição do imperador em 476 d.C.

Retomando a análise sobre a suposta conduta pessoal de São Tomé, grande parte dessas fontes textuais acima descritas, a maioria relativas à denominada “Escola de Tomé”, nos dão testemunho de uma tradição que aponta, com fortes indícios históricos, para um trabalho missionário de Tomé que envolveu a cristianização de grande parte do Oriente Médio e de uma boa região da Índia. São, portanto, bases importantes para um estudo que visa compreender o produto de uma tradição tomesina rica não apenas em termos teológicos, mas também em termos simbólicos e de formação de seguidores em uma parcela considerável do planeta.

Além dos textos acima mencionados, muitos deles bem próximos à tradição gnóstica e do ponto central dos escritos tomesinos, teologicamente existem outras fontes, ditas "apócrifas", relacionadas de alguma forma a São Tomé. Elas nos oferecem as possibilidades de origem e atuação desse apóstolo, não obstante suspeitas de uma autoria pseudoatribuída a ele, em alguns casos.

No polêmico *Evangelho da Infância Segundo Tomé*²⁷, (KURUVILLA, 2012, p. 56) são narradas peripécias de Jesus entre seus cinco e doze anos de idade. Seu conteúdo é, para os dias atuais, no mínimo chocante: o menino, quando criança, “fez secar” um rapaz que atrapalhou sua brincadeira, matou outro jovem que simplesmente esbarrou nele, cegou pessoas que o recriminaram pela morte desse jovem (mas depois devolveu-lhes a visão), fez um professor desmaiar e cair maleficiado (posteriormente retirando esse mal), ressuscitou várias pessoas e, talvez no episódio mais famoso, fez passarinhos de barro que voaram para longe depois que ele ordenou.

²⁶ De acordo com Urbano Zilles, "Não há nenhum decreto oficial da Igreja no qual se condenassem categoricamente os apócrifos. O *Decretum Gelasianum*, que durante muito tempo se considerava como documento emanado da autoridade pontifícia, hoje, em geral, é tido por um documento privado. Este documento, que usa o nome do Papa Gelásio (+486), contém uma relação dos livros da Bíblia e uma relação dos escritos apócrifos" (ZILLES, 2004, p. 16), pretensamente resultado de um processo verbal impetrado pelo Papa Dâmaso, durante um sínodo, cerca de cem anos antes. O termo "apócrifo", portanto, se apresenta mais como uma classificação do que como uma condenação.

²⁷ Também chamado de *A Infância de Cristo Segundo Tomé* ou *Evangelho de Pseudo-Tomé*.

Estima-se que o *Evangelho da Infância Segundo Tomé* tenha origem no segundo século, porém seus manuscritos mais antigos datam do séc. V. Sua versão mais popular inicia com uma introdução: “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, na qual nasceu” (in ZILLES, 2004, p. 115).

Indícios levam a crer que muito provavelmente “Tomé Israelita” não se trata do apóstolo que teria tocado as feridas do Cristo após a ressurreição. Por isso o autor também é chamado de “Pseudo-Tomé” ou “Tomé Filósofo”, como alerta Stephen Gero (1971):

Parece que a atribuição do pseudônimo de Tomé é subsequente, e provavelmente se originou na versão medieval grega [...]. Assim, vemos que em seu ciclo de narrativas mais antigo, em seus primeiros estágios escritos, nem foi chamado de "evangelho", nem era atribuído a Tomé²⁸. (GERO, 1971, p. 59)

Contudo o mesmo autor citado acima ressalva que no “Evangelho da Infância”, como é simplificarmente denominado, existem nexos com outras obras do universo tomesino. Ele aponta para diversos elementos em comum com outras obras da “Escola de Tomé”, principalmente correlacionando episódios semelhantes aos encontrados no *Evangelho de Tomé* e no *Hino da Pérola*, assim como identificando paralelos com o *Livro de Tomé* (por exemplo, na questão de almejar a perfeição) e com a obra *Salmos de Tomé* (no tocante à brincadeira infantil).

Como foi apontado anteriormente, a tradição do TE²⁹ parece ter sido associada ao nome de Tomé, embora as evidências no manuscrito não sejam totalmente unânimes sobre este ponto. Mas há certas características, principalmente na parte dos ditos, que parecem indicar uma possível conexão com o restante da literatura de Tomé e que merecem alguns comentários adicionais³⁰. (GERO, 1971, p. 76-77)

Os “ditos” a que Stephen Gero se refere são sentenças encontradas na literatura tomesina que se assemelham a algumas passagens presentes nas obras citadas aqui anteriormente, contendo mensagens semelhantes e palavras muitas vezes coincidentes.

²⁸ *It seem that the pseudonymous ascription to Thomas is secondary, and probably originated in the medieval Greek version (...). Thus, we see that the earliest narrative cycle, in its first written stages, was neither called a "gospel" nor was it attributed to Thomas.*

²⁹ Aqui o autor da citação se refere ao Evangelho da Infância de Jesus.

³⁰ *As was pointed out before, the TE tradition seems to have become associated with the name of Thomas, though the manuscript witness is not at all unanimous on this point. But there are certain features, especially of the sayings material, which appear to indicate possible connection with the rest of the Thomas-literature, and which deserve some further comment.*

Além da hipótese do nome “Tomé” ter sido atribuído a um texto sobre Jesus infante para lhe dar maior credibilidade, imputando sua autoria a um apóstolo direto de Jesus, outra hipótese pode ser levantada: a possibilidade da alcunha “Tomé” ter sido um apelido frequente no período evangélico, ou até antes. Apesar de ser cogitado que o homem (autor) “Tomé Israelita” tenha sido, de fato, irmão gêmeo de alguém, cujo nome “Tomé” remete através da sua etimologia, pode ser que essa fosse uma denominação usual de “gêmeo” no contexto de ser “um igual” em sentido profissional.

Em se admitindo o “Tomé Israelita” como o próprio São Tomé, o sentido de “Tomé Gêmeo” pode ter sido utilizado, nessa cogitação alternativa, devido ao apóstolo Tomé fazer parte do mesmo círculo profissional de Jesus. Para dar prosseguimento a essa linha de raciocínio, entretanto, é preciso discorrer paralelamente sobre a origem do termo “carpinteiro” no universo mediterrânico da Antiguidade.

No grego antigo, pré-homérico, “técnica” se refere ao conhecimento do “construtor”, cuja raiz indo-europeia *tek* significa entrelaçar o madeiramento de uma casa, durante sua construção. Nos poemas homéricos esse sentido se amplia, abarcando também a tecelagem e provavelmente a decoração artística de metais, posteriormente também se referindo à prática médica e ao conhecimento musical. No séc. V a.C., o dramaturgo Ésquilo apresenta o titã Prometeu roubando a técnica das divindades e entregando-a aos homens, cujo objeto representativo da transformação é o fogo dos deuses. Trata-se de uma linguagem claramente figurada, já que Ésquilo apresenta a técnica como inteligência racional, representada por excelência através da escrita e pela aplicação da aritmética. A partir daí, a aplicação de regras racionais torna-se inerente à aplicação das técnicas. Nos séculos seguintes haverá, como decorrência, um debate filosófico sobre a técnica (o conhecimento oriundo da iluminação do fogo dos deuses) ser capaz (ou não) de desenvolver moralmente o homem e fazê-lo alcançar a felicidade (SANTOS, 2007, p. 48-56).

Lembrando que Jesus chamou a si próprio de mestre, foi chamado de mestre e a palavra “mestre” também se aplicava aos conhecedores profundos da lei - como pode ser visto no Capítulo 26 do *Evangelho de Mateus* - há a afirmação em Jo 1,38 (repetido em Jo 20,16) de que “mestre” e “rabi” eram sinônimos. Ser mestre era exercer a atividade de mestre, e não um título honorífico. O conceito de “mestre” atualmente, inclusive, se aproxima bastante do sentido original, como pode ser visto em alguns usos tais como mestre-escola (mestre das primeiras letras, equivalente a professor de alfabetização), mestre e contramestre (na navegação) e mestre de obras (na construção civil). Se o conceito grego não era exclusividade helênica, mas um sentido universal, também era compartilhado na Palestina, na Judeia e em

Nazaré. Sendo assim, Jesus era um mestre que sabia ler, escrever, conhecia as leis pelo contato direto com as escrituras e tinha boas noções de Matemática devido à sua alegada profissão de carpinteiro, ao contrário do que muitos adeptos do “Jesus Histórico” alegam (pois consideram Jesus um hebreu semianalfabeto, embora sábio).

Sobre a profissão de Jesus, há um detalhe que deve ser mencionado: apenas Marcos diz, em seu evangelho, que Jesus era *tekton* (Mc 13,1); Mateus diz que Jesus era “filho de um *tekton*” (Mt 13,55). Lucas, o mais detalhista e explanatório dos evangelistas, silencia sobre a profissão de Jesus, talvez porque *tekton* era um termo genérico e possivelmente confuso demais, principalmente diante da expressão “Mestre da Lei” que designava mais diretamente os rabinos³¹. Ora, pelo que aparenta, Marcos é bem mais específico, e essa especificidade ocorre novamente quando os evangelhos falam de uma determinada construção, em uma passagem sinótica (porém não idêntica). Tanto em Mateus (Mt 24,1-2) quanto em Lucas (Lc 21,5-7), “discípulos” (no plural), falam sobre o Templo de Jerusalém, e Jesus sentencia que “não sobrarão pedras sobre pedras”. Já Marcos relata especificamente que “Quando saía do Templo, disse-lhe um de seus discípulos: Olha, Mestre, que pedras e que construções” (Mc 13,1, *in Bíblia Sagrada*, p. 1112). Justamente esse “um de seus discípulos”, embora nada mais embase essa suposição, pode ter sido Tomé. A fala de Jesus a apenas uma pessoa é corroborada pelo versículo seguinte: “[Tu] Vês estes grandes edifícios? Não ficará pedra sobre pedra, que não seja derrubada” (Mc 13,2, *id. ibid.*). Por esse texto, um discípulo perguntou e Jesus respondeu a ele, diretamente, talvez porque aos outros não interessasse a técnica da construção do Templo de Jerusalém.

Uma possível justificação do argumento de que Jesus e Tomé eram “irmãos de profissão”, ou de ensinamentos práticos, ou de conhecimento de leis específicas (não necessariamente espirituais), pode ser inferida a partir da leitura das “entrelinhas” do décimo terceiro “dito” do *Evangelho de Tomé*:

Jesus disse a seus discípulos: “Comparai-me com alguma coisa e dizei-me a que me assemelho”.

Simão Pedro lhe disse: “Tu se assemelhas a um anjo justo”

Mateus lhe disse: “Tu te assemelhas a um filósofo inteligente”.

Tomé lhe disse: “Mestre, minha boca absolutamente não me permitirá dizer a que te assemelhas”.

Jesus disse: “Não sou teu Mestre, pois bebeste e ficaste embriagado da fonte borbulhante que eu pessoalmente demarquei”. E ele o segurou, afastou-se, e lhe disse três ditos.

³¹ Considera-se que o Evangelho de Lucas foi escrito para um público da Ásia Menor, cuja população falava grego e estava distante dos mestres judaicos.

Ora, quando Tomé voltou para seus companheiros, eles lhe perguntaram: "O que foi que Jesus te disse?"

Tomé lhes disse: "Se eu vos disser um dos ditos que ele me disse, pegareis pedras e me apedrejareis, e fogo sairá das pedras e vos queimará". (*Evangelho Segundo Tomé*, in LAYTON, 2002, p. 353)

A colocação "Se eu disser o que ele me disse, me apedrejareis" se coaduna com o início do mesmo *Evangelho de Tomé*: "Esses são os ditos obscuros que Jesus vivente pronunciou" (id. ib., p. 450). A expressão "ditos obscuros", no entanto, também é traduzível por "palavras secretas". O próprio Layton, em nota de rodapé, diz que "obscuro" também pode ser traduzido do copta por "escondido". Outra tradução igualmente possível (e talvez mais adequada para "obscuro") seria "em oculto", em uma situação particular e direta, tal como Jesus o fez ao falar das pedras do Templo de Jerusalém. Logo, "mensagem dita em oculto" (ou em particular) pode ser uma melhor tradução do que "ditos obscuros". Tal ponderação fica, todavia, como mera observação das possíveis compreensões acerca do *Evangelho de Tomé*. Isso, porém, ao menos levanta a ideia de que São Tomé estava mais preocupado com a prática das palavras do "Mestre" (que rejeita esse título especificamente em relação ao "Dídimo") do que com a mera anotação histórica ou com o registro de uma teologia crística. A resposta de Tomé, no texto em que possivelmente foi autor, aos outros discípulos, de que ele não deveria falar naquele momento, implica que ele reteve a mensagem, tendo simplesmente absorvido e posteriormente anotado algumas palavras de Jesus para uma futura aplicação. Em conjunto com a tradição peregrina atribuída a Tomé, a disposição em disseminar o exemplo mais do que divulgar os atos do nazareno se mostra, pois, uma outra faceta do caráter desse apóstolo.

Pelas anotações tomesinas aqui reproduzidas, na tradução de Bentley Layton, Jesus se considera mestre de Pedro e de Mateus, mas não de Tomé. E o motivo? Esse discípulo em especial embriagou-se da fonte do conhecimento que Jesus demarcou (para erguer sua construção, talvez, à semelhança de um construtor que demarca o terreno antes de erigir seu edifício). Para reforçar o argumento de que Jesus Cristo e São Tomé eram tão próximos a ponto de se entenderem como irmãos, os dois se afastam e conversam em particular, e um conhecimento que somente Tomé poderia compreender sem escândalo lhe é repassado. Aos outros, tais palavras soariam tão agressivas que haveria ruptura da harmonia do grupo, a ponto dos demais discípulos serem capazes de tomar pedras para serem jogadas no "gêmeo". Em nenhum outro "dito" do *Evangelho de Tomé* aparece novamente a palavra "mestre".

Curiosamente, São Tomé aparece no hagiológico católico como o santo padroeiro (ou “patrono”) dos arquitetos e, por extensão, dos engenheiros, assim como é considerado o santo dos construtores em geral, inclusive dos maçons. Nesse caso, portanto, não espiritualmente, mas tecnicamente, Jesus e Tomé se apresentam assemelhados. Embora não haja evidência sólida de que esse apóstolo tenha desempenhado a mesma profissão de seu mestre (e exatamente por isso ter sido chamado de “gêmeo”), é relevante considerar essa possibilidade diante das associações possíveis, inclusive num paralelismo com a prática maçônica de seus membros se considerarem “irmãos” entre si. A profissão foi, desde remotas eras, muito antes dos Cavaleiros Templários e das Corporações de Ofício da Idade Média, um contexto de irmandade.

Por outro lado, é de impressionar a extensa variedade de personagens alcunhados de "Tomé" no início do cristianismo (e posteriormente, claro, devido à grandiosidade que esse nome teve na cristandade), mas há pelo menos um registro de um cidadão ilustre que recebeu apelido idêntico³², que foi praticamente contemporâneo a essa época e cuja fama certamente teria abrangido a Palestina e todo o mundo greco-romano no primeiro século. Esse homem notável era conhecido como Dídimos de Alexandria (65 a.C.- 10 d.C.), também chamado em grego de *Dídymos Calcenteros*, ou o "Duplo com Entranhas de Bronze" devido à sua incansável atividade como linguista e escritor na Biblioteca de Alexandria, a ponto de também ser apelidado de *bibliolátas*, o "esquecedor dos livros", pois não se lembrava mais dos livros que escrevera: "Dídimos, um discípulo de Aristarco que trabalhava na Biblioteca no final do primeiro século a.C., é dito que produzira 4.000 obras, comentários, biografias, histórias literárias e léxicos³³" (MADER, 1976, p. 8).

Dídimos de Alexandria poderia ser gêmeo de seu irmão ou de sua irmã, sem dúvida, mas sua inquietação em produzir e o adjetivo que se tornou seu epíteto lembra bastante a personalidade de São Tomé, o apóstolo sempre disposto a fazer algo de imediato por Jesus. Por esse ângulo, aqueles que eram muito ativos, produtivos e inquietos (inclusive profissionalmente) bem poderiam receber, na Antiguidade, o apelido de "Duplo", "Dídimos" ou "Tomé". Seria um homem que, por sua disposição e por seu vigor em fazer as coisas, valeria por dois, trabalharia por dois ou faria a mesma quantidade de coisas que dois homens costumavam fazer.

³² Outro "Dídimos" do mesmo período e natural da mesma cidade foi Ário Dídimos de Alexandria (27 a.C.–14 d.C.), um filósofo estoico conselheiro do imperador romano Otávio Augusto. Também é chamado de "Areios Didymos" ou de "Arieu".

³³ *Didymus, a pupil of Aristarchus who worked in the Library in the late first century B.C., and is said to have produced 4 000 works, commentaries, biographies, literary histories and lexicons.*

Simbolicamente falando, é impossível deixar passar despercebidas tanto a menção de Jesus ser a “Luz do Mundo” na literatura joanina³⁴ quanto a simbologia de São Tomé como o portador da luz, visto que o símbolo da lâmpada acesa é a referência simbólica a esse apóstolo no cristianismo indiano. Se Tomé e Jesus se assemelhavam como “gêmeos em natureza espiritual”, esse seria mais um motivo para o *Evangelho de João* insistir que Jesus era o Filho de Deus, e que somente pelo Cristo se chega ao Pai. Seria a defesa de um distanciamento entre Tomé e Jesus.

Tratando-se de outro aspecto, relacionado à inspiração que causou a literatura tomesina no Oriente, o texto conhecido no ambiente siríaco-mesopotâmico como *Salmos de Tomé* não faz parte da “Escola de São Tomé”, mas sim da literatura maniqueísta (ou mandeísta, segundo alguns acadêmicos³⁵). Tudo indica que essa obra possui origem na região da Babilônia na época (e no contexto de vida) do cristão dissidente Mani. Esses salmos se conectam à literatura associada, nem sempre de forma legítima, a São Tomé.

A versão mais conhecida dessa obra tem como título *Os Salmos Maniqueístas de Tomé*, e a questão imediata que surge é, obviamente, se esse “Tomé” se trata do próprio apóstolo de Jesus ou de outra pessoa, talvez um aluno de Mani. Ou talvez fosse um poeta que presenciou o nascimento do maniqueísmo, ou apenas uma homenagem do verdadeiro autor a São Tomé, desde o começo uma figura honorável do cristianismo oriental, em uma pseudoepígrafe.

O pesquisador sueco Torgny Säve-Söderbergh (1949), em seu ensaio *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, concorda com C. R. C. Allberry no tocante ao Tomé dos salmos maniqueístas ser um seguidor de Mani, e não o apóstolo propriamente dito:

Como apontado por Allberry [...], o Tomé, a quem os Salmos de Tomé são atribuídos, é certamente um discípulo de Mani de mesmo nome.

[...]

Uma vez que Mani morreu cerca de 276 d.C., e Tomé foi um de seus primeiros discípulos, talvez não haja nem mesmo um século entre a morte de Tomé e a data de nosso MS [manuscrito]. [...] Por isso estou convencido de que a versão original dos Salmos de Tomé foi composta pelo discípulo de Mani e deve, portanto, ser datada do último quartel do séc. III³⁶. (SÄVE-SÖDERBERGH, 1949, p. 156)

³⁴ Conforme a tese de ser o texto joanino uma proposta antitomesina, a qual será esmiuçada mais adiante.

³⁵ Dentre os quais destaca-se Säve-Söderbergh (1949).

³⁶ *As pointed out by Allberry (...), the Thomas to whom Psalms of Thomas are ascribed is certainly Mani's disciple of that name. (...) Since Mani died c. 276 A.D., and Thomas was one of his first disciples, there is perhaps not even a century between the death of Thomas and the date of our MS. (...) Hence I am convinced that the original version of the Psalms of Thomas was composed by Mani's disciple and should consequently be dated to the last quarter of 3rd century.*

Dois outros autores mais recentes, F. Forrester Church e Gedaliahu G. Stroumsa, possuem uma opinião diferente. Para eles, o autor desses salmos maniqueístas é, realmente, São Tomé. Este apóstolo é assumido pelos mesmos autores como o irmão gêmeo de Jesus e autor da epístola do Novo Testamento, "Judas Tomé". Rejeitam, pois, atribuírem a autoria dos *Salmos de Tomé* a qualquer discípulo maniqueísta:

Para concluir, a atribuição dos Salmos de Tomé a um Tomé discípulo de Mani se apoia em uma bengala muito fina. Em cada uma das referências a discípulos de Mani, a literatura maniqueísta não faz alusão a um Tomé, e até mesmo nos escritos cristãos não há nenhuma indicação de qualquer trabalho que possa ser atribuído a ele, com a singular e espúria exceção do Evangelho de Tomé. A opção, como sugerido em uma nota de rodapé mais de trinta anos atrás por W.E. Crum, é que o Tomé dos Salmos deve ser de fato identificado com Judas Tomé, o gêmeo e apóstolo de Jesus. Crum fundamenta sua conjectura sobre a semelhança básica entre estes salmos e o Hino da Pérola nos Atos de Tomé. [...] É claro que, na falta de uma investigação completa, a identidade desse Tomé e a natureza desses salmos devem permanecer questões em aberto. No entanto, não existe nenhuma razão convincente para continuar a ligar os Salmos de Tomé, mesmo pelo nome, a um Tomé discípulo de Mani³⁷. (CHURCH; STROUMSA, 1980, p. 51-52)

Tamanha confusão se deve em grande parte a um documento literário intitulado *Acta Archelai*, do séc. IV. Seu autor, referido por Hegemonius, elaborou um material visto como uma obra de ficção pelos estudiosos, centrada em um debate entre Arquelau, bispo de uma importante cidade da alta Mesopotâmia, e Mani, o fundador do maniqueísmo. Nessa obra reconhecida consensualmente como ficcional, são citados três discípulos de Mani: Tomé, Addas e Hermas. O problema é que o documento é contraditório em si mesmo, ora dizendo que o tal Tomé (a princípio apenas um mero seguidor do maniqueísmo) foi de início para a Síria, ora que foi destinado por Mani para o Egito (CHURCH; STROUMSA, 1980, p. 47).

A questão se torna mais problemática quando são comparadas versões diferentes da “*Acta*”, nas quais o tal Tomé foi enviado para Jerusalém, em uma dessas versões, e para percorrer a Judeia, em outra (id., *ibid.*). Ademais, escritos de filósofos da Igreja dos primeiros

³⁷ *To conclude, ascription of the Psalms of Thomas to a Thomas the disciple of Mani rests on a very slender reed. In each of its references to Mani's disciples, the Manichaean literature makes no allusion to a Thomas, and even in the Christian writings there is no indication of any work that might be attributed to him, with the single spurious exception of the Gospel of Thomas. The alternative, as suggested in a footnote more than thirty years ago by W. E. Crum, is that the Thomas of the Psalms should in fact be identified with Judas Thomas the twin and apostle of Jesus.³² Crum finds his conjecture on the basic similarity between these psalms and the Hymn of the Pearl in the Acts of Thomas. (...) Of course, lacking a full investigation, the identity of this Thomas and the nature of these psalms must remain open questions. However, there exists no compelling reason to continue to link the Psalms of Thomas, even by name, to a Thomas the disciple of Mani.*

séculos não contribuem para um maior esclarecimento, enquadrando o personagem de nome Tomé em outras regiões de atuação, incluindo a Índia:

Cirilo de Jerusalém lista os três discípulos como Tomé, Baddas, e Hermas, sem menção de suas viagens. Teodoreto abandona Hermas por completo, envia um Aldas para a Síria, e Tomé para a Índia, enquanto fontes cristãs orientais listam os três discípulos como Tomé, Addas e Mari (ou Maradi), associando Tomé novamente com a Índia e Addas com o Iémen, com Mari permanecendo ao lado de Mani em Susa³⁸. (CHURCH; STROUMSA, 1980, p. 48)

Susa era uma cidade ao Sul do atual Iraque, aproximadamente 250 km além do Rio Tigre, relativamente próxima à Mesopotâmia, a região de atuação de Mani. O bispo Arquelau atuava nas cercanias de Edessa, donde *Acta Archelai* demonstrar ser um texto cuja ambientação e enredo indicam ter sido escrito como um reflexo do embate teológico-religioso geopoliticamente influenciado que acontecia àquela época.

Se a presença física de Tomé na Índia é duvidosa ou considerada fantasiosa diante da enormidade de mitos em torno dele e de sua viagem ao Oriente, a grande quantidade de citações que dão conta de relatar a ida desse apóstolo a terras indianas contribui para a tese de que Tomé esteve mesmo cristianizando os hindus, logo no primeiro século da Era Cristã. Além disso, seu túmulo, segundo as narrativas hagiográficas e locais, indica que ele teria sido originalmente enterrado na Índia, e posteriormente seus ossos teriam sido transferidos para Edessa. Com a ocupação islâmica em 1142, os ossos foram levados para a ilha grega de Chios (ou Quio), lá ficando até que um nobre da Península Itálica os resgatasse: "Em 1258 o príncipe de Taranto invadiu Chios e enviou as relíquias para Ortona, Itália, onde eles foram instalados na catedral³⁹" (NINAN, 2014, p. 109). Muitas outras menções sobre São Tomé existem, portanto, além das poucas referências encontradas nos evangelhos canônicos.

O caráter intrépido de São Tomé aparece de maneira marcante no *Evangelho de João*. Conforme narrado, em dado momento, Tomé assume uma atitude corajosa e destemida diante do alto risco de morte que Jesus corria. Perante a hesitação de seus companheiros, a reação de Tomé foi a seguinte: “Disse então Tomé, chamado Dídimo, aos condiscípulos: Vamos nós também para morrer com ele” (Jo 11,16, in *Bíblia Sagrada*, p. 1170). A segunda citação se

³⁸ Cyril of Jerusalem lists the three disciples as Thomas, Baddas, and Hermas, without mention of their travels. Theodoret drops Hermas altogether, sends an Aldas to Syria, and Thomas to India, while oriental Christian sources list the three disciples as Thomas, Addas, and Mari (or Maradi), associating Thomas again with India and Addas with Yemen, with Mari remaining by Mani's side in Susa.

³⁹ In 1258 the prince of Taranto raided Chios and sent the relics to Ortona, Italy, where they were installed in the cathedral.

refere ao evento no qual Tomé expressa uma dúvida, durante a Santa Ceia, sobre como reconhecer o caminho que leva a Cristo. Nesse momento, Jesus profere a famosa sentença: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6, *in Bíblia Sagrada*, p. 1174). A terceira menção a Tomé é a passagem que o tornou célebre no Ocidente como um “apóstolo sem fé”, em *Evangelho de João*, capítulo 20, versículos 24 a 29.

Porém Tomé, um dos doze, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus. Disseram-lhe, pois, os outros discípulos: Nós vimos o Senhor. Mas ele disse-lhes: Se não vir nas suas mãos a abertura dos cravos e não puser o meu dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, não creio. Oito dias depois, estavam os seus discípulos outra vez em casa e Tomé com eles. Veio Jesus, estando as portas fechadas, pôs-se no meio e disse: A paz seja convosco. Em seguida disse a Tomé: Põe aqui o teu dedo, vê as minhas mãos, aproxima também a tua mão, põe-na no meu lado; e não sejas incrédulo, mas fiel. Respondeu Tomé e disse-lhe: Senhor meu e Deus meu! Disse-lhe Jesus: Tu creste, Tomé, porque me viste; bem-aventurados os que não viram e creram. (*in Bíblia Sagrada*, p. 1180-1181)

Essas palavras narradas por João, como se vê, não são elogiosas a Tomé. São, por mais incrível que pareça, até certo ponto contraditórias à passagem descrita em Jo 11,16 que demonstra uma grande certeza na mensagem de Jesus, a ponto de Tomé não temer a morte.

O episódio ocorrido durante a última ceia de Jesus, e não o relato da descrença de Tomé em Jesus ressuscitado, é a principal chave para a suspeita de que o *Evangelho de João* tenha sido uma contraposição ao *Evangelho de Tomé*. Na Última Ceia, de acordo com João, Jesus teria feito questão de dizer que ele era Deus, e somente ele seria a via de salvação: "Disse-lhe Tomé: Senhor, [...] como podemos nós saber o caminho? Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho [...] Se me conhecêsseis, também certamente conheceríeis meu Pai; mas desde agora o conheceis e já o vistes." (*in Bíblia Sagrada*, p. 1174).

João teria feito questão de frisar que Tomé havia recebido diretamente o ensinamento de que o caminho para a salvação era Jesus, imagem de Deus ("já o vistes"), e não o autoconhecimento, fator também pregado pelos gnósticos. E isso deve ser frisado: logo em seguida, ainda na ceia, Jesus esclarece a Filipe que "Quem me vê, vê também o Pai" (Jo 14,9) O texto joanino, em oposição à busca individual e à salvação oriunda do interior do homem, diz que para o livramento da condenação, para passar da morte para a vida, basta acreditar em Deus e crer nas palavras de Jesus (Jo 5,24). O texto do *Evangelho de Tomé* é claramente diverso: "Se vós fazeis render o que está em vós, o que tendes vos salvará" (*in LAYTON*, 2002, p. 464).

É claro que as palavras "Eu sou o caminho" podem ter duas interpretações: (i) crer em Jesus e em sua palavra seria o suficiente para a salvação; e (ii) a crença de que seguir o exemplo de Jesus, ser como ele, interna e externamente, é fator fundamental para ser salvo. Apesar de João apresentar a palavra e a fé como elementos mais importantes, e Cristo como Deus, o panorama gnóstico também pode ser aplicado: seguir seu caminho seria uma aproximação total a ponto de conhecer Jesus de forma que ocorreria uma transformação, e o homem poderia se transformar em um "espelho" do Cristo.

Não há evidências de que o apóstolo Tomé tenha se afiliado a alguma tradição gnóstica, mas suas palavras (ou textos atribuídos a ele) ensinavam que a iluminação vinha pelo autoconhecimento através de uma "relação recíproca entre o cristão individual e a luz divina interior, ou "Jesus Vivo": conhecer a si mesmo era conhecer seu próprio duplo divino e, portanto, conhecer a Deus; seguir o Jesus vivo era conhecer-se e integrar-se a si mesmo" (LAYTON, 2002, p. 427). Um bom exemplo dessa relação se encontra no *Livro de Tomé*:

Ora, visto que dizem que és meu duplo e meu verdadeiro companheiro, examina-te a ti mesmo e entende quem tu és, como existes, e como sereis. Considerando que serás chamado meu irmão, não te convém não ter conhecimento de teu próprio eu. E eu reconheço que compreendeste. Pois já compreendeste que eu é que tenho conhecimento da verdade. (*in* LAYTON, 2002, p. 476)

A tradição tomesina, pois, representada por tantos textos, destaca o esforço para se conhecer e simultaneamente conhecer o todo. Conhecimento e compreensão do próprio ser e do universo no qual se está inserido são, para essa "escola", o caminho para a verdade.

Jesus pertenceu ao Oriente. Tomé também era um homem do Oriente, e a maioria dos relatos de sua tradição indicam que ele se destinou ao Oriente além do Levante. É natural, portanto, que se cogite sobre o modo de pensar oriental como sendo o mais autêntico pano de fundo tanto de Jesus quanto de Tomé. Para os orientais, a visão que Tomé possuía de Jesus e de seus ensinamentos é bem diferente da leitura redutora ocidental: ela é bem mais complexa, e tende a salientar o esforço pessoal. Já nos primeiros séculos, ela era divergente daquela que se pregou na Europa. Para a cristandade oriental, Tomé se destaca de uma maneira muito mais positiva do que a imagem que se formou com a expansão do cristianismo para a Europa, conforme as palavras de Jacob George demonstram:

A partir dos vislumbres que temos, o apóstolo desponta como uma pessoa leal, corajosa e de fala simples, tendo uma mente questionadora e ainda, paradoxalmente, uma fé inabalável em Jesus. Ele não é mais o Tomé

incrédulo, mas aquele que está disposto a ir para a última parte da Terra para proclamar o Senhor Vivo⁴⁰. (GEORGE, 2012, p. 3)

São Tomé foi uma peça fundamental do cristianismo oriental originário. É visto pelos orientais como tendo realmente existido e implementado uma jornada épica em direção à Índia e ao Oriente mais remoto. Entre muitos estudiosos, todavia, principalmente ocidentais desejosos de comprovações mais objetivas, muitas dúvidas sobre ele foram levantadas. De outra parte, a tradição tomesina esteve sempre tão arraigada em regiões que vão da Síria até o extremo Sul da Índia que questionamentos sobre a veracidade ou inveracidade dos feitos de Tomé muitas vezes eram (e ainda são) tomados como irrelevantes. Objetos e relatos históricos, no entanto, indiretamente sustentam a versão tradicional (oriental) acerca de suas realizações.

Um desses relatos aparece no livro *Atos de Tomé*. Nele, um dos personagens principais é o Rei Gundafaro⁴¹. Por muito tempo, esse rei foi considerado uma figura imaginária dentro de uma peça de ficção, até que moedas descobertas no atual Paquistão comprovaram sua existência real. Esse monarca governou o reino de Gandara entre os anos de 19 ou 21 d.C. e 47 d.C. A capital ficava na cidade paquistanesa de Taxila, onde se venera São Tomé até hoje, em uma festa anual que comemora a passagem de seus ossos no traslado da Índia para Edessa (GEORGE, 2012, p. 7). *Atos de Tomé*, escrito por volta do séc. III ou antes, menciona explicitamente que São Tomé teria sido contratado por um comerciante, chamado Abbanes, a mando de Gundafaro (em grego, Hyndopheres), tido como monarca dos indo-partas, sendo essa uma informação privilegiada sobre a existência de Gundafaro, um governante sobre o qual não se tinha notícia até a descoberta de suas moedas, em meados do séc. XIX (MEDLYCOTT, 1905, p. 3).

Uma passagem de *Atos de Tomé* é sugestiva sobre a profissão desse apóstolo. O trecho selecionado abaixo, quando Tomé e Abbanes estavam partindo para o reino de Gundafaro, indica que a associação de Tomé à construção é uma tradição de todo o mundo cristão, do Oriente ao Ocidente:

E quando eles estavam embarcados no navio e estavam estabelecidos, Abbanes questionou o apóstolo, dizendo: Que destrezas tu conheces bem? E ele disse: Em madeira eu posso fazer arados e jugos e brocas (OX-aguilhões, em siríaco), e barcos e remos para barcos e mastros e

⁴⁰ *From the glimpses that we have, the Apostle emerges as a loyal, courageous and plain-speaking person, having a questioning mind and yet, paradoxically, an unswerving faith in Jesus. He is not any longer the doubting Thomas, but one who is willing to go to the utmost part of the earth to proclaim the living Lord.*

⁴¹ Também escrito como Gondophares ou *Gundaphorus*.

polias; e em pedra, pilares e templos e tribunais para reis. E Abbanes o comerciante disse-lhe: Sim, é de um tal trabalhador que temos necessidade⁴². (in ELLIOTT, 1993, p. 439)

Alguns acadêmicos atribuem a autoria de *Atos de Tomé* a Bardesanes, cujo nome “Bar Daisan” significa “Filho de Daisan” (um rio que passava por Edessa). Ele é considerado um escritor gnóstico, e teria escrito, também, o *Hino da Pérola*, incluso nos *Atos de Tomé*. Esse canto, por sinal, é com mais certeza atribuído a ele do que o livro inteiro. Seus escritos influenciaram bastante outros segmentos cristãos, muitos desses escritos elaborados em forma de salmos melódicos dodecassílabos, como o Hino da Pérola o foi. Esses versos foram suplantados em seu uso apenas depois que Santo Efrém (também chamado “O Sírio”) desenvolveu seus próprios hinos utilizando as mesmas identidades harmônicas e a mesma estrutura silábica dos hinos de Bardesanes. Havia, inclusive, uma Escola de Bardesanes, cuja sede construída (edificada fisicamente) como uma academia de ensino, posteriormente destruída por um bispo de Edessa, chamado Rabbula, por volta do ano 435 d.C. (LINCOLN, 1977, p. 68). Essa discussão, por sinal, independentemente das questões levantadas e das respostas suscitadas, demonstra que Edessa era uma cidade tomesina.

Existe na literatura, é necessário que se diga, uma ambiguidade (ou uma disputa) sobre qual apóstolo teria efetivamente cristianizado a Índia, particularmente nos escritos de Eusébio de Cesareia, autor, dentre outras obras, de *História Eclesiástica*.

Eusébio de Cesareia, que viveu entre 265 d.C. e 340 d.C., cita um cristão alexandrino e estoico chamado Panteno que visitou a Índia e lá travou contato com o *Evangelho de Mateus* ainda em versão hebraica (ou aramaica). Tal evangelho teria sido levado para aquelas terras através do apóstolo Bartolomeu, e não por São Tomé (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2002, p. 109). Observe-se que Bartolomeu, Tomé e Mateus aparecem juntos em todas as listagens dos apóstolos no Novo Testamento (vide Tabelas 1 e 2).

De outra forma, o Rev. Dr. Antony Nirappel sustenta que Panteno teria sido enviado aos Cristãos de São Tomé pelo bispo Demétrio de Alexandria, no ano 190 d.C., a pedido dos próprios indianos após um brâmane chamado Manickavachakar se levantar contra o cristianismo. Um debate teria ocorrido entre Panteno e Manickavachakar, do qual o primeiro saiu vencedor, tendo sido por isso presenteado pelos tomesinos indianos com uma cópia do *Evangelho de Mateus* em siríaco, o qual teria pertencido a São Tomé (NIRAPPEL, 2015).

⁴² *And when they were embarked in the ship and were set down Abbanes questioned the apostle, saying: What craftsmanship knowest thou? And he said: In wood I can make ploughs and yokes and augers (ox-goads, Syr.), and boats and oars for boats and masts and pulleys; and in stone, pillars and temples and court-houses for kings. And Abbanes the merchant said to him: Yea, it is of such a workman that we have need.*

Panteno seria contrário ao gnosticismo, portanto, em se admitindo como verídica a ida desse missionário alexandrino à Índia, pode-se inferir que a referência feita por Eusébio sobre Panteno ter recebido o evangelho mateano de Bartolomeu, ao invés de Tomé, possa ter sido motivada pela percepção que ele (ou o próprio Eusébio) tinha acerca de Tomé estar associado a alguma tradição gnóstica.

Paralelamente, destaca-se que os evangelhos de Marcos (em Alexandria e Roma) e Lucas (na Grécia e arredores) tiveram, segundo uma linha de pensamento atual, uma origem diferente do texto de Mateus (mais relacionado à Síria e ao Oriente). A referência ao texto de Mateus em aramaico nas terras indianas não pode passar despercebida, pois leva a pensar na precedência do idioma arameu na cristianização da Índia. Para a tradição patrística, o evangelho mateano foi o primeiro a ser escrito. Entre os Cristãos de São Tomé, era comum haver versões da Bíblia escritas em siríaco, sua língua litúrgica, como o manuscrito MS 64 (*in* PERCZEL, 2005, p. xvii).

São Tomé aparece com certa importância em *História Eclesiástica*, cujo texto descreve em detalhes uma comunicação entre Jesus e o Rei Abgar (ou Abgaro) de Edessa, numa ocasião que esse rei estava doente e pediu ajuda ao nazareno através de uma missiva. Entretanto, como Jesus não pôde atendê-lo, enviou "uma carta de próprio punho e letra" (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 40) a Abgar dizendo que iria enviar um de seus discípulos para curá-lo. Após a ressurreição e a ascensão aos céus, São Tomé tomou a iniciativa e enviou Tadeu⁴³, um dos setenta discípulos, para curar o rei. Eusébio afirma a existência real dessas cartas, e cita comprovações:

A estas cartas estava anexado ainda, em siríaco, o seguinte: Depois de sua ressurreição de entre os mortos e de sua ascensão aos céus, Tomás [Tomé], um dos doze apóstolos, movido por Deus, enviou à região de Edessa Tadeu - que também era um dos setenta discípulos de Cristo - como arauto e evangelista da doutrina de Cristo, e por meio dele se cumpriu o que o Salvador havia prometido. (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 41)

A identidade do mencionado Rei Abgar (que teria sido Abgar V de Edessa) é contestada por alguns pesquisadores (como DANIÉLOU, 1969, p. 277), muitos deles alegando haver registros históricos de um Abgar convertido apenas no séc. II e, com isso, as cartas tanto de Jesus quanto desse rei, transcritas por Eusébio (traduzidas do siríaco, como ele

⁴³ Adai ou Mar Addai, em siríaco, traduzido por "Thaddeus", em latim, por vezes chamado de Tadeu de Edessa.

próprio diz) seriam altamente contestáveis, uma lenda, pois o autor de *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesareia, teria escrito esse compêndio somente no séc. IV.

Outras testemunhas registraram a história tomesina, especialmente no contexto edesseno. Dentre autores que confirmam fatos da vida de São Tomé se destaca Santo Efrém. Foi talvez o mais importante pensador da Igreja Oriental⁴⁴, falecido em 373 d.C. Viveu seus últimos dez anos em Edessa, sendo testemunha do quão importante era São Tomé para a cristandade originária. Através de seus versos se nota a confirmação da atuação de Tomé na cristandade do Oriente: “Santo Efrém tem vários hinos em honra a São Tomé, sua missão e martírio na Índia, e o trazimento de seus ossos de Mylapore⁴⁵ para Edessa⁴⁶” (GEORGE, 2012, p. 11).

Depois da morte de São Tomé, seu corpo teria sido levado para terras edessenas por mercadores cristãos. Indiretamente, o traslado dos restos mortais de São Tomé, da Índia para Edessa, foi confirmado em um registro realizado por uma freira galega que peregrinou à Terra Santa entre os anos de 381 e 384 (DI SEGNI; TSAFRIR, 2012, p. 417). Conforme descreve Strain:

Os escritos de viagem da peregrina Egeria, cujo diário fornece aos estudiosos uma perspectiva de costume cristão da Terra Santa entre 381-384 d.C., quando ela viajou, fazem referência ao santuário de São Tomé, na Síria: “Em nome de Cristo, nosso Deus, nós chegamos em segurança a Edessa. Ao chegarmos lá nós visitamos, sem demora, a igreja e o *martirium*⁴⁷ de São Tomé”⁴⁸. (STRAIN, 2013, p. 50)

Gregório de Nazianzo (329-389 d.C.), um dos “Pais da (Igreja da) Capadócia”, cita a Índia como “lar” de Tomé, enquanto Santo Ambrósio (339-397 d.C.) fala dos brâmanes do continente indiano e associa Índia a Tomé e a Pérsia a Mateus. São João Crisóstomo de Antioquia (347-407 d. C.), por sua vez, atribui a conversão de cristãos na Índia através do dom de línguas do Espírito Santo. Já Gregório de Tours (538-593 d.C.), que viveu na Gália,

⁴⁴ Santo Efrém foi reconhecido como “Doutor” pela Igreja Católica em 1920, o que ilustra bem a discrepância das dimensões teológicas e hagiológicas entre Oriente e Ocidente.

⁴⁵ Em português, Meliapor (ou Meliapore), cidade vizinha a Chennai (antiga Madras), no estado de Tamil Nadu, na região sul da Índia.

⁴⁶ *St. Ephraim has several hymns in honour of St. Thomas, his mission and martyrdom in India, and the bringing of his bones from Mylapore to Edessa.*

⁴⁷ A palavra latina *martirium*, na citação, significa uma edificação específica para servir de túmulo a um mártir, ou seja, é o lugar onde (em tese) estava sepultado o corpo de São Tomé em Edessa.

⁴⁸ *The travel writings of the pilgrim Egeria, whose diary provides scholars a perspective on Christian custom the Holy Land between 381-384 CE when she travelled, reference the shrine of St. Thomas in Syria: “In the name of Christ our God we arrived safely at Edessa. On arriving there we visited without delay the church and the martyrrium of Saint Thomas”.*

reporta que um certo Teodoro peregrinou até a Índia e constatou haver uma impressionante estrutura composta de uma igreja e um monastério no local onde estariam as relíquias de São Tomé, mesmo após essas terem sido removidas para Edessa (GEORGE, 2012, p. 12-13).

Outra testemunha importante da herança tomesina na Índia foi um navegador bizantino chamado Cosmas Indicopleustes⁴⁹, que por volta de 547 d.C. escreveu *A Topografia Cristã*, na qual menciona os mares que navegou e os cristãos dos quais tomou conhecimento existirem na Costa do Malabar, os quais seriam Cristãos de São Tomé.

Inúmeras outras referências a São Tomé, seus seguidores, o local de seu túmulo em Mylapore e igrejas de cristãos tomesinos foram feitas posteriormente, registros esses que passaramam a Idade Média:

O muçulmano Suleiman relatou em 841 que a partir de Quilon, "bethuma" o túmulo de Tomé, poderia ser alcançado em dez dias. Ishoyahb de Nisibis referiu-se ao túmulo de Tomé na Índia, assim como seu contemporâneo Salomão de Basra. Marco Polo foi um dos primeiros europeus a visitá-lo, seguido por volta de 1291 por João de Montecorvino. Em 1340, Amr b. Matta mencionou o túmulo de Tomé na Índia, e o muçulmano Mufazzal b. Abil-Fazail relatou em 1358 que a mão do apóstolo era venerada em seu local de enterro. Parece que os governantes hindus de Vijayanagar também honravam o túmulo. Em 1547, no grande Monte Tomé, perto Mylapore, os portugueses encontraram uma cruz de pedra siríaca-oriental de entre o sexto e o nono séculos com inscrições em pálavi, a qual foi claramente copiada várias vezes. Cruzes de pedra adicionais foram descobertas na região em torno da cidade de Kottayam, que permanece até hoje o centro intelectual de Kerala. [...]

Documentos dos primórdios do cristianismo na Índia estão de acordo com os mais antigos relatos de viagens da Europa; Rei Alfredo, o Grande, da Inglaterra (871-901) foi devoto do apóstolo Tomé e já em 883 enviou o Bispo Sigelmus de Sherborne para a Índia, para venerar o túmulo do apóstolo. Os laços entre os Cristãos de Tomé e a Igreja do Oriente permaneceram em vigor durante toda a Idade Média.

Além disso, o armênio Abu Salih (século XIV), em sua "Descrição das Igrejas e Monastérios do Egito e Terras Vizinhas" citou não só o santuário de Tomé em Mylapore e as igrejas em Quilon, mas também "Fashur" em Sumatra como centros da Igreja Siríaca do Oriente⁵⁰. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 56-58)

⁴⁹ Πλευστής ("Pleustés") significa, em grego, "aquele que navega".

⁵⁰ *The Muslim Suleiman reported in 841 that from Quilon, "bethuma" the grave of Thomas, could be reached in ten days. Ishoyahb of Nisibis referred to the grave of Thomas in India, as did his contemporary Salomon of Basra. Marco Polo was one of the first Europeans to visit it, followed around 1291 by John of Montecorvino. In 1340 Amr b. Matta mentioned Thomas's grave in India, and the Muslim Mufazzal b. Abil-Fazail reported in 1358 that the hand of the apostle was venerated at his burial site. It appears that the Hindu rulers of Vijayanagar also honored the grave. In 1547, on the great Mount Thomas near Mylapore, the Portuguese found an East Syriac stone cross from the sixth to the ninth century with Pahlavi inscription, which had clearly been*

Todas essas referências, indicações, citações e informações acima, todavia, não são capazes de formar uma opinião unânime ou absoluta acerca da veracidade da missão tomesina, da verdadeira presença e da pregação de São Tomé na Índia.

Para o monge (e radical oponente da ideia de São Tomé em terras indianas) Ishwar Sharan⁵¹, que escreveu um livro que tem por título *The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple*, o túmulo de Tomé nos arredores de Chennai não passa de uma farsa elaborada pelos portugueses que quiseram diminuir a importância de um templo dedicado a Shiva, que havia no mesmo local em que hoje se reverencia o apóstolo cristão:

Há seis túmulos de São Tomé no Sul da Índia. Dois estão na Catedral de São Tomé em Mylapore, um terceiro em uma ilha ao sudoeste de Cochin, um quarto em uma igreja síria de Tiruvancode, em Travancore, um quinto em um templo de Shiva de Malayattur, (também) em Travancore, e um sexto em Kalayamuthur, oeste de Madurai, perto das montanhas Palani. Há também seis túmulos de São Tomé no exterior: um no Brasil, um segundo na Alemanha, um terceiro no Japão, um quarto em Malaca, um quinto no Tibete, e um sexto na China⁵². (SHARAN, 2010, p. 57)

No que se refere ao Brasil, não há nenhum registro de túmulo de qualquer apóstolo de Jesus em parte alguma do território brasileiro. Há, sim, uma lenda indígena sobre Zomé (ou “Sumé”) que os Jesuítas interpretaram como sendo São Tomé e os portugueses tomaram como verídica a partir de quatro pegadas lendariamente deixadas pelo apóstolo enquanto estava fugindo dos índios brasileiros, numa praia da Bahia, no nordeste brasileiro, como atesta o Padre Manuel da Nóbrega em uma carta a outro clérigo (CYMBALISTA, 2006, p. 11,12). De lá, daquela praia, em um salto sobre as águas, São Tomé teria ido para a Índia e deixado marcas de seus pés nas rochas do litoral baiano, porém as quatro pegadas impressas nas

copied many times. Additional stone crosses were discovered in the region around the city of Kottayam, which remains to this day the intellectual center of Kerala. (...)

Documents from the beginnings of Christianity in India agree with the oldest travel reports from Europe; King Alfred the Great of England (871–901) was devoted to the apostle Thomas and as early as 883 sent Bishop Sigelmus of Sherborne to India to venerate the apostle's grave. The ties between the Thomas Christians and the Church of the East remained in place throughout the Middle Ages.

Moreover, the Armenian Abu Salih (fourteenth century), in his "Description of the Churches and Monasteries of Egypt and Neighboring Lands" cited not only the shrine of Thomas in Mylapore and the churches in Quilon but also "Fashur" in Sumatra as centers of the East Syriac church.

⁵¹ Ishwar Sharan é o pseudônimo do autor canadense Swami Saraswati Devananda. Fonte: <http://about.me/ishwar.sharan>.

⁵² *There are six tombs for St. Thomas in South India. Two are in San Thome Cathedral at Mylapore, a third on an island southwest of Cochin, a fourth in a Syrian church at Tiruvancode in Travancore, a fifth in a Shiva temple at Malayattur in Travancore, and a sixth at Kalayamuthur west of Madurai near the Palani Hills. There are also six tombs for St. Thomas abroad: one in Brazil, a second in Germany, a third in Japan, a fourth in Malacca, a fifth in Tibet, and a sixth in China.*

pedras hoje não existem mais porque foram raspadas como relíquias ou usadas em construções (id. *ibid.* p. 13).

Em relação à morte de São Tomé, em Mylapore, na Índia, existem diversas versões. Em geral elas contam que Tomé destruiu uma estátua ao ordenar que o diabo dentro dela saísse, o que fez o objeto se fragmentar imediatamente, gerando a revolta de seus adoradores. Outra versão fala que o apóstolo destruiu um ídolo feito em homenagem à deusa Kali e que, devido a isso, um sacerdote hindu o teria matado com uma lança, em um momento de raiva (TOMAZ, 1991, p. 157).

Sendo totalmente verídicas ou não, o que se pode perceber claramente é que as diversas associações entre São Tomé e a Índia desde o início foram tomando corpo e se entremeando de inúmeras formas, sob diversas naturezas, originadas de muitos lugares, tomando muitas direções e através de várias vertentes. Seguir todas as pistas e perscrutar todos os dados a fim de encontrar os verdadeiros caminhos que levaram o apóstolo destemido ao subcontinente indiano fugiria aos objetivos aqui estabelecidos. Basta, por ora, apenas constatar a amplitude da irradiação da figura de São Tomé para a cristandade, em especial para os cristãos da região da Ásia Ocidental, e especialmente para os cristãos da Índia.

É claro que existe a possibilidade de o próprio São Tomé, o “Apóstolo da Índia”, ter sido autor de alguns dos escritos comentados anteriormente, particularmente o *Evangelho de Tomé*. Entretanto, a devoção que os Cristãos de São Tomé nutrem por Tomé enquanto referência apostólica independe de quaisquer dúvidas ocidentais: eles são parte da tradição, e isso é verdadeiro.

1.2 A MISSÃO DE TOMÉ: OUTROS ESCRITOS TOTESINOS, A “ESCOLA” DE SÃO TOMÉ E A ASSOCIAÇÃO AO GNOSTICISMO

A missão de São Tomé pode ser sintetizada em uma frase de autoria de Madathilparampil Ninan: “Em comparação com Paulo e Pedro, a missão de Tomé abrangeu uma região maior e uma variedade de culturas estrangeiras pouco conhecidas”⁵³ (NINAN, 2014, p.iii). A comparação com São Paulo é útil pelo fato deste último ter deixado orientações claras a serem seguidas pelas comunidades com as quais ele se correspondeu, tanto no campo teológico quanto no âmbito prático, visando o exercício correto de ser cristão. Quanto a São

⁵³ *Compared to Paul and Peter, Thomas' mission covered a larger region and a variety of alien and unfamiliar cultures.*

Tomé, seus poucos registros escritos (talvez mais estritamente apenas seu *Evangelho de Tomé*) tiveram destino diferente: com o tempo, se prestaram a interpretações diversas, se mesclaram à literatura ficcional e foram associados a práticas heréticas pela perspectiva ocidental.

O cristianismo de São Tomé ocorreu de forma diferente do cristianismo orientado por São Paulo: enquanto os ensinamentos de Paulo ocorreram através de sua presença e por meio de suas epístolas, Tomé se serviu basicamente de si mesmo como exemplo para espalhar a mensagem cristã. Soma-se também o fato de uma literatura tomesina, rica em imagens e simbolismos, surgir em torno desse apóstolo em contraste com o ocorrido com São Paulo. Isso nos ajuda a compreender como tantas seitas e vertentes do cristianismo utilizaram Tomé como referência. Com efeito, embora o cristianismo ocidental tenha se pautado grandemente nos escritos de Paulo, é difícil identificar "Cristãos de São Paulo" estruturados em comunidades, calcadas em valores familiares, tradicionais e endogâmicas, como sucedeu no sudoeste indiano.

Normalmente a quantidade de produções escritas acerca de uma pessoa, como é o caso de São Tomé, pode ser um indicativo de antiguidade. Com efeito, a profusão de apropriações, críticas, literatura mítica, hagiografias, "linhagens" ou "escolas" a ele vinculadas não ocorrem instantânea e imediatamente, pois é necessário um período proporcionalmente longo para que essas produções possam aparecer. Mas essa não é uma regra geral e não se deve ser aplicada a todos os casos. Há de se considerar, também, a cultura local e as diferentes dimensões de influência pessoal impactantes em cada região. Em se tratando de Edessa e de todo o território mesopotâmico, insuflado por ares tomesinos, refúgio para pensadores considerados heréticos e reduto de seitas minoritárias nos primeiros séculos, percebe-se ali a multiplicidade de visões cristãs nesse período, muitas delas possivelmente inspiradas no *Evangelho de Tomé*, certamente atinadas com o modo de ver o Cristo através das lentes do pensamento oriental.

É tradicionalmente aceito que Antioquia foi o local onde os seguidores de Cristo foram chamados pela primeira vez de cristãos, de acordo com *Atos dos Apóstolos* (Atos 11,26). Também é certo que a igreja de Edessa era vinculada à de Antioquia (FORTEESCUE, 1913, p. 36). Esses são dados históricos, claros o bastante para uma compreensão dos cristãos no seu contexto oriental originário. Mais complexo, no entanto, é superar a percepção atual do séc. XXI e os conceitos contemporâneos que tendem a conceber de forma compartimentalizada e dissociada "ortodoxias" e "heresias". Ambos esses conceitos eram muito pouco definidos na época do cristianismo nascente. Atualmente, o senso comum que se tem no Ocidente está embasado nas versões "vencedoras" que prevaleceram após embates

teológicos intensos, os quais determinaram as “corretas” bases teológicas e doutrinárias provenientes das palavras de Jesus.

Inicialmente, tudo aquilo que viria a ser considerado “ortodoxo⁵⁴”, durante algum tempo, vigorou de fato como uma versão dentre muitas versões. Apenas a partir do séc. V, o arcabouço da “ortodoxia” ocidental, como um corpo “universal” (católico) foi edificado nas formas rígidas que se conhece hoje. Mas, em Edessa, a influência da compreensão de São Tomé sobre o Cristo sobrepujava a cristologia desenvolvida posteriormente e que ficou conhecida no Ocidente como ortodoxa.

Sobre essa problemática, Koester afirma:

O que pode ser dito sobre os primórdios cristãos em Osrhoene, especialmente em sua capital Edessa? Quando W. Bauer destruiu o edifício totalmente lendário da pretensão ilusória ortodoxa, não podia haver nenhuma dúvida de que por vários séculos o cristianismo em Edessa foi dominado pelas controvérsias entre algumas heresias majoritárias, como W. Bauer acreditava, os marcionitas, os bardesanitas, e, por último, mas não menos importante, os maniqueístas. Em comparação com estes, a Ortodoxia, de todo jeito um [pensamento] retardatário (provavelmente não muito anterior ao ano 200 d.C.), ainda assim surgiu apenas como um pequeno e insignificante grupo nos séculos III e IV.

Bauer estava, de qualquer modo, provavelmente errado em sua suposição de que os marcionitas foram os primeiros cristãos a virem para Edessa, provavelmente logo após a metade do segundo século. A única parte substancial da tradição tomesina conhecida por Bauer, em 1934, era os Atos de Tomé do século III. Desde a descoberta da biblioteca gnóstica em Nag Hammadi [em 1945], materiais mais importantes de Tomé vieram à luz, um Evangelho de Tomé e um livro de Tomé Atleta. Parece que também este material tomesino cóptico se origina de Edessa ou de seus arredores.

[...]

Se este Evangelho [de Tomé] teve sua origem em Osrhoene, mas já era conhecido no Egito na segunda metade do século II, como os Papiros Oxyrhynchus I, 654 e 655 testemunham, o momento da sua escrita deve ter sido cerca de 150 d.C. ou antes. Isso prova que a tradição de Tomé foi a forma mais antiga do cristianismo em Edessa, anterior ao início de ambos os cristianismos marcionita e ortodoxos nessa área⁵⁵. (KOESTER, 1965, p. 290-291, 293)

⁵⁴ Palavra derivada de "ortos" ("correto", "alinhado") e "doxa" ("crença", "opinião").

⁵⁵ *What can be said about the Christian beginnings in the Osrhoene, especially in its capital Edessa? When W. Bauer destroyed the wholly legendary edifice of orthodox wishful thinking, there could be no doubt that for several centuries Christianity in Edessa was dominated by the controversies between several major heresies, as W. Bauer believed, the Marcionites, the Bardesanites, and, last but not least, the Manichaeans. Compared with these, Orthodoxy, a latecomer anyway (probably not much before the year A.D. 200), appeared as only a small and insignificant group still in the third and fourth centuries.*

Bauer was, however, probably mistaken in his assumption that the Marcionites were the first Christians to come to Edessa, presumably soon after the middle of the second century A.D. The only substantial piece of Thomas-

Inúmeras seitas e correntes cristãs de pensamentos divergentes e, às vezes, adversárias ferrenhas, surgiram em Edessa. Bardesanes, por exemplo, nascido em 154 d.C. naquela cidade, conforme Eusébio de Cesareia descreve em sua *História Eclesiástica*, era um “homem muito capaz e habilíssimo dialético na língua siríaca, compôs diálogos contra os marcionitas e contra outros líderes de diferentes crenças” (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005, p. 147). Se, contudo, o *Evangelho de Tomé* foi escrito por volta de 150 d.C., como afirma Koester, dificilmente Bardesanes seria o autor desse evangelho pseudoepigraficamente atribuído a Tomé, como alguns pesquisadores acreditam. De acordo com Adrian Fortescue, “A tradição popular aparentemente correta é a de que ele [Bardesanes] era discípulo de Valentino⁵⁶” (FORTEESCUE, 1913, p. 34).

Valentino⁵⁷ (100 d.C.-175 d.C.) foi um importante pensador de uma corrente classificada de gnóstica, porém com diferenciações em relação ao gnosticismo clássico (ver Figura 1). Nasceu no Egito e estudou em Alexandria, posteriormente emigrando para Roma. Era um religioso cristão bastante considerado, quase escolhido como bispo. Seu sermão mais famoso é conhecido como *Evangelho da Verdade*, no qual apresenta suas principais linhas doutrinárias inspiradas no *Evangelho de João* e nas obras tomesinas, sendo que muito dessa “doutrina está vagamente presente na literatura joanina do Novo Testamento; porém sua expressão mais clara encontra-se, provavelmente, nas obras da escola de S. Tomé [...] e que não são gnósticas⁵⁸” (LAYTON, 2002, p. 262).

Cronologicamente falando, os gnósticos tiveram sua “fase clássica” nos primeiros anos de cristianismo, época em que aparecem termos clássicos apropriados pelo gnosticismo, tais como “demiurgo” (como um conceito derivado daquele que Platão propunha), “pleroma” e “eons”. Outras “fases”, contudo, se sucederam:

Em seguida, se desenvolveram duas correntes gnósticas, uma na Síria, mais positiva e prática, a outra em Alexandria, mais especulativa e aventureira. A primeira *Gnose* tem poucos nomes conhecidos. A segunda, ao contrário, teve alguns chefes de talento, refutados pelos

tradition known to Bauer in 1934 was the 3rd century Acts of Thomas. Since the discovery of the gnostic library at Nag Hammadi, more important Thomas-material has come to light, a Gospel of Thomas and a book of Thomas the Athlete. It seems that also this coptic Thomas material originates from Edessa or its surroundings. (...) If this Gospel had its origin in the Osrhoene, but was already known in Egypt in the second half of the second century, as the Oxyrhynchus Papyri I, 654 and 655 testify, the time of its writing must have been A.D. ca. 150 or earlier. This proves that the Thomas tradition was the oldest form of Christianity in Edessa, antedating the beginning of both Marcionite and orthodox Christianity in that area.

⁵⁶ The common and apparently correct tradition is that he was a disciple of Valentinus.

⁵⁷ Ou Valentim.

⁵⁸ Grifo de Layton, no original.

Padres. Foi o que nos permitiu conhecer-lhes os sistemas. Citemos apenas Valentim [Valentino], Carpócrates e Márcio [Marcião] (CRISTIANI, 1962, p. 11)

Os seguidores da *gnosis* (conhecimento, em grego) se autodenominavam por esse termo um tanto excêntrico, pois "gnóstico" era utilizado mais no sentido de ser uma característica da realidade (LAYTON, 2002, p. 8) do que relacionado a uma pessoa. É provável que, à época, se não fosse visto como um adjetivo prepotente, pode-se dizer que era uma palavra-conceito que tendia a ser exclusiva para identificar esses grupos (ou seitas) e suas interpretações hermenêuticas singulares. O epíteto *gnóstikos* (em grego) significaria aqueles que levam ao (ou detém o) conhecimento, supostamente o "verdadeiro" conhecimento.

Diversos motivos contribuíram para o surgimento de uma linha, por assim dizer institucional e formal, chamada ortodoxa em oposição à diversidade das chamadas seitas gnósticas e de outras vertentes não-gnósticas dentro do cristianismo, muitas delas organizadas em comunidades informais. O imperador Teodósio I, em 381 d.C., "reconheceu oficialmente um único ramo do cristianismo como ortodoxia católica no Império Romano e abriu caminho para sanções e violência contra os 'heréticos', entre os quais se incluíam então os gnósticos" (LAYTON, 2002, p. 8). A ortodoxia seria, portanto, uma opinião formalizada e irrepreensível, a ser universalmente aceita. Foi nesse sentido que foi construído o entendimento ortodoxo "oficial" e impessoal, na direção contrária às ideias de uma busca pelo conhecimento repleta de narrativas mitológicas, como aquelas vindas dos gnósticos⁵⁹.

Na interseção do gnosticismo com o cristianismo, o conhecimento serviria de ponte para a compreensão dos ensinamentos de Jesus, o que mudaria perniciosamente o norte da bússola que conduziria à salvação, na opinião dos ortodoxos. A ortodoxia, então, se afastou da linguagem altamente figurada e repleta de elementos conceituais e abstratos contidos no gnosticismo, padronizando uma simbologia comum a ser aplicada em toda a Igreja, tendo os sacerdotes como instrumentos da palavra e não mestres de um processo conduzido por mentores, diretamente.

Entender essa oposição é entender em grande parte a missão de São Tomé e os motivos que o ligaram às escolas gnósticas: a missão de Tomé foi uma missão pessoal, e não institucional. Esse apóstolo não foi para a Índia como representante de uma ideia consolidada por filósofos conceituados: sua presença significava, acima de tudo, a encarnação dos

⁵⁹ A alma, por exemplo, se confundiria mitologicamente com a sabedoria: Sofia seria um dos éons, emanações de Deus

ensinamentos. A distância existencial causada pela ênfase numa "palavra teórica" que a ortodoxia impôs ao Ocidente é algo completamente distinto da proximidade exemplar do mestre cristão, encarnado em São Tomé. Assim ele foi compreendido quando ensinava os indianos uma nova perspectiva de iluminação. Mesmo que se atribua esse caráter de pessoalidade apenas a referências tênues a Tomé, no Oriente, a "presença" desse apóstolo tomou dimensões ímpares na história do cristianismo. Para os indianos, pelo que se pode ver, essa particularidade presencial de um ensinamento exemplar real teve uma importância incomensurável.

Maria Aparecida Almeida destaca que “Tomé trabalha seu evangelho por meio de sentenças, reforçando dessa forma, a imagem do ‘mestre sábio’, personagem muito comum nas seitas gnósticas e no mundo místico” (ALMEIDA, 2012, p. 1005), enquanto que o *Evangelho de João* “canaliza as narrativas de tempo-espaço com a mitologia cristológica já decorrentes do mundo cristão ocidental” (id. *ibid.*).

O fato da Índia aceitar São Tomé como mensageiro de uma “boa nova” oriunda do Mediterrâneo se deve, em grande parte, a fatores culturais, sem dúvida. Porém não menos importante foi o fato de que, para os indianos, mensagem, profeta/mestre e conteúdo são "uma só coisa". Acostumados com a tradição dos *Vedas* (e os textos védicos não são meras letras colocadas em um pedaço de papel), os indianos não abrem mão da interação pessoal com a "maestria" do mestre. O que foi ensinado por São Tomé foge da temporalidade, mas impera na necessidade do contato pessoal: texto e sentido fluem através do mestre em uma única e presente realidade, indissociáveis.

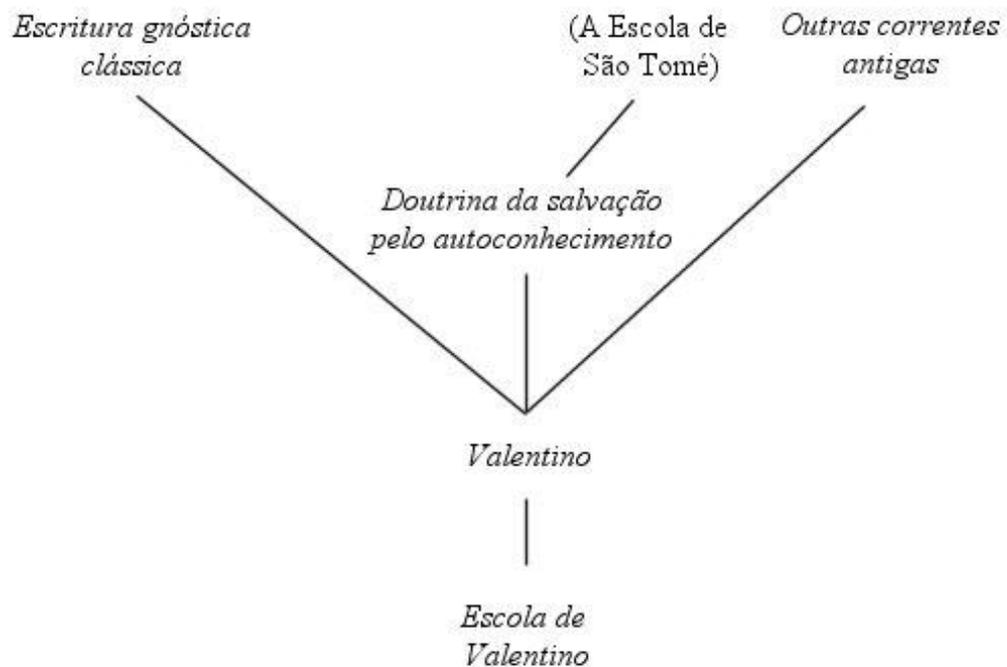
Em outras palavras, se Tomé jamais tivesse ido à Índia, se não tivesse evangelizado pessoalmente os indianos, a mensagem cristã atribuída a esse mensageiro apostólico não seria, em tese, suficiente para um indiano absorver aquela nova visão de mundo proveniente da Palestina. Esse é, por decorrência, um argumento que pesa a favor das narrativas que sustentam a ida concreta do apóstolo israelita ao subcontinente indiano. Para os Cristãos de São Tomé, portanto, a presença histórica (ou não) de São Tomé em terras indianas é algo que não precisa ser questionado: o importante é a tradição que, em nome dele, se consolidou. Explicando melhor, São Tomé é “histórico” porque sua presença e seus ensinamentos são, sempre foram e sempre serão uma conjunção.

A teoria de que Tomé influenciou o pensamento gnóstico, pautado pela doutrina da salvação pelo autoconhecimento, é fundamentada em anotações do *Evangelho de Tomé*, que vão claramente nesse sentido. Citando um primeiro exemplo: "Se alguém vier a ter conhecimento da totalidade e não a alcançar, essa pessoa não a alcança totalmente" (*in*

LAYTON, 2002, p. 463)⁶⁰". Outra sentença que pode ser destacada: "Se você traz às claras o que há dentro de você, o que você tem irá te salvar⁶¹" (in PATTERSON; MEYER, 1994, p. 318). Basicamente, se retirados os adereços metafísicos, essa é a linha-mestra de pensamento dos gnósticos. A redenção se daria a partir do conhecimento do que já se possui no interior de si mesmo.

No tocante à esfera tomesina, isto é, toda literatura e visão teológica influenciada por São Tomé, Layton indica a precedência da "Escola de Tomé" no contexto gnóstico cristão. Esse autor demonstra uma convergência que inclui a literatura tomesina na doutrina de salvação pelo autoconhecimento e apresenta essa estrutura de influência no seguinte gráfico:

Figura 1: Escolas gnósticas



Fonte: LAYTON, 2002, p. XVI (adaptado).

Quando a ortodoxia institucionalizada, com a ajuda do Império Romano, determinou uma doutrina ortodoxa oposta aos considerados hereges gnósticos (e afins), simultaneamente condenou o autoconhecimento como caminho para a iluminação.

⁶⁰ Ou "Aquele que conhece O Todo, mas fracassa (em conhecer) a si mesmo, desconhece tudo", em uma tradução livre, própria, diretamente do texto original em copta.

⁶¹ *If you bring forth what is within you, what you have will save you.*

Layton (2002, p. 429) acrescenta que “os maniqueus liam GTh [sigla para o *Evangelho de Tomé*] como parte de sua escritura”. Mani (em grego), Manes (em latim) ou ainda Maniqueu (216 d.C. - 276 d.C.), foi o fundador do maniqueísmo e literalmente seguiu os passos que o apóstolo São Tomé, aproximadamente dois séculos antes, havia trilhado, visitando várias comunidades tomesinas no Oriente (TARDIEU, 2008, p. 21), pregando seus ensinamentos principalmente na Mesopotâmia.

Pelos registros históricos de que o próprio Mani travou contato com comunidades visitadas ou influenciadas por São Tomé, deduz-se que a missão desse “apóstolo destemido” permaneceu viva e influente após quase 150 anos, entre o ano 30 d.C. e o início da doutrina maniqueia (ou maniqueísta). São pistas de que as referências tomesinas estavam nas origens teológicas do cristianismo médio-oriental e de que a “Escola de Tomé”, na visão de Layton, teve uma coloração muito próxima ao gnosticismo, ao mesmo tempo em que o gnosticismo se apropriou da abordagem cristológica de São Tomé e da originalidade de seu "evangelho".

Os canais de influência tomesina decorreram do compartilhamento de ideais entre pessoas que comungavam de um pensamento próximo a São Tomé. Não poderia ser diferente. Comunidades de "seguidores" desse apóstolo, portanto, existiram, mas nem sempre estruturados em bases familiares, mas teológicas, e se formaram não só na Índia. Lá, todavia, se baseavam em particularidades locais e carregavam tópicos de originalidade distintos daqueles que ocorriam em outras localidades, desde a Síria até a Pérsia.

A comunidade de Tomé era muito diferente de outros centros do cristianismo primitivo, particularmente aqueles associados aos apóstolos canônicos. O Evangelho de Tomé claramente testemunha um ramo independente dentro do cristianismo primitivo e é um exemplo da diversidade da Igreja cristã primitiva⁶² (HAYGOOD, 2013, p. 12).

A diversidade da Igreja em seus primórdios, a que se refere Haygood, vem do caráter comunitário no qual se organizou o cristianismo oriental e sua pluralidade. As correntes de pensamento tomesina, gnóstica, maniqueísta e posteriormente nestoriana estavam atreladas ao sentimento comunitário, em alguns casos envoltas no aspecto iniciático, intimista e restrito. Por isso, além de outros motivos, eram vistas como seitas. Na Índia, no entanto, o cristianismo tomesino se instalou em uma cultura de castas com características mais profundas daquelas vistas em uma comunidade típica do Ocidente.

⁶² *The community of Thomas was very different from other centers of early Christianity, particularly those associated with the canonical Apostles. The Gospel of Thomas clearly bears witness to an independent branch within early Christianity and is a prime example of the diversity of the early Christian Church.*

No entanto, nem todos os estudiosos compartilham da visão de que os ensinamentos se enquadram facilmente no conceito de uma comunidade gnóstica, incluindo os ensinamentos do *Evangelho de Tomé*. Apesar de reconhecer “traços gnósticos” (BARBAGLIO, 2011, p. 73), Giuseppe Barbaglio cita que o referido texto não está direcionado a comunidades, mas ao indivíduo, acrescentando que, nesse “evangelho”, “Nunca se faz expressa menção do mito gnóstico; por isso, não se deveria definir *tour court*⁶³ o escrito como gnóstico” (idem, p. 74).

Independentemente de estar ligado ou não a seitas gnósticas, o fato é que o *Evangelho de Tomé* traz em si um tipo de prática de vida religiosa ligada ao ascetismo (mais no sentido de lidar com privações) e à peregrinação, muito frequente na Síria e arredores. De acordo com a tradição e com o texto atribuído a ele, o apóstolo Tomé revela uma disposição missionária que se expressou no surgimento de comunidades como resultado de suas andanças, não na Europa, mas na Síria, na Mesopotâmia e na Índia. Melhor seria dizer que Tomé transformou comunidades que desconheciam o cristianismo em cristãs, sob sua inspiração.

Hoje o senso comum acredita que um evangelho apócrifo esteja repleto de erros e inverdades, e que por isso foi banido da Igreja. Isso não é verdade. Nem houve banimento nem se pode dizer que há erros *a priori* num texto qualquer. São Tomé, receptor de mensagens apócrifas vindas diretamente de Jesus, jamais foi considerado herético. A imputação de heresia, diga-se, já foi aplicada em várias direções e por quase todas as vertentes cristãs, inclusive por tomesinos.

No séc. IV, algumas ramificações cristãs, consideradas divergentes e hereges, passaram a ser atacadas por ninguém menos do que Santo Efrém (306 d.C. - 373 d.C.), grande admirador de São Tomé. Efrém escreveu: “Aquele que ora com maniqueístas, ora com Satanás, e aquele que ora com marcionitas, ora com Legião, e quem ora com bardesanitas, ora com Belzebu, e aquele que ora com judeus, ora com Barrabás, o ladrão⁶⁴.” (MCCULLOUGH, p. 59, apud PHILIP, 1998)

É importante lembrar que no período em que Santo Efrém esteve em Edessa os restos mortais de São Tomé já se encontravam ali, após terem sido trazidos da Índia. Conforme os relatos anotados pela tradição, os restos mortais foram colocados numa igreja construída em sua homenagem (a mesma que a freira Egeria visitou). A admiração de Efrém por Tomé fica patente em alguns de seus hinos. Um deles é parcialmente reproduzido abaixo:

⁶³ Expressão francesa que significa “tal qual”, “simplesmente” ou “sem mais nada a acrescentar”.

⁶⁴ *He who prays with the Manichees prays with Satan, and he who prays with the Marcionites prays with Legion, and he who prays with Bardaisans prays with Beelzebub, and he who prays with the Jews prays with Barabbas, the robber.*

HINO XLII

1

O Diabo lamentou "Onde agora, há um lugar para mim para fugir dos justos? Eu provoquei a Morte para chacinar os Apóstolos, pois assim eu poderia estar a salvo de seus golpes. Através de suas mortes agora mais sobremaneira estou cruelmente derrotado. O Apóstolo que eu matei na Índia está diante de mim em Edessa: ele está aqui completamente e também lá. Eu lá fui, lá estava ele: aqui e lá eu o encontrei e fiquei pesaroso".

Refrão:

Bendito é o poder que habita nos ossos sagrados!

2

Os ossos que os mercadores transportaram, ou seria, então, eles que os conduziram? Pois eis! Eles tiveram ganho, tanto uns quanto outros⁶⁵. Mas para mim, o que eles me beneficiaram? Sim, eles lucraram cada um por cada um, enquanto para mim de ambos houve danos. Oh quem poderia me mostrar o ossário de Iscariotes, pelo qual eu adquiri força! O ossário de Tomé tem me matado, pois a força secreta que nele habita me tortura.

3

Moisés, o escolhido, levou os ossos, tanto pela fé quanto para seu ganho. E se ele, um grande profeta, acreditou que há benefício em ossos, o mercador fez bem em acreditar, e fez bem em chamar a si mesmo comerciante. Esse comerciante teve lucro, e engrandeceu e prevaleceu. Seu armazém me fez muito pobre: seu depósito foi aberto em Edessa, e enriqueceu a grande cidade com benefícios⁶⁶. (in SCHAFF, 1890)

Outro hino, talvez o mais emblemático atribuído a Santo Efrém, tem como título "Sobre Tomé Apóstolo". Por um lado, esse hino escancara a visão siro-mesopotâmica (quase-europeia) da Índia como terra de "negros". Isso poderia ser julgado como uma posição racista e degradante, mas deve relativizada em função das características da época⁶⁷. Esse hino apresenta também um resumo da história de Tomé descrita em *Atos de Tomé*, que inclui uma menção à cena do casamento na qual Jesus aparece à noiva. O texto reafirma, também, o

⁶⁵ Esclarecendo melhor essa frase: os mercadores ganharam a honra de terem transportado os ossos, e os ossos a sorte de terem sido transladados.

⁶⁶ 1. *The Evil One wailed "Where now, is there a place for me to flee to from the righteous? I stirred up Death to slay the Apostles, that I might be safe from their blows. By their deaths now more exceedingly am I cruelly beaten. The Apostle whom I slew in India is before me in Edessa: he is here wholly and also there. I went there, there was he: here and there I have found him and been grieved."* R., *Blessed is the might that dwells in the hallowed bones!*

2. *The bones that merchantmen carried, or was it then that they carried him? For lo! they made gain each of the other. But for me what did they profit me? yea they profited each by each, while to me from both of them there was damage. O that one would show me that bag of Iscariot, for by it I acquired strength! The bag of Thomas has slain me, for the secret strength that dwells in it tortures me.*

3. *Moses the chosen carried the bones, in faith as for gain. And if he a great prophet believed, that there is benefit in bones, the merchant did well to believe, and did well to call himself merchant. That merchant made gain, and waxed great and reigned. His storehouse has made me very poor: his storehouse has been opened in Edessa, and has enriched the great city with benefit.*

⁶⁷ No Evangelho de Filipe (61,37 e 63,47) há a noção de mergulho (ou batismo) na água de roupas de várias cores que se tornam brancas ao retirá-las, na linguagem figurada de Deus/Jesus como "tintureiro".

traslado dos ossos de São Tomé para Edessa. O carácter mais emblemático do hino é o fato de que Santo Efrém coloca Tomé como o mais importante dos apóstolos, por ser o único dentre os doze seguidores mais próximos de Jesus a possuir um “duplo poder”. Efrém identifica metaforicamente São Tomé com a lâmpada, objeto repleto de óleo que iluminava a escuridão das noites da Antiguidade. Esse símbolo da lâmpada, por sinal, é parte indelével da tradição dos Cristãos de São Tomé até os dias de hoje.

Abaixo, as últimas estrofes do referido hino de Santo Efrém sobre Tomé:

Sobre Tomé Apóstolo

xi

"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.

xii

"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.

"A terra do povo escuro caiu para teu destino os quais estes de vestes brancas devem vestir-se e limpar-se pelo batismo: a terra contaminada Tomé purificou.

xiii

"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 luz.

xiv

"Bendito és tu quem o Grande Rei enviou, que a Índia ao seu Unigênito deva abraçar; em cima neve e linho branco, tu fizeste a noiva negra fazer o que era certo.

"Bendito és tu, que deixaste a desleixada adornada, que tendo-se tornada bela e radiante, com seu Esposo ela pode seguir adiante.

xv

"Bendito és tu, que tens fé em que a noiva, a quem do paganismo, dos erros dos demônios, e da escravização dos sacrifícios tu resgataste.

"Ela com o banho salvador tu purificaste, o escurecimento pelo Sol tu tornaste formoso, a Cruz de Luz sua tonalidade escura amenizou.

xvi

"Bendito és tu, ó comerciante, um tesouro que trouxeste onde tão grandemente era necessário; tu homem sábio, que para assegurar a grande pérola, das tuas riquezas tudo despendes;

"O descobridor que enriquece e enobrece: na verdade tu és o mercador que o beneficiou mundo!

xvii

"Bendita és tu, ó Três Vezes Santíssima Cidade! que tens adquirido esta pérola, nada maior a Índia renderia;

"Bendita és tu, digna de possuir a joia preciosa! Louvor a ti, ó Gracioso Filho, que assim Teus adoradores fazes enriquecer!"⁶⁸ (in MEDLYCOTT, 1905, p. 26)

Algumas mensagens desse hino de forma alguma podem passar sem um breve comentário. São Tomé era reconhecido por muitos e distintos nomes, fato notado com clareza por Santo Efrém. A menção indireta ao *Evangelho de Filipe*, sobre o batismo que purifica, talvez indique uma natural aceitação dos evangelhos não canônicos por Santo Efrém. A cidade mencionada como "Três Vezes Santíssima" é tradicionalmente aceita como sendo Edessa, santificada por ter sido presenteada com a "pérola" de São Tomé.

Perante tantos elementos de referência siríaca a São Tomé, que incluem elegias feitas para elevar seu nome e a adoração que os cidadãos de Edessa tinham por ele, uma pergunta se sobressai: se Tomé era tão importante e estimado em uma cidade tão grande e influente, porta do Oriente, lar de inúmeros e destacados pensadores cristãos, ponto de parada indispensável na Rota da Seda na direção do Extremo Ocidente, por que razão Tomé foi tão desprezado pela cristandade ocidental a ponto de sua literatura ser considerada dispensável e alguns de seus admiradores serem ignorados por tanto tempo no Ocidente, como é caso de Santo Efrém?

A resposta a essa pergunta não cabe aqui. A imensa influência da esfera teológica tomesina, entretanto, não pode ser simplesmente jogada para debaixo do tapete sem que um relevo na tapeçaria não chame a atenção. Afinal, o exemplo de Tomé e sua significância teriam abrangido todo o cristianismo, pelo menos até o Concílio de Niceia.

Tendo sido considerado como o maior apóstolo, na canção acima atribuída a Santo Efrém, e em se admitindo como verdadeira sua imponência e preponderância em relação aos

⁶⁸ *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 shouldst 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 shouldst 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 cleansest, 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!*

outros discípulos, não teria São Tomé deixado traços na ortodoxia católica ocidental, por menores que sejam, mesmo na associação ao gnosticismo?

Rudolf Bultmann foi um dos primeiros teólogos contemporâneos a considerar o *Evangelho de João* como uma resposta à suposta influência gnóstica de Tomé, que teria sido escrito sob a “atmosfera do cristianismo oriental” (BULTMANN, 2004, p. 438). O renomado pesquisador alemão também adota uma visão interessante sobre os primeiros versos do evangelho joanino: trata-se de uma canção, ou um hino, cantado pelos primeiros cristãos da comunidade a que João, o evangelista, pertencia.

No princípio existia o Verbo,
e o Verbo estava com Deus,
e o Verbo era Deus.
[...]
Nele estava a vida,
e a vida era a luz dos homens,
e a luz resplandece nas trevas,
e as trevas não o receberam.
(Jo 1,1 e Jo 1, 4-5 in *Bíblia Sagrada*, p. 1156)

Ora, os hinos eram muito populares no tempo em que os evangelhos e as epístolas cristãs surgiram, e se o *Evangelho de João* foi escrito para fazer frente às escrituras gnósticas, muito provavelmente o objetivo seria o de confrontar sua visão teológica, joanina, com o *Evangelho de Tomé*. Ou até mais do que isso: relativizar ou diminuir a fama, a autoridade e a influência de Tomé.

Hinos faziam parte de uma condição “secreta” no sentido de proximidade restrita, comunitária, e não de segredos incompartilháveis como a acepção atual dessa palavra é entendida.

Elaine Pagels, estudando sobre esse assunto, concluiu da mesma forma: o oculto também proclama. A familiaridade, contida tanto nos hinos cantados coletivamente quanto nos ensinamentos tomésinos enquadrados no contexto de uma intimidade, eram uma forma diferente de se praticar uma doutrina cristã, ambas as formas possuindo entre si mais similitudes do que diferenças. Como ela mesma diz:

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 comparam 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 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; p.81)

Considerando a hipótese (muito plausível, por sinal) de que o *Evangelho de João*, um dos quatro evangelhos canônicos do Novo Testamento, foi escrito também com a intenção de enfrentar de alguma maneira os ensinamentos gnósticos, é possível ampliar um pouco o alvo dessa análise e enquadrar o *Evangelho de Filipe* na mesma mira joanina por causa de, pelo menos, duas razões: (i) no *Evangelho de João*, durante a Santa Ceia, primeiro Tomé e logo em seguida Filipe são admoestados por Jesus; e (ii) o *Evangelho de Filipe* traz em si as chaves para a compreensão do “duplo”, da “luz” e do “fogo”, categorias que são abordadas igualmente por Tomé, com especial destaque para a “luz”.

No capítulo terceiro do *Evangelho de João* é relatado o famoso episódio com Nicodemos, em que Jesus diz ser necessário nascer de novo “da água e do espírito”, mas o diálogo parece se encerrar no versículo 15. A partir do versículo 16 aparecem “porquês” como se fossem explicações, juntamente com referências à luz: “porque todo aquele que faz o mal aborrece a luz” (Jo 3,20), e “quem pratica a verdade vem para a luz” (Jo 3,21). É um entendimento muitíssimo diferente do que se encontra no *Evangelho de Filipe*, que se assemelha em conteúdo ao que está contido no *Evangelho de Tomé*.

Almeida (2012, p. 994) aborda essa problemática selecionando dois trechos do *Evangelho de Filipe* para ilustrar o que representa cada coisa: o fogo é ou vem da natureza do óleo, que queima quando aceso; a luz vem da natureza do fogo.

[...] É através de água e fogo que todo o lugar é consagrado. As coisas que são reveladas (o são) pelas coisas que são reveladas; as ocultas, através das ocultas.

Há algumas coisas que são ocultas através daquelas que são reveladas. Há água em água, há fogo na crisma. (*Evangelho de Filipe* 57,22-28, in SOBRAL, 2011, p. 96).

É da água e do fogo que a alma e o espírito vieram à existência. É da água, do fogo e da luz que o filho da câmara nupcial (veio à existência).

O fogo é a crisma, a luz é o fogo. Eu falo não sobre o fogo que não tem forma, mas (sobre) o outro cuja forma é branca, que se torna luz bela para ele e que dá a beleza. (*Evangelho de Filipe 67,2-9, in SOBRAL, 2011, p. 99*).

Com a sentença “o fogo é a crisma [o óleo], a luz é o [que vem do] fogo”, Filipe esclarece a relação entre o batismo e a unção com o óleo perfumado que caracteriza a prática batismal cristã. O mais importante, todavia, é essa relação direta que “fogo”, “luz” e “espírito” mantêm entre si. O óleo (*krisma*, em grego), muitas vezes usado de maneira didática como símbolo da luz, parece ser mais uma ponte para abordar por similitude o problema do “fogo”, da “luz” e do espírito humanos. É isso que transparece nas palavras do *Livro de Tomé*:

Jesus disse: “Onde habita a luz é na luz”.

Tomé falou, dizendo: “Senhor, por que a luz visível, que proporciona luz por causa do gênero humano, é radiante e (depois) se apaga?”

O salvador disse: “Bem-aventurado Tomé! Ora, a luz visível brilhou por vossa causa – não para que permanecêsseis aqui, mas para que partísseis daqui. E quando todos os escolhidos renunciarem à bestialidade, então a luz se retirará para o alto, para a sua essência, e sua essência receberá em si mesma, pois ela (a luz) é uma boa auxiliar”.

Em seguida, o salvador continuou dizendo: “Oh, o inescrutável amor da luz! Oh, a tortura do fogo ardendo nos corpos do gênero humano, e em suas medulas – ardendo dentro deles noite e [dia]! Queimando os membros das pessoas! [Deixando] seus corações intoxicados! E deixando suas almas confusas [...!...] lhes entre machos e fêmeas [...] e o que as move [...] secreta e publicamente [...]. Pois machos [...] e as fêmeas [...é (?)] dito (?)⁶⁹ que todos os que buscam a verdade naquele ser feminino que é realmente prudente construirão para si mesmos asas a fim de voar, fugindo do desejo que queima o espírito do gênero humano; e construirão para si mesmos asas quando fugirem de qualquer espírito visível. (*in LAYTON, 2002, p. 478*)⁷⁰

Para os antigos, não havia muita diferença entre aquilo que produzia fogo e o próprio fogo. Explicando melhor, as similitudes e proximidades entre a causa e o efeito, na Antiguidade, eram muito maiores do que a noção que se tem hoje em dia de serem coisas completamente separadas, vinculáveis tão somente através de uma determinada circunstância absolutamente específica. A visão do mundo contemporâneo é a de que apenas há fogo a partir de algo inflamável e necessariamente se houver pelo menos uma fagulha para iniciá-lo,

⁶⁹ “Por isso se Diz: 'Quem busca a Verdade na verdadeira sabedoria criará em si asas para voar e fugir da paixão que inflama os espíritos humanos. Quem busca, criará em si asas para escapar de qualquer espírito visível.'”, em uma tradução livre, própria e alternativa ao texto de Layton. Aqui, “espírito visível” é equivalente ao ser material dotado de corpo, pessoa encarnada.

⁷⁰ Colchetes e parênteses, tais como "(?)", constam do texto original.

além de oxigênio suficiente para que a chama possa queimar. Tal visão extremamente racional, contudo, é uma decorrência tipicamente cartesiana.

A missão de São Tomé, compreendida como incumbência de repassar os ensinamentos de Jesus, comparativamente se aproxima da pregação doutrinal de Filipe.

O *Evangelho de Filipe* termina com a seguinte afirmação: “E luz significa crisma” (op. cit., in LAYTON, p. 408). Essa afirmativa parece reiterar a passagem citada do *Livro de Tomé* “o fogo é o crisma”. A conjectura de que João buscou refutar Tomé e Filipe simultaneamente, possui, portanto, algum fundamento. Essa questão talvez venha algum dia a ser melhor esclarecida.

Uma última comparação aproxima os evangelhos de Tomé e de Filipe no que tange à ideia de “duplo espiritual”. É nessa perspectiva que especialistas em escrituras gnósticas sustentam a condição de São Tomé como “gêmeo” de Jesus. No *Evangelho de Tomé* lê-se: “No dia em que éreis um, fizestes dois. E quando fordes dois, o que fareis?” (in LAYTON, 2002, p. 452). Semelhante ensinamento é encontrado no *Evangelho de Filipe*: “Renascemos pelo espírito santo. E nascemos pelo unguido (Cristo) por meio de duas coisas. Somos unguídos pelo espírito. Quando nascemos fomos unidos” (in LAYTON, 2002, p.408)⁷¹. Essa relação entre duplo, irmão e gêmeo é mais pragmática no *Livro de Tomé*:

O salvador disse: “Tomé, irmão, enquanto tens tempo no mundo, escuta-me e eu te farei uma revelação concernente ao que tens pensado em teu coração.

Ora, visto que dizem que és meu duplo e meu verdadeiro companheiro, examina-te a ti mesmo e entende quem tu és, como existes, e como sereis. Considerando que serás chamado meu irmão, não te convém não ter conhecimento de teu próprio eu. (in LAYTON, 2002, p. 476)

De acordo com essas palavras, Jesus e Tomé são considerados irmãos: se não de sangue, ou de profissão, irmãos "espirituais".

Na opinião de Layton, esses sentidos estão interligados em um modelo de grande profundidade teológica: “conhecer-se a si mesmo era conhecer seu próprio duplo divino e, portanto, conhecer a deus; seguir o Jesus vivo era conhecer-se e integrar-se a si mesmo” (LAYTON, 2002, p. 427), numa metáfora em que o conhecimento (ou gnose) assumia uma posição central. Porém tal visão pode carecer de excesso de atualidade conceitual e vícios da

⁷¹ “Por outro lado, eles se originam verdadeiramente pelo Cristo em dois. Eles são unguídos verdadeiramente pelo Espírito. Quando nós fomos criados fomos unidos.”, na tradução de SOBRAL (2011, p. 100, apud ALMEIDA, 2012, p. 995) do Evangelho de Filipe 69,6-14.

contemporaneidade, e ao mesmo tempo estar repleta de distanciamento da antiga realidade mais próxima de uma concretude prática.

O distanciamento entre Jesus e os homens é um tema central em relação a Tomé. Teologicamente falando, a missão de São Tomé seria aproximar os homens de Jesus. Em seu caso, seria um exemplo de aproximação total: Tomé toca fisicamente o Cristo, segundo relata o *Evangelho de João*. Esse evento assume uma conotação não apenas simbólica.

Comparando o *Evangelho de Filipe*, o *Evangelho de Tomé*, o *Livro de Tomé* e o *Evangelho de João*, nota-se que Jesus é percebido em uma escala diversificada em relação à sua natureza, que vai desde uma condição humana perfeita até uma condição divina de outro mundo, no extremo joanino. Essas diferentes visões estão na raiz da constituição da oposição entre ortodoxias e heresias.

Tabela 3: Perspectivas sobre a natureza do Cristo

Evangelho de Filipe	Evangelho de Tomé	Livro de Tomé	Evangelho de João
Mas quando veio o ungido <u>(Cristo), o ser humano perfeito</u> , ele trouxe pão do céu a fim de que os seres humanos pudessem se alimentar com o alimento do ser humano	Jesus disse: “Permaneci em repouso no meio do mundo. E para eles <u>me manifestei encarnado</u> ; encontrei-os todos embriagados	E reinareis com o rei, estando em harmonia com ele como ele está <u>em harmonia convosco, desde agora até a eternidade</u> das eternidades	<u>Ele [Jesus] dizia-lhes</u> [aos judeus]: Vós sois cá de baixo, eu sou lá de cima; <u>vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo</u>
(in LAYTON, 2002, p. 395)	(in LAYTON, 2002, p. 456)	(in LAYTON, 2002, p. 483)	(Jo 8,23, in <i>Bíblia Sagrada</i> , 1982, p. 1166)

Fonte: LAYTON (2002) e *Bíblia Sagrada* (parênteses e colchetes nos textos originais)

Já foi adiantado, aqui, o resultado da perspectiva preponderante no Ocidente, a de João, com sua ênfase na condição divina, ainda que em união hipostática com a condição humana. No Oriente, em especial na Índia, não houve uma preponderância tão demarcada. Aceita-se a apresentação joanina do Cristo como uma dentre outras possibilidades.

Uma observação sobre os conceitos “oriental” e “ocidental” é necessária: geograficamente, a Síria se localiza numa região também chamada de Levante, em referência

à direção em que nasce o Sol (Leste). Dessa forma, a Síria muitas vezes foi referenciada como sinônimo de Oriente, assim como algumas cidades no entorno da porção mais a Leste do Mediterrâneo, incluindo Alexandria do Egito (embora mais raramente⁷²). A Índia, assim como a Pérsia, se enquadra no que se chama hodiernamente de Oriente, de maneira geral, enquanto a China, por exemplo, mais comumente se diz estar no Extremo Oriente.

Quanto a Antioquia e Edessa, ambas estão atualmente em território turco, mas essas localidades algumas vezes eram, na Antiguidade, associadas à Síria e à Assíria, respectivamente. Um cuidado especial, além disso, deve ser tomado com relação a um detalhe extremamente importante: Antioquia era Norte ou Ocidente da Síria, dependendo da referência, e Edessa se localizava mais a oriente da região antioquena. Em consequência, houve uma distinção nominal entre as práticas ritualísticas sírio-ocidental e sírio-oriental, rito ocidental (antioqueno) e rito oriental (persa-edesseno).

Diante das diferentes visões provenientes de meios culturais distintos, era quase inevitável que as escolas cristãs de origem ocidental e oriental entrassem em conflito sobre a essência de Jesus e a relação dessa essência com Deus e com o Espírito Santo, tamanha as diferenças de região para região. Para o entendimento do contexto teológico e geopolítico que iria contribuir para a formação dos Cristãos de São Tomé, é necessário repassar historicamente essas contendas.

As duas principais teorias heterodoxas de se conceber a natureza de Cristo foram o arianismo e o nestorianismo, que seriam mais tarde rotuladas de heréticas por contraposição à ortodoxia que se desenvolveu e se consolidou ao longo dos concílios de Niceia, Éfeso e Calcedônia. Ário (256 d.C. - 336 d.C.) considerava o Cristo como sendo possuidor de uma substância diferente do Pai: Deus é único e Jesus (ou "Logos", numa outra perspectiva) era a criatura mais sublime, porém humana. Sua visão cristológica foi condenada no Concílio de Niceia, em 325 d.C. O bispo de Constantinopla Nestório (386 d.C. - 451 d.C.), por sua vez, propunha uma aproximação indistinta de Jesus com Deus, alegadamente propondo, por extensão, que Maria teria dado à luz um ser humano, embora com propriedades divinas.

Tanto o arianismo quanto o nestorianismo são proposições que favoreciam a suposta qualidade de Tomé como o mais próximo da natureza de Jesus. Seja Ário afirmando que o Logos nem sempre existiu, já que se trata de uma criação divina (portanto, não sendo eterno), seja Nestório dizendo que Maria era mãe de Jesus e não de Deus, em ambos se depreende a tese de que a divindade deu origem a um homem encarnado. Para os arianos, em especial,

⁷² Há algumas referências a “bispos do Oriente” quando esses vêm de Alexandria.

Jesus era o exemplo de perfeição a ser imitado, uma perspectiva que permite, em última análise, São Tomé como o perfeito "duplo" de Jesus, aquele que, na tradição oriental mais se aproximou de sua essência. Para os nestorianos, é bem provável que São Tomé tenha sido visto como o exemplo de união proximal com o divino, assim como Cristo se conjugava ao Criador. Sob ângulos diferentes, arianos e nestorianos não tinham visões completamente contraditórias entre si.

Importa dizer que o título de "herético" era uma imputação teológica usada mais no sentido de serem os heréticos os integrantes de uma opção arbitrária e sectária, relativa ao entendimento particular que cada grupo herético pregava, mais do que ter sido uma afirmação direta de estar-se incorrendo em erro em si e automaticamente condenável. A condenação formal ocorreu quando oficialmente esses posicionamentos foram considerados equivocados.

Naqueles estágios iniciais do cristianismo não houve consenso até que foram realizados os Concílios ditos ecumênicos, os quais determinaram que as heresias iam em sentido contrário àquilo que foi estabelecido como uma interpretação considerada "universal" (católica), "correta" ou ortodoxa⁷³.

Na primeira grande reunião ecumênica convocada para estabelecer a "correta" visão sobre a natureza de Jesus, no ano de 325 na cidade de Niceia, na atual Turquia, a visão joanina prevaleceu. Mais do que isso, a agenda joanina definiu o Cristo como "Luz da Luz", instituindo a condição divina como portadora da "verdadeira luz", e rejeitando a concepção de Ário, então presbítero de Alexandria, que se aproximava dos mitos gnósticos da Criação. Conforme Araújo contextualiza:

O primeiro Concílio ecumênico de Niceia (325) havia definido solenemente a divindade do Logos e, por conseguinte, a natureza divina de Cristo, condenando as teses arianas que considerava o Logos apenas uma criatura do Pai, embora fosse a primeira e a mais excelente, mediante a qual criou o mundo: "Deus nem sempre foi Pai; houve um tempo em que era somente Deus [...] o Verbo de Deus foi feito a partir do nada; houve um tempo em que ele não existia". O Concílio refutou essas teses afirmando ser Cristo "Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai" (ARAÚJO, 2014)

⁷³ Atualmente, as chamadas heresias são vistas mais como pontos de vista diferentes do que uma afronta à verdade universal, em uma atitude claramente a favor do ecumenismo, não mais compreendido como uma reunião de todo o episcopado (como era originalmente vista a reunião ecumênica) mas como uma aproximação contemporânea entre diversas formas de religiosidades.

O que o Concílio de Niceia propôs é que Jesus foi emanado do Pai, e que essa emanção é "Deus de Deus", gerado, porém não criado, pois se houvesse criação o Cristo seria um produto diferenciado de Deus. É o oposto absoluto do Mito da Criação defendido pelos gnósticos, o qual possui várias versões, todas tratando da mitologia da Criação. Uma dessas versões imaginava o Pleroma, o "tudo", depois de incorrer em uma desorganização, sofrendo uma tentativa de reorganização por um Eon, Sofia (Sabedoria), com a ajuda de Cristo (que se fez homem) com a tarefa de fazer com que o conhecimento retornasse à plenitude.

É possível compreender, agora, o quanto a esfera de influência tomesina estava presente nas primeiras divergências cristãs, principalmente quando se compara as perspectivas presentes no *Evangelho de Tomé* e no *Evangelho de João*. No primeiro caso, Cristo é a "pessoa que ilumina o mundo" enquanto símbolo de uma condição que qualquer humano pode alcançar; ao passo que no segundo caso, Cristo é a fonte externa dessa luz para o homem, e uma via para se alcançar o Pai, sendo Jesus o próprio Deus. Conhecer a si mesmo, para Tomé, era conhecer o Cristo; para João, conhecer Jesus era conhecer o Pai.

Tabela 4: Perspectivas sobre a essência do Cristo

Evangelho de Tomé, anotação 24	Evangelho de João (Jo 14, 5-7)
Seus discípulos disseram: "Mostra-nos o lugar onde estás, pois devemos procurá-lo". Ele disse: "Quem quer que tenha ouvidos que preste atenção! Há luz que existe dentro de uma pessoa de luz. E ela ilumina o mundo inteiro: se ela não ilumina, essa pessoa é escuridão". (in LAYTON, 2002, p. 455)	Disse-lhe Tomé: Senhor, nós não sabemos para onde tu vais; como podemos nós saber o caminho? Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vai ao Pai senão por mim. Se me conhecêsseis, também certamente conheceríeis meu Pai; mas desde agora o conheceis e já o vistes. (in <i>Bíblia Sagrada</i> , p. 1174)

Fontes: LAYTON (2002) e *Bíblia Sagrada* (1982)

O "Jesus de João" explica a Tomé que Cristo é simultaneamente o Pai: quem vê um, vê outro; em paralelo, o "Jesus de Tomé" é a luz que ilumina o mundo, ou seja, Jesus é uma pessoa, fundamentalmente um ser humano que possui uma grande luz dentro de si, a mesma luz de Deus.

No *Evangelho de Tomé*, é possível que a expressão “Seus discípulos disseram:” seja equivalente a “Então eu, Tomé, solicitei ao Mestre que me dissesse:”, pois não era bem visto na Antiguidade um autor dar testemunho da própria voz. Dante Alighieri, por exemplo, foi bastante criticado por ter escrito *A Divina Comédia* na primeira pessoa do singular, e isso ocorreu no séc. XIV! Por isso talvez a maior parte do *Evangelho de Tomé* tenha, nesse apóstolo, não só um narrador presente e passivo nos episódios ali descritos como ele mesmo pode ter protagonizado ou tido um papel central na maioria dos acontecimentos narrados. Nesse caso, o título de “maior entre os apóstolos” pode não ter sido um exagero de Santo Efrém. Ele, Tomé, seria o maior perquiridor a procurar o conhecimento em Jesus.

Cristo como pessoa de luz, e Tomé como “apóstolo duplicado”, no sentido de possuir a mesma luminosidade de seu Mestre, implica admitir que um ser humano, nascido de uma mulher, possa brilhar tanto como uma divindade. E foi mais ou menos isso que o nestorianismo pretendeu advogar quando Nestório questionou ser a mãe de Jesus não aquela que deu à luz, biologicamente falando, ao próprio Deus, mas a um homem especial, embora sendo o Cristo um ser iluminado.

1.3 HERESIAS CRISTÃS: O NESTORIANISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS

No campo teológico, como visto no item anterior, os primeiros séculos de cristianismo testemunharam uma grande diversidade de opiniões acerca do que/quem era Jesus. Várias dessas correntes precederam o conceito cristológico que Nestório, personagem importante no cristianismo Oriental, defendeu. Foi o cisma causado pelos nestorianos que originou a Igreja do Oriente, a qual, posteriormente, alcançou os Cristãos de São Tomé. Antecederam, no entanto, muitos outros pensamentos cristológicos que, à semelhança do nestorianismo, foram considerados "heréticos" em meio a discordâncias que estavam igualmente no cerne da diferença de pensamento entre Oriente e Ocidente.

Eusébio de Cesareia cita Hegesipo e suas "Memórias" em sua obra de maior peso, denominada “História Eclesiástica”, na qual se encontram listadas um grande número de grupos e doutrinas "heréticas" surgidos nos primeiros tempos da Era Cristã:

(LIVRO IV – XXII)

4. O mesmo escritor nos explica o início das heresias de seu tempo nestes termos:

"E depois que Tiago o Justo sofreu o martírio, o mesmo que o Senhor e pela mesma razão, seu primo Simeão, o filho de Clopas, foi constituído bispo. Todos o haviam proposto, por ser o outro primo do Senhor. Por esta causa chamavam virgem à Igreja, pois ainda não havia se corrompido com vãs tradições.

5. "Mas foi Tebutis, por não ter sido nomeado bispo, que começou a corrompê-la, partindo das sete seitas que havia no povo, das quais também ele formava parte. Delas saíram Simão – daí os simonianos –, Cleobio – donde saíram os cleobinos –, Dositeo – donde os dositanos –, Gorteo – de onde os goratenos – e os masboteus. Destes procederam os menandristas, os marcianistas, os carpocratianos, os valentinianos, os basilidianos e os saturnilianos. Cada um destes introduziu sua própria opinião por caminhos próprios e diferentes.

6. Deles saíram pseudocristos, pseudopofetas e pseudoapóstolos, que despedaçaram a unidade da Igreja com suas doutrinas corruptoras contra Deus e contra seu Cristo." (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2005, p. 140)

Antes que Nestório entrasse na discussão sobre o Cristo, portanto, muitas outras cristologias foram propostas. Algumas delas foram citadas aqui, e outras ainda podem ser mencionadas.

A heresia considerada a mais antiga é a rejeição dos judaizantes à universalidade (catolicismo) da Igreja, os quais desde o início rejeitaram os pagãos como possíveis seguidores do Cristo, sendo também chamados de ebionitas ("pobres", em hebraico, em referência à pobreza em ver o Cristo com poucos atributos divinos). Eram arraigados às tradições judaicas e pregavam a circuncisão e a obediência à Torá. Ao contrário desses, os gnósticos eram em sua maioria considerados pagãos que viam Jesus como o último dos "eons" ou normatizadores do mundo material, sendo o Cristo responsável por formatar o mundo moldado por Deus, o "Demiurgo" (visto como criador da matéria e, conseqüentemente, da maldade). Nessa acepção, Jesus era homem até que esse "eon" espiritual adentrou seu corpo no momento do batismo no Jordão, e os principais expoentes dessa linha filosófico-religiosa foram: Carpócrates, cujos discípulos foram chamados de encratitas ("autocontrolados", pois viam o corpo como maligno e rejeitavam o casamento); Marcião (Márcio ou "Marcion"), cujos seguidores marcionitas preteriam o Velho Testamento e sua justiça divina (por vezes destruidora e cruel em prol da boa mensagem do Novo Testamento; e Valentim (ou Valentino), o qual, segundo Benley Layton, teria sido influenciado pelos ensinamentos de São Tomé pelas vias do autoconhecimento.

Outros grupos taxados de heréticos também se destacavam. Os ofitas estavam entre os gnósticos, e consideravam a serpente do Paraíso como ícone, o primeiro ser (a primeira criatura) a ir contra o Demiurgo. Os montanistas adotaram outra vertente "não-ortodoxa" na

medida em que consideravam Montano, seu líder, como o Paráclito prometido por Jesus no *Evangelho de João*. Outras “heresias” iam especificamente contra a doutrina trinitária, a qual parece ter sido estruturada por volta do ano 180 d.C. por Teófilo de Antioquia (provavelmente a partir da proposta de Tertuliano), sendo o trinitarismo a ideia de que Pai, Filho e Espírito Santo eram (e são) fundamentalmente três “pessoas”. Contra essa noção, muitas seitas pregavam o adocionismo, e viam Deus adotando o corpo de Jesus como veículo para sua atuação (divina) no mundo.

Os sabelianos, por sua vez, eram antitrinitários por outro motivo: Sabélio, em torno do ano de 210 d.C., teologizava sobre a “monarquia”, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo eram uma só pessoa com meros títulos ou aspectos diferentes. Na visão dos sabelianos, o Pai encarnou em Espírito (Santo) na Virgem Maria e, como filho, sofreu e morreu na cruz. Também eram chamados de modalistas, porque abordavam três modos diferentes de encarar Deus, diferenciando-se, portanto, do adocionismo. O próprio Orígenes, um dos “Pais da Igreja”, flertou com a heresia no que ficou conhecido como subordinacionismo, o que serviu de base para o arianismo até que Tertuliano postulasse a fórmula trinitária: três pessoas numa mesma substância. Com o sentenciamento da trindade mais ou menos estabelecido vieram outros embates, e “heresias” diversas continuaram a ser condenadas, como o adocionismo de Paulo de Samosata no Concílio de Antioquia, em 268 d.C. Essas controvérsias iniciais, como se pode ver, ocorreram entre os primeiros anos do cristianismo até o séc. III (CRISTIANI, 1962).

A dimensão da relação entre as heresias e as separações de igrejas é apresentada por Adrian Fortescue (1913) no início de seu livro *The lesser eastern churches*, cujo capítulo inicial fala dos nestorianos. Simplificadamente, as igrejas menores do Oriente se separaram (ou seja, tornaram-se cismáticas) ao mesmo tempo em que umas e outras se consideraram heréticas.

Embora à primeira vista pareça complicado entender as ramificações do cristianismo quando se olha para o quadro variado de igrejas do Oriente, fica fácil compreendê-lo a partir do momento em que se tem em mente o contexto em que ocorreram essas divisões. Da base da cristandade católica, surgiram no séc. V as chamadas Igrejas Orientais⁷⁴ monofisistas e a Igreja do Oriente (nestoriana e, assim como a católica, diofisista), chamadas de não-

⁷⁴ Também chamadas de Ortodoxas Orientais, como a Igreja Copta e a Igreja Armênia (Igreja Apostólica Gregoriana).

calcedonianas. Apenas no séc. XI se separaram os dois troncos maiores que se tem hoje no Ocidente⁷⁵: a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa.

Na época em que Fortescue escreveu acerca das Igrejas Orientais, ainda prevalecia a seguinte situação: “Para o cristão ortodoxo, um armênio, um copta, um jacobino é tão herege e cismático quanto um latino ou um protestante⁷⁶” (FORTESCUE, 1913, p. 3). Atualmente, porém, a busca pelo ecumenismo tem aproximado igrejas que antes se consideravam radicalmente contrárias entre si.

As divergências teológicas eram muitas, porém as mais importantes para o contexto tomesino são as duas que foram as duas mencionadas anteriormente: o arianismo e nestorianismo.

Ário propagou suas ideias em Alexandria, embora tenha estudado em Antioquia com Luciano, um teólogo que cresceu em território edesseno e foi nomeado presbítero em terras antioquenas. Era comum, pois, que a Escola de Edessa fornecesse pensadores que se espalhassem pela região, e muitos deles se estabeleciam nalguma sede de patriarcados (o que não era o caso da capital do reino de Osrhoene).

A perspectiva ariana era de que Deus constituía um mistério e de substância desconhecida na origem, enquanto o Cristo seria seu filho, mas de natureza humana, preexistente à encarnação, não obstante criatura diferente do Pai. Em outras palavras, o Filho não existia até que Deus o criou. Essa visão foi amplamente divulgada por volta do ano 319 d.C. através de canções que se tornaram populares à época (um método eficaz e muito utilizado nos primeiros séculos do cristianismo, por sinal).

Poucos anos depois do aparecimento do arianismo houve o primeiro Concílio de Niceia, em 325 d.C., convocado pelo próprio Imperador Constantino para solucionar a “questão ariana”, e o contexto em que ocorreu esse Concílio precisa ser melhor explicado para a compreensão do poder que o cristianismo oriental havia alcançado.

Constantino, após quase duas décadas de batalhas, transformou-se em imperador único um ano antes desse Concílio, em 324 d.C., com a vitória sobre Licínio. Não foi por acaso que logo no ano seguinte convocou o primeiro encontro ecumênico da Igreja numa cidade oriental, não obstante geograficamente muito próxima de Bizâncio (cidade a qual seria rebatizada de Nova Roma, como a nova capital de todos os romanos, porém apelidada por seus habitantes de Constantinopla).

⁷⁵ O conceito de "Ocidente", aqui, deve ser relativizado em termos de preponderância e do conceito geográfico que se tem do mundo ocidental hoje.

⁷⁶ *To the Orthodox Christian an Armenian, a Copt, a Jacobite is just as much a heretic and a schismatic as a Latin or a Protestant.*

O objetivo do novo imperador era harmonizar o amplo território de domínio romano debaixo do símbolo cristão que ele mesmo havia concebido em campo de batalha, após um sonho, o “chi-rhô”, e isso implicava fortalecer os que estavam ao seu lado, político-religiosamente falando, e enfraquecer os que estavam distantes, seja geográfica ou teologicamente falando. Para isso, Constantino enviou como seu representante a Niceia um bispo da Espanha chamado Ósio, ferrenho opositor do arianismo, em uma aparente contradição ao que possivelmente pensava no âmbito pessoal, mas uma estratégia que não deixa de ser interessante ao tentar conciliar, literalmente, os lados opostos (Oriente e Ocidente). Apesar de sua importância e da dimensão do alcance de suas decisões, contudo, a reunião de cúpula em Niceia não foi suficiente para abolir de imediato o pensamento ariano.

Um adendo que parece importante: Constantino ainda colocou os cristãos sob a logomarca do "X", em letra grega "chi", correspondente a "C", sobreposto ao "X", em letra grega correspondente ao "R", substituindo símbolos cristãos anteriores como o arco (que remetia à "pedra angular" associada à Pedro) e o "peixe" (que em grego formava o acrônimo "ICHTHYS"). No Oriente, o símbolo mais usado pelos cristãos era a cruz (sem o Cristo).

O Oriente, à época de Constantino, destacava-se cada vez mais como fonte de novos pensamentos cristãos, agora não apenas a partir de Edessa, mas também de Nísibe. E o problema para Constantino era que essas duas cidades mesopotâmicas estavam geograficamente mais próximas ao Império Persa (grande rival do Império Romano do Oriente) do que de seu trono (sediado em Constantinopla).

Como Constantino tentou resolver essas divergências cristológicas? Simplesmente agindo como general estrategista e militar que sempre foi a de semear a instabilidade moral, utilizando uma tática conhecida desde Júlio César conhecida como "dividir e conquistar", e gerando discórdia ideológica no interior do inimigo. O instrumento para isso foi uma carta ao então rei da Pérsia, Shapur II (que reinou entre os anos de 309 d.C a 379 d.C), com alto grau de ironia, gerando a fúria do monarca sassânida e acarretando, mais tarde, o massacre de incontáveis cristãos persas.

Constantino escreveu a Shapur II: "Alegro-me em saber que todas as principais cidades da Pérsia são adornadas pela presença de cristãos." Mas esse foi o fim da paz. [...] No primeiro anúncio de Shapur contra os cristãos, ele explica a razão: "Eles moram em nossa terra e compartilham as ideias de César, nosso inimigo."⁷⁷ (FORTEESCUE, 1913, p. 44,45)

⁷⁷ *Constantine wrote to Shapur II: "I rejoice to hear that all the chief cities of Persia are adorned by the presence of Christians." But that was the end of peace. (...) In Shapur's first proclamation against Christians he explains his reason: "They dwell in our land and share the ideas of Caesar, our enemy."*

A ação de Constantino, que falecera no ano de 337 d.C., gerou resultados. Se sua intenção foi aproximar os aliados de Constantinopla e ver mortos aqueles que estavam afastados, funcionou. Centenas de cristãos e membros da alta hierarquia cristã na região caldaico-babilônica morreram em Selêucia-Ctesifonte, então capital do Império Persa⁷⁸, nos anos de 339, 342 e 346 d.C. Os persas tomaram Nísibe em 363 d.C., o que fez com que Santo Efrém fugisse para Edessa e muitos cristãos babilônicos migrassem para a Índia, nessa mesma época.

O Concílio de Niceia em 325 d.C., como foi dito, não dirimiu em definitivo as questões acerca da natureza de Jesus. Na verdade, as propostas (ou teses) ficaram cada vez mais sutis. Além da dúvida sobre o tipo de natureza humana que se relacionava com o divino se relacionavam à pessoa do Cristo, os pensadores cristãos também começaram a se perguntar sobre o modo como se relacionavam essas duas instâncias em Jesus.

Uma parte dos cristãos se alinhava com a forma ocidental de pensar, enquanto outra parte tinha em seus paradigmas religiosos a noção oriental de religiosidade e de filosofia em torno da relação entre o terreno e o divino. Certamente o instrumental linguístico teve sua influência na batalha de conceitos, mas o pano de fundo teológico era também diferenciado e o contexto político, aliado aos interesses de dominação ideológica, teve seu papel nesse jogo de forças.

Os dois principais protagonistas na controvérsia cristológica, como era chamada, foram Cirilo, bispo de Alexandria (que defendia o que viria a se tornar a visão ortodoxa no Ocidente), e Nestório, bispo de Constantinopla, sustentando a visão oriental, prevalente no Patriarcado de Antioquia e, portanto, também na Igreja na Pérsia. As opiniões atribuídas a Nestório deveriam mais propriamente serem atribuídas a dois grandes teólogos da escola de Antioquia, Diodoro de Tarso⁷⁹ e Teodoro de Mopsuéstia⁸⁰. Na opinião de Cirilo, o divino e o humano estavam ambos completamente presentes em Jesus, a natureza divina tendo existido eternamente como uma qualidade hipostática⁸¹ na eterna divindade. Essas duas naturezas permaneceram distintas em Jesus, unidas, mas não unificadas; esta posição é conhecida como diofisista, que significa possuir duas naturezas. A visão de Teodoro de Mopsuéstia cometeu um erro em sobre-enfatizar a natureza humana de Jesus, a qual estava de alguma forma habitada pelo espírito divino. As duas naturezas estavam separadas, mas a união entre o divino e o humano foi progressiva e não

⁷⁸ O impacto da sujeição imperial persa foi tão grande que até quase o final da Idade Média os cristãos do Oriente utilizavam um calendário baseado no período selêucida.

⁷⁹ Bispo de Tarso no séc. IV.

⁸⁰ Cidade também do sul da atual Turquia, então cerca de 20 km a ocidente da antiga Antioquia (atual Adana).

⁸¹ Que quer dizer “fundamental”, ou “essencial”, em uma tradução livre do termo grego “hypostatikós”.

concluída até a Ascensão. Este ponto de vista também era diofisista. Uma terceira perspectiva supostamente mantida até aos presentes dias pela Igreja Armênia era essas duas naturezas, divina e humana, unidas para se tornarem uma: este ponto de vista é conhecido como monofisismo⁸². (WATERFIELD, 1973, p. 23-24)

A perspectiva nestoriana, portanto, foi tipicamente oriental, chegando ao Sul da Índia muito em decorrência do mundo estar dividido de forma diferente da que se tem atualmente, com Istambul separando os dois hemisférios. Tudo indica que, nos primeiros séculos, o Ocidente terminava em Antioquia e o Oriente começava em Edessa, e Nestório era mais edesseno do que antioqueno.

Nestório nasceu no norte da então província romana da Síria, numa cidade anteriormente chamada pelos latinos de Germanícia (*Germanikeia*, em grego, hoje denominada Kahramanmaraş na língua turca, ou simplesmente “Maraş”, cerca de 200 km de Edessa), localizada nos dias na Turquia. Levava uma vida ascética e se tornou famoso por sua eloquência, cujos argumentos convincentes se tornaram um risco às posições ideológicas que alguns grupos cristãos lutavam por estabelecer no séc. V. Foi escolhido Patriarca⁸³ de Constantinopla em 428 d.C. e, nessa posição, afirmou que Maria, uma simples mulher, não poderia ter sido a mãe de Deus (no caso, Jesus), o que mais tarde foi usado como um dos motivos para a primeira divisão organizacional da igreja cristã. Apenas a data de sua morte é certa, em 451 d.C., depois de ter sido banido para Petra (na atual Jordânia) e posteriormente exilado em algum lugar do Egito. Seus apoiadores ficaram conhecidos como nestorianos, os quais foram os primeiros a romper com a Igreja. Essa separação deu origem à Igreja Assíria (também chamada de Igreja Persa, para onde se difundiu), a qual posteriormente influenciou diretamente os Cristãos de São Tomé. (GORING, 1992, p. 367).

⁸² *The two chief protagonists in the Christological Controversy, as it was called, were Cyril, Bishop of Alexandria (who held what was subsequently to become the orthodox view in the West), and Nestorius, Bishop of Constantinople, holding the Eastern view, prevalent in the Patriarchate of Antioch and so also in the Church in Persia. The views attributed to Nestorius should more properly be attributed to two great theologians of the Antiochene school, Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia. In the view of Cyril, the divine and the human were both fully present in Jesus, the divine nature having eternally existed as a hypostatic distinction in the eternal Godhead. These two natures remained distinct in Jesus, united but not unified; this position is known as dyophysite, that is having two natures. The view of Theodore of Mopsuestia erred in over-emphasising the human nature of Jesus which was somehow indwelt by divine and the human was progressive and not completed until the Ascension. This view also was dyophysite. A third view allegedly held by the present-day Armenian Church was that the two natures, divine and human, united to become one: this view is known as monophysitism.*

⁸³ Algumas fontes citam “Bispo de Constantinopla”, outras “Arcebispo”. Quando utilizado o termo “Patriarca”, em geral se deve a uma associação preferencial com a ortodoxia, visto que, para alguns pesquisadores, Nestório era ortodoxo, e não um “herege”, como ficou conhecido.

Em grande parte, senão peremptoriamente, o nestorianismo deve sua expansão para o Oriente subjugada a esse debate que foi além dos motivos meramente teológicos. De um lado estava, basicamente, a tese de que Jesus Cristo era uma só pessoa, somando em si sua forma humana e sua essência divina, chamada de monofisismo, e de outro estava a perspectiva que veio a ser chamada de "nestoriana", de que Jesus possuía duas naturezas (e vontades, na opinião de alguns) distintas. O resultado, contudo, foi decorrente muito mais de uma guerra entre as principais cidades do início do cristianismo do que consequência de discrepâncias meramente teóricas no campo religioso.

O monofisismo era forte em Alexandria, o nestorianismo em Antioquia. As disputas religiosas eram canais de expressão de rivalidades político-administrativas entre as mais importantes sés do Império Bizantino, revelando, também, sua oposição à autoridade do patriarcado, cuja sede estava em Constantinopla. Do ponto de vista doutrinal, o monofisismo seguia a linha dos pensadores alexandrinos, que procuravam acomodar em sua exegese os elementos da filosofia grega antiga (Orígenes, Clemente e Filon de Alexandria, Basílio de Cesareia), enquanto o nestorianismo tendia a seguir a interpretação siríaca, segundo a qual os escritos bíblicos não poderiam ser submetidos a nenhuma interpretação racional porque provinham de uma verdade "revelada" (João Crisóstomo, Teodoreto de Cyro, Luciano Samozata). (SIMÕES, 2010, p.66-67)

Havia inicialmente diversos monofisismos⁸⁴. Todos aqueles que acreditavam que o Cristo possuía uma única natureza preponderante, seja ela humana ou divina, eram considerados monofisistas. O monofisismo de Eutiques, por exemplo, dizia que a pequena parte da natureza humana de Jesus havia se dissolvido no imenso mar da natureza divina de Deus encarnado; já Apolinário dizia que o corpo humano de Jesus fora completamente dominado pelo Logos divino, e que Jesus não possuía uma alma humana consciente; etc. O monofisismo de Cirilo de Alexandria implicava em ver o Cristo com uma única pessoa em uma única natureza, em absoluto, e isso era o extremo oposto do nestorianismo e sua visão de duas "pessoas" no Cristo. Mais tarde, tanto a visão de Cirilo quanto a de Nestório foram consideradas equivocadas, e a fé católica adotou a posição de que Cristo era "uma pessoa com duas naturezas, a natureza de Deus e a natureza do homem"⁸⁵ (FORTEESCUE, 1908, p. 177).

Desde o Concílio de Niceia (325 d.C.) a cristandade havia estabelecido que o Cristo possuía em si uma humanidade e uma divindade intrínsecas, e que ambas estavam unidas, porém não especificando como. Quando Nestório assumiu o bispado de

⁸⁴ Do grego μόνος, "mono", "um/uma", e φύσις, "natureza".

⁸⁵ *As we say, he is one person with two natures, the nature of God and the nature of man.*

Constantinopla, segundo Adrian Fortescue, era consenso entre todos os cristãos que o Logos, Jesus, era "igual e consubstancial ao Pai, e que o nosso Senhor tinha uma natureza humana perfeita, completo com corpo e alma"⁸⁶ (FORTESCUE, 1908, p. 176). A questão na qual Nestório se envolveu, portanto, foi acerca do modo como se daria essa união do Logos com o Cristo. A explicação que os nestorianos possuíam acerca dessa ligação, a qual ficou conhecida como nestorianismo, e se traduzia da seguinte maneira, segundo a ótica de Fortescue (o que representa a perspectiva tradicional sobre o tema):

O Logos desceu do céu e habitou no homem Jesus Cristo, muito mais do que o Espírito de Deus havia preenchido os profetas. Cristo era realmente e totalmente um homem (isso dito contra os apolinaristas); o Logos não fazia parte de sua natureza humana, mas foi de alguma forma aderida a ele⁸⁷. (FORTESCUE, 1908, p. 176).

Essa foi a heresia nestoriana. Pelo menos, a versão que ficou mais conhecida, pois é bem provável que os defensores dessa cristologia tenham pecado mais por não terem conseguido estruturar lógica e didaticamente essa "adesão" (do Logos) do que por qualquer outra coisa, a começar por Nestório. Além disso, a imprecisão no uso dos conceitos contribuiu bastante para que as partes não tenham chegado a um acordo. Segundo Jacques Dupuis: "Quando Cirilo falou de somente 'uma natureza (*physis*) em Jesus Cristo', ele quis dizer a unidade da pessoa (*hupostasis*). Quando Nestório falou de duas 'naturezas' (*phuseis*), ele parecia afirmar duas pessoas (*prosopon*)"⁸⁸ (DUPUIS, 1994, p. 88).

Ben Green (com base em Grillmeier) sustenta que a proposta vitoriosa de Cirilo prevaleceu mediante uma visão moderada desse opositor do nestorianismo, enquanto que a visão mais extremada da cristologia de Nestório foi a mais atacada (e a mais incompreendida) naqueles tempos de discórdia. Cirilo, por exemplo, tinha uma concepção cristológica que se aproximava do apolinarismo, mas não foi julgado tão severamente quanto Nestório, que teve sua fórmula interpretada como quisesse dizer que o Logos possuía duas pessoas separadas, com duas naturezas distintas. Um estudo mais aprofundado de Nestório levaria a um melhor esclarecimento sobre detalhes moderados da cristologia nestoriana, que rejeitava o monofisismo deístico de Apolinário, o humanismo preponderante de Ário e uma suposta

⁸⁶ *Every Catholic believed that the Word of God is equal and consubstantial to the Father and that our Lord had a perfect human nature complete with body and soul*

⁸⁷ *The Logos came down from Heaven and dwelt in the man Jesus Christ, very much as the Spirit of God had filled the prophets. Christ was really and wholly a man (this against the Apollinarists) , the Logos was not part of his human nature, but was in some way joined to it.*

⁸⁸ *When Cyril spoke of 'one nature (physis) only in Jesus Christ,' he meant the unity of person (hupostasis). When Nestorius spoke of two 'natures' (phuseis), he seemed to intend two persons (prosopon).*

maleabilidade transicional da divindade crística. O rótulo "duas pessoas" era simplista demais, porém os adversários dessa cristologia utilizaram isto para combatê-la.

Isso tinha em perspectiva apenas o lado extremo de Nestório, que é visto mais claramente em sua rejeição categórica a três posicionamentos: (1) Cristo não sendo verdadeiramente humano (apolinarismo), (2) Cristo não sendo genuinamente divino (arianismo), e (3) o Verbo divino sendo transitório. Todas as três posições, de maneira interessante, estavam constituídas na questão sobre o uso do [termo] θεοτόκος.

[...]

Ele estava firmemente convencido da união das naturezas divina e humana no único Filho, Cristo: "Eu não disse que o Filho era uma (pessoa) e Deus, a Palavra, outra; Eu disse que Deus, o Verbo, era por natureza um, e o templo por natureza outro, um Filho por conjunção." Há claramente não duas pessoas, mas note que a palavra usada para expressar união não é, na verdade, "união", mas "conjunção". Grillmeier observa que Nestório raramente usou "ένωσις" [união], 'por detrás desse fato ele novamente suspeita da 'única natureza' dos apolinaristas.' As implicações dessa 'conjunção' não são muito claras, no entanto. Ela parece repousar sobre o significado de πρόσωπον, pois essa é a situação da conjunção⁸⁹. (GREEN, 2004, p. 5,6)

Nestório, curiosamente, achava que a cristologia que ele defendia era muito mais ortodoxa do que as outras. Mais curioso ainda é o fato de a visão de Cirilo também ter sido considerada herética, mais tarde.

A imprecisão no uso das palavras com significados confusos, tanto por parte de Nestório quanto por parte de Cirilo (e de outros pensadores cristãos dos primeiros séculos) é atribuída ao pertencimento desses conceitos a escolas filosóficas com os quais esses pensadores ora comungavam ora rechaçavam, assim como às peculiaridades de aplicação desses conceitos em regiões geográficas distintas. Cirilo, por exemplo, utilizava a palavra "physis" como equivalente a "hypostasis", enquanto que para os capadóciolos "physis" era

⁸⁹ *This has in view only the extreme side of Nestorius, which is seen most clearly in his adamant rejection of three positions: (1) Christ not being really human (Apollinarianism), (2) Christ not being really divine (Arianism), and (3) the divine Word being passable. All three positions, interestingly, were represented in the issue over the use of θεοτόκος. (...) He was firmly convinced of the union of the divine and human natures in the single Son, Christ: "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." There are clearly not two persons, but note that the word used for expressing union is not actually "union" but "conjunction." Grillmeier notes that Nestorius rarely used ένωσις, "for behind that he again suspects the 'one nature' of the Apollinarians." The implications of this "conjunction" are not terribly clear, however. It seems to rest on the meaning of πρόσωπον, for that is the location of the conjunction.*

compreendida como sinônimo de "ousia" (assim como "prosōpon" sinônimo de "hypostasis") (RUSSEL, 2000, p. 40).

As palavras essenciais no debate foram *ousia*, *physis*, *hypostasis* e *prosopon*, e todos os quatro termos eram inter-relacionados. *Physis* poderia ter um significado similar tanto a *ousia* ("substância", "essência", "o ente irreduzível de algo") quanto a *hypostasis* ("apoio", "entidade subsistente", "realidade concreta"), mas *ousia* e *hypostasis* não eram em si mesmas palavras diretamente semelhantes. *Prosopon* ("eu individual", "representação concreta de uma abstrata *ousia*") poderia às vezes estar relacionada a *hypostasis*, mas nem sempre⁹⁰. (VANDERSLUYS, 2009, p. 6)

O entendimento dos dois termos centrais utilizados por Nestório, "prosopon" e "conjunção", portanto, é indispensável para a compreensão de sua cristologia. Não é uma tarefa simples, mas pode ser iniciada pelo estudo das circunstâncias em que a palavra "prosopon" foi utilizada no Novo Testamento e pelo contexto religioso/cosmológico em que era utilizada a palavra "conjunção".

A primeira aplicação de "prosopon" aparece no Novo Testamento em Mt 6,16 significando face, aparência. Também é aplicado ao se referir à maneira de um adulator se comportar, como que fingindo algo que não é (Jd 16). De outra forma, essa palavra é aplicada em Lc 20,21 denotando parcialidade ou favoritismo. A acepção mais importante, contudo, talvez seja aquela utilizada por Paulo em sua Segunda Carta aos Coríntios, significando "face a face": kata prosopon, em grego (GINGRICH, DANKER, ZABATIERO, 1984, p. 180). Expressão semelhante é utilizada pelo mesmo Paulo em sua famosa *Primeira Carta aos Coríntios* (1 Co 13,12): "Nós agora vemos como por espelho, em enigma; mas então veremos face a face"⁹¹ (*in Bíblia Sagrada*, p.1259).

O esquema a seguir (Figura 2) apresenta um quadro explicativo acerca da cristologia antioquena, iniciada por Teodoro de Mopsuéstia e Diodoro, defendida por Nestório, e da cristologia alexandrina, encabeçada por Cirilo:

⁹⁰ *The essential words in the debate were ousia, physis, hypostasis, and prosopon, and all four terms were interrelated. Physis could have a similar meaning to both ousia ("substance", "essence", "the irreducible being of something") and hypostasis ("support", "subsistent entity", "concrete reality"), but ousia and hypostasis were not themselves directly similar words. Prosopon ("individual self," "concrete representation of an abstract ousia") could at times be related to hypostasis, but not always.*

⁹¹ O texto original grego diz: *βλεπομεν γαρ αρτι δι εσοπτρου εν αιγιματι τοτε δε προσωπον προς προσωπον.*

Lançando mão de uma nova óptica que considere contextualmente esses elementos ora em foco, é preciso dizer que as bíblias que traduzem o termo grego *esoptron* e seu equivalente em latim *speculum* como "espelho" ou como "em parte" podem estar bastante equivocadas.

Objetivamente, a palavra grega "esoptron" significa espelho (assim como "speculum", no idioma latino), mas aceitar essa definição direta e objetiva aplicada a épocas remotas é um vício recente advindo da forma de olhar elementos da realidade pela sua definição, compartimentalizada à sua funcionalidade como objeto, que se afasta do conteúdo original e do entendimento analógico (e contextualizante) típico da Antiguidade.

Na atualidade científica ocidental, herdeira do cartesianismo (e talvez também do molde do cristianismo igualmente ocidental), cada objeto deve ser visto como tal, bem definido, cuja descrição não suscite dúvidas, e não como um elemento interpretável que varia de contexto a contexto, que assuma sentidos diferentes a cada momento, e isso deve ser levado em consideração.

Há dois mil anos, o entendimento de fundo preponderante daquele significante "espelho" era, simplesmente, "aquilo pelo qual se enxerga através", semelhantemente (mas apenas no sentido funcional e estanque) ao que o instrumento médico denominado espéculo faz nos dias de hoje. Ao olhar para um espelho, os antigos enxergavam o que havia "através" do objeto: uma imagem, mesmo que invertida, mas ainda assim vista como se representasse um outro lado⁹³.

Para os antigos, a morada dos deuses também era diferente da concepção que se tem hoje. O céu era um objeto tangível, uma abóbada, uma cúpula esférica mais ou menos rígida através da qual os deuses abriam espaços para enxergar a Terra. A luz proveniente dessa abertura (o que hoje chamamos de estrelas e planetas) era a luminosidade divina que atravessava essa fresta celeste, aberta por esse ou aquele deus. Essa abertura era chamada de espéculo. A partir desse entendimento, a cristologia nestoriana se torna mais coerente, principalmente porque a noção de "conjunção" de Nestório se coaduna ao significado que a palavra "prosopon" exprimia.

⁹³ Não é verdade que os espelhos de antigamente forneciam imagens distorcidas (como é mostrado equivocadamente no filme "Cruzada", por exemplo) devido a uma suposta incapacidade dos artesãos da Antiguidade fazerem um metal brilhar. Todo jovem artífice formado em escolas profissionalizantes (como o SENAI, no Brasil) pode perceber claramente que a areia é ótima para um polimento razoável, e que farinha (ou talco), junto com água e um pano para fricção, deixam um metal tão reflexivo quanto um espelho moderno.

A Conjunção é um fenômeno astronômico admirado desde os primórdios da Astronomia, consistindo na aproximação visual de dois ou mais astros. A ideia que se tinha, em idos muito distantes, era de que as divindades se deslocavam no céu para se unirem, pois algumas vezes a proximidade era tanta que se os astros (ou seja, os luzeiros da abóbada) se confundiam como se fossem um só. Atualmente, sabe-se que se trata de uma aproximação aparente devido às bem conhecidas distâncias entre os objetos celestes. Uma estrela, por exemplo, está a anos luz de um planeta, mas podem surgir visualmente próximos em uma observação a partir de um determinado ponto da superfície da Terra.

Astronomia, Astrologia, Ciência e Religião estavam muito próximas em suas origens. Eram ciências praticamente indistintas. Nos templos se calculavam as datas sagradas, como os dias de colheita, para serem celebradas. As datações eram feitas, obviamente, calculando-se o posicionamento das estrelas para determinar a época em que elas apareceriam no céu, demarcando o início das estações (por exemplo). A Matemática se desenvolvia num ambiente e num contexto cercados de religiosidade.

Na concepção dos homens que viviam à época de Nestório, quando dois planetas se aproximavam pouco a pouco, a cada noite, a leitura que se fazia era a de que duas divindades estavam se tornando próximas para se unirem, em conjunção. Por outro lado, o conceito de "prosopon" remete também ao teatro grego, em que os atores utilizavam máscaras: em latim, "personas". Por isso "prosopon" ser utilizada, inclusive no Novo Testamento, como sinônimo de aparência, fingimento, atuação, face. Positivamente, "prosopon" é sinônimo de "prosopopeia" (GINGRICH, DANKER, ZABATIERO, 1984, p. 180), significando literalmente "personificação", o mesmo que dar voz (ou vida) a seres (ou coisas) inanimados, como se fossem humanos.

Não é uma questão de argumentar se as pessoas do primeiro século utilizavam termos teatrais no dia-a-dia, porque essa divisão formal não existia. Hoje, se alguém disser que "Fulano atua", provavelmente o ouvinte irá compreender que Fulano se trata de um ator de teatro, cinema ou televisão. Não havia em tempos idos a divisão entre o uso de um jargão (por suposição) exclusivamente teatral de a mesma palavra ser usada no cotidiano. Jesus mesmo usou diversas vezes a palavra "hipócrita"⁹⁴, que quer dizer literalmente "aquele que emite sentenças por debaixo" (de uma máscara, no caso). Objetivamente, mais uma vez, "hipócrita" designava um ator de teatro, fato que por sinal alimenta o argumento recente de Jesus ter trabalhado como carpinteiro na construção do imenso teatro de Séforis, cidade

⁹⁴ Em grego: ὑποκριτής, "hipócrités".

relativamente grande nas vizinhanças de Nazaré, e por isso ter utilizado tanto esse "jargão teatral", na opinião de alguns pesquisadores atuais, mas esse argumento cai por terra quando se percebe que as palavras na Antiguidade não tinham o caráter de se ligarem a usos específicos e formais que hoje elas denotam (ou indicam claramente). Os termos utilizados em tempos antigos possuíam uma grande amplitude de conotações (ou melhor, evocações), e eram utilizadas em um mesmo sentido, porém em diversas aplicações.

No estrito significado da palavra conjunção encontra-se a noção de "co-junção", ou seja, uma "junção em conjunto", sendo que os elementos desse conjunto são evidentemente distinguíveis, independentes, apesar de se tratar de um único conjunto (inteiro, unitário). Objetos jungidos, por conseguinte, ainda assim permanecem com suas identidades. Quando Nestório diz que não considera Deus uma pessoa, e Jesus outra, mas que suas naturezas são distintas (GRILLMEIER, 1975, p. 454), ele aparentemente quer dizer que Deus e Jesus não se confundem, mas que estão próximos o bastante para serem vistos como um só, em uma conjunção, face a face, cuja "persona" do Cristo nada mais é do que uma aparência em uma natureza diferente: humana. A identidade seria a mesma; sua imagem seria outra; sua aparência diferente; sua divindade estaria mascarada; sua essência coberta pelo mascaramento da carne.

Toda coincidência é suspeita, porém algumas coincidências são mais difíceis de julgar por parecem demasiadamente coincidentes. É o caso da definição que o cardeal Alois Grillmeier encontrou para a palavra "prosopon" no contexto em que Nestório a utilizou, apresentando esse termo como "a coleção de qualidades em que uma coisa, ou melhor, uma natureza espiritual, existe, é vista e julgada e exaltada; é também a maneira pela qual ela [a "prosopon"] atua" (GRILLMEIER, p. 463). Para a Astrologia, o "lugar" em que isso ocorre é a Casa Astrológica, o campo em que os planetas transitam e onde eles realizam suas conjunções, circunscrevendo "o espectro da experiência individual" (RUDHYAR, 1972).

Não por acaso esse conceito de Nestório foi criticado como se fosse uma espécie de adocionismo: Jesus teria sido adotado por Deus, já que os dois se "aproximaram". O mais importante, porém, é a compreensão que a ideia nestoriana tentava passar, de aproximação em relação à luz. Proximidade e clareza são propriedades da visão cristológica oriental de Nestório, sim, mas também se apresentam como pedras fundamentais para a filosofia indiana antiga, logo, abordar a verdade mediante aproximação e iluminação não foi uma invenção nestoriana, mas antes um método que no Oriente já era bastante bem conhecido.

Caso tenha sido essa a amplitude que Nestório pretendeu abranger, sua visão relacionava a maneira de Jesus agir através de sua própria "persona" por uma relação

dinâmica, que se confundia (por consequência) com a luz de Deus (porém na Terra, onde o Cristo estava materializado, como o "Templo" que guardava a luz e a sabedoria). A ponte entre uma atuação no plano material e a aproximação com o divino, todavia, aparentemente não teve uma explicação convincente por parte dos nestorianos a ponto de convencer os "ocidentais", mais especificamente os mais próximos da filosofia grega (leia-se: Alexandria, Constantinopla, Roma, etc.).

Nestório foi claro ao dizer que Jesus era "um Filho por conjunção", ou seja, ser Filho era decorrente da aproximação de Jesus com o Eterno, mas, ao que parece, nem ele nem seus seguidores não tiveram talento ou base argumentativa para esclarecer melhor suas proposições a toda a cristandade. Outra hipótese, contudo, é reconhecer que nem toda a cristandade estava próxima ao estilo de pensamento oriental.

Uma marca do nestorianismo parece ter sido a confusão entorno de suas concepções e de suas práticas, e o conseqüente envolvimento em conflitos que ultrapassaram o âmbito teológico até praticamente chegarem às "vias de fato".

Nestório teve seu nome é associado à uma teoria cristológica que certamente defendeu, mas não iniciou. A igreja da porção oriental do então Império Romano, que simpatizava com essa cristologia, a princípio não fazia menção a Nestório em suas autodescrições. Depois do chamado "cisma nestoriano" houve sua designação de "Igreja do Oriente", embora não fizessem nenhuma objeção ao nome de Igreja Nestoriana e, sem cerimônias, seus integrantes qualificavam a si mesmos de nestorianos, teologicamente falando (não obstante o termo "nestoriano" ter sido usado pejorativamente pelos ocidentais para se referirem aos mesmos).

Pode-se, no entanto, afirmar com segurança que Nestório nunca teve a visão rígida da pessoa de Cristo, que está implícito na fórmula "duas naturezas, duas pessoas, e uma presença". Se ele era um herege, como Bedjan e Nau argumentam, era sua desgraça e não a sua escolha. [...] No entanto, não há como escapar à conclusão de que Nestório foi infeliz em ter um oponente, não somente muito capaz, mas também tão astuto, tão determinado, e em alguns aspectos aparentemente tão sem escrúpulos, como Cirilo⁹⁵. (VINE, 1937, p. 36)

⁹⁵ *It may, however, be safely asserted that Nestorius never held the crude view of Christ's person which is implied by the formula 'Two natures, two persons, and one presence. If he was a heretic, as Bedjan and Nau maintain, it was his misfortune and not his choice. (...) Yet there is no escaping the conclusion that Nestorius was unfortunate in having an opponent, not simply so capable, but also so astute, so determined, and in some ways apparently so unscrupulous, as Cyril.*

Muitos que seguiam Nestório decidiram deixar de seguir aquela que pretendia ser a igreja única, representante exclusiva do cristianismo, no que ficou conhecido como cisma nestoriano, o primeiro cisma da Igreja. Nas décadas seguintes, os nestorianos foram em direção à Pérsia, adentrando mais em regiões à leste. O nestorianismo se tornou, então, a posição oficial da Igreja Assíria do Oriente, que reconhece apenas os dois primeiros concílios ecumênicos: o Primeiro Concílio de Niceia e o Primeiro Concílio de Constantinopla⁹⁶.

Os reis persas sassânidas, por estarem em guerra com o Império Bizantino, inicialmente apoiaram os nestorianos e deram suporte ao inevitável cisma ocorrido no séc. IV da Era Cristã, seja por conta da diferença de opinião seja pela localização oriental dos confrades de Nestório. A partir de então, os nestorianos se retiraram de Edessa, onde mantinham uma escola de grande tradição, para se instalarem em Nísibis (atual Nusaybin), cidade que acabou ultrapassando a primeira em produção de conhecimento teológico.

Algumas vezes se observa, na prática do dia-a-dia, a utilização do termo “Igreja Oriental” e “Igreja do Oriente” como sinônimos (ou se pode deduzir que isso aconteça a partir das denominações que utilizam as igrejas, principalmente no idioma inglês, em que “Eastern” e “Oriental” são palavras diferentes mas que, vez por outra, parecem remeter a um mesmo significado). Apesar de serem termos sinônimos quanto ao étimo gramatical, quando as igrejas se dizem ser “do Oriente” ou “Orientais” é porque há diferenciação em suas origens e em suas práticas, em termos históricos. Também aparece, na literatura internacional, o termo “East Church”, algo que também contribui para gerar dúvidas.

A Igreja cristã do Império Bizantino, católica, porém não diferenciada entre católica apostólica e católica ortodoxa, foi aquela que juridicamente estava ligada ao Império Romano do Oriente, cuja extensão não ultrapassava a cidade de Nísibis, apesar de o chamado “Oriente Cristão” abarcar uma área que ia da Grécia até a Armênia, e do Egito até a Pérsia, incluindo a Síria, a Palestina e a Península do Sinai. De acordo com Kondothra M. George, inicialmente não havia limite geográfico para a palavra “católica”, sendo compreendida como “universal” em termos qualitativos, porém tomando conotações geográficas a partir da expansão colonial da igreja de Roma. Alguns teólogos usam o termo “Church Catholic” como distinção para a Igreja Católica Romana (“Catholic Church”), sendo que a Igreja Ortodoxa às vezes se autodenomina “Igreja Católica Ortodoxa” (GEORGE, 2007, p. 161).

⁹⁶ O nestorianismo foi rejeitado no Terceiro Concílio, de Éfeso, em 431 d.C., e condenado no Quarto Concílio, de Calcedônia, em 451 d.C. Algumas vezes, por isso, a Igreja Nestoriana é chamada também de não-calcedoniana.

Quando a cristandade tida por "oriental" se assumiu como Igreja do Oriente, esta se referia ao oriente da Síria, edessena (leste da Síria), nos séculos seguintes. Daí também ser chamada de Igreja Assíria em diferenciação com relação à igreja localizada mais próxima da Síria mediterrânea, ligada a Antioquia.

Cabe notar que o chamado “Grande Cisma do Oriente” de 1054, em que a Igreja Ortodoxa propriamente dita teria surgido, também ocorreu devido tanto a questões políticas, envolvendo o apoio de cada lado a impérios ocidentais e orientais, quanto por questões de crença, como a que envolveu a discussão sobre a fonte do Espírito Santo (denominada “questão filioque”), tendo como resultado a repartição que deu origem à Igreja Católica Apostólica Romana, no Ocidente, e à Igreja Católica Apostólica Ortodoxa (chamada em termos usuais de “Ortodoxa”, simplesmente). Aliás, o termo "Grande Cisma do Oriente" é um tanto equivocado se dá a entender que foram os cristãos do Leste, pois a igreja que se separou foi a Igreja Romana após ter inserido no Credo a "cláusula filioque" e ter tentado impor ao patriarcado oriental a sanção de que Roma era a mãe de todas as igrejas. Nesse caso, trata-se do Leste Europeu, e não do Oriente em si. A Igreja Ortodoxa, como sua etimologia indica, buscava a continuidade do que era considerado "padrão", verdade imutável estabelecida pelos Pais da Igreja, e se contrapôs à alteração na profissão de fé cristã elaborada nos primeiros concílios.

Voltando ao séc. V, com a primeira condenação do nestorianismo no Concílio de Éfeso, em 431 d.C., a teologia cristã estava no caminho da padronização universal do pensamento cristão, ou tendia nessa direção, mas o esforço de unificar teologicamente a cristandade não teve efeitos, a princípio, tão duradouros. Vinte anos mais tarde a discórdia seria aparentemente (e por muitos séculos) irreconciliável, nos termos do Concílio de Calcedônia, de 451 d.C., que repudiou o eutiquismo e estabeleceu a "fórmula diofisista" sob a união hipostática: duas naturezas, uma substância e uma só pessoa a partir da *hypostasis* (algo como "natureza basal", ou autossubsistente, em grego). Aqueles que não concordaram com as decisões desse Concílio passaram a ser chamados de "não-calcedonianos", porém não se considerando mais tão monofisistas (eutiquistas) como antes, pois passaram a considerar uma espécie de "meio-termo" conhecido por miafisismo.

Conforme evidenciamos, as Igrejas Ortodoxas Orientais (Copta, Armênia, Siríaca, Malankara, Etíope e Eritreia), chamadas de “ritos não-calcedônicos” são denominadas de “miafisitas”, do gr. *mónos* (única) + *phýsis* (natureza), isto é, “única natureza (divino-humana) unida” de Cristo. Esse termo difere-se, portanto, do “monofisismo histórico” do

século V, elaborado por Eutiques. No “monofisismo” de Eutiques, o ensinamento é de que a natureza divina absorveu a natureza humana de Cristo, enquanto que na doutrina do “miafisismo” (ou miofisismo), em Jesus Cristo, só há uma natureza divina e humana em conjunto. (KALLARRARI, 2012, p. 352)

Ao final, "Calcedônia representou a consonância de Roma e Constantinopla contra Alexandria, e, portanto, ortodoxos e protestantes evangélicos são ambos calcedonianos⁹⁷" (BRAY, 1996, p. 15). Ortodoxos, leia-se, incluía o que é hoje a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Ortodoxa Grega, pois ambos se separaram tão somente no séc XI devido à "questão filioque". Não obstante, os orientais também (e talvez com mais propriedade) se consideravam ortodoxos. A opinião atual é, inclusive, de que a cristologia atribuída a Nestório era mais ortodoxa do que a de Cirilo.

A relação da concepção miafisista com o pensamento oriental, em especial o pensamento indiano, é de grande importância para se elaborar um quadro sobre a forma como os Cristãos de São Tomé abordaram a relação de Cristo com o Mundo. Ao vislumbrarem "uma natureza divina e humana em conjunto", uma forma muito parecida à conjunção nestoriana, os indianos, ao que tudo indica, se sentiram confortáveis para viverem uma religião cristã no Oriente.

Os indianos, por tradição, sempre foram receptivos em relação à diversidade religiosa. É difícil dizer se a receptividade dos Cristãos de São Tomé à cristologia miafisista (observada pela Igreja Malankara, por exemplo) deve-se a questões culturais tipicamente indianas, mas o fato é que eles são bastante abertos ao diálogo e à absorção de elementos muitas vezes tidos por contraditórios em terras ocidentais, tanto que sua abertura religiosa permite maiores pontos de contato com elementos protestantes, em vista da aceitação missionária do protestantismo, em épocas mais recentes.

O uso da pecha de nestorianos em sentido pejorativo por parte dos ocidentais, em relação à Igreja do Oriente, por vezes é contestada por alguns pesquisadores, principalmente por causa de divergências entre os ocupantes dos cargos eclesiásticos à época, os quais se dividiam entre "catholicos" (equivalentes a patriarcas) e "metropolitans" (ou metropolitans, equivalentes a cardeais). A fé nestoriana, como algumas vezes é tratada, teria sido adotada posteriormente, em concílios locais ou regionais, chamados de Sínodos.

Dentre esses concílios não-ecumênicos, como são tratados, dois desses sínodos surgem como eventos marcantes no tocante a essa questão. Um ocorreu na cidade persa de

⁹⁷ *Chalcedon represented the agreement of Rome and Constantinople against Alexandria, and therefore, Orthodox and Evangelical Protestants are both Chalcedonian.*

Bet Lapat, também chamada de Gundeshapur (um importante centro intelectual fundado por Shapur I), e outro teve como sede a cidade de Selêucia-Ctesifonte, atual Al-Mada'in, perto de Bagdá, na Mesopotâmia central.

Os sínodos de Beth Lapat (484) e Seleucia-Ctesifonte (486) foram e ainda são vistos como aqueles em que a Igreja do Oriente adotou oficialmente a fé nestoriana e, assim, o cisma com a Igreja Católica ocorreu. O Sínodo de Beth Lapat (484) tem a fama de ter aceitado o Nestorianismo por instigação de Barsauma de Nissa, e esta aceitação é ainda mais reputada por ter sido confirmada no Sínodo de Selêucia-Ctesifonte (486). No entanto, as fontes de nenhum modo permitem esta conclusão, embora tenha sido divulgada exaustivamente. O sínodo de Barsauma em Beth Lapat (484) não está incluído nos registros oficiais de sínodos siríaco orientais. Foi o resultado de um grave conflito entre o *Catholicos Babowai* e o Metropolitano de Nisibis. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 28)

Foi durante esses anos turbulentos, entre os séculos quarto e quinto, que houve a primeira migração de cristãos "siríacos" para a Índia, para a Costa do Malabar (atual estado de Kerala), onde tradicionalmente residiam os Cristãos de São Tomé. Para lá se dirigiram os nestorianos da Igreja Assíria (agora também chamada de Igreja Persa), muitos deles, provavelmente, participantes dos Sínodos da Pérsia (Bet-Lapat) e da Babilônia (Selêucia-Ctesifonte).

Apesar das diferenças de opinião em relação à sua historicidade, é normalmente aceito que o Sínodo de Bet-Lapat teve seu lugar e sua importância histórica como evento marcante para a Igreja do Oriente. Deve ser mencionado que está se tratando da estruturação teológica e hierárquica da Igreja, que iria levar essa configuração para os Cristãos de São Tomé, vistos como ainda sem jurisdição eclesiástica, por essa época. Sua importância não pode ser negada em vista do impacto que os nestorianos tiveram quando chegaram em Kerala, pois foi a Igreja Persa do atual Irã, que também abrangia a Mesopotâmia, no atual Iraque, que se expandiu para o subcontinente indiano.

Um sínodo em 484 em Bet Laphat sob a liderança de Barsauma abençoou a memória de Theodoro de Mopsuestia, condenou igualmente o monofisismo e a ortodoxia, legalizou o casamento de padres e bispos, e estabeleceu as doutrinas de Nestório como a teologia aceita pelo cristianismo iraniano⁹⁸. (NEUSNER, 2008, p. 45)

⁹⁸ *A synod in 484 at Bet Laphat under Barsauma's leadership blessed the memory of Theodore of Mopsuestia, condemned Monophysism and orthodox alike, legalized marriage of priests and bishops, and established the doctrines of Nestorius as the accepted theology of Iranian Christianity.*

Com o surgimento do islamismo, no séc. VII, a relação entre os nestorianos e os seguidores do islã dependia da situação política envolvida, havendo altos e baixos. Com a conquista árabe da cidade persa de Ctesifonte, os líderes da Igreja do Oriente deslocaram sua sede para noroeste da Mesopotâmia. Não demorou para que chegassem ao extremo oriente, à China, sendo que "nos textos chineses o cristianismo é conhecido como a 'religião persa' " (NEUSNER, 2008, p. 47), pois os monges que lá chegaram, como registra a estala de Sian Fu, eram missionários nestorianos.

Para a Índia, por seu turno, esse outro capítulo da cristandade oriental é, sem sombra de dúvida, tão importante quando a tradicionalmente reconhecida chegada do apóstolo Tomé às terras malabares em meados do ano 1 d.C., pois essa segunda migração entre o séc. VII e o séc. IX de cristãos para cidades indianas ajudou a compor a comunidade de Cristãos de São Tomé, que ficou estruturada dessa forma até por volta de 1500, com a chegada das caravelas portuguesas. Se em muitos lugares dominados pelos seguidores de Maomé as comunidades cristãs desapareceram, no subcontinente indiano isso não ocorreu. Religiosamente falando, apesar de escaramuças litúrgico-religiosas com os portugueses, na Índia a “existência cristã permaneceu vigorosa por aproximadamente vinte séculos” (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 57), até os dias atuais.

Para fins de esclarecimento, portanto, ao contrário do que se poderia pensar, o termo “nestoriano” usado atualmente não diz respeito a um conceito elaborado por uma única pessoa. Muito menos se refere ao nome do fundador de uma seita surgida nos primórdios do cristianismo. Defende-se até mesmo a tese de que Nestório não foi um radical defensor da teoria cristológica a ele imputada. De acordo com Aubrey R. Vine:

Nestório, bispo de Constantinopla do século V, forneceu um nome para uma heresia que ele não originou, possivelmente nem sequer sustentou, e para uma Igreja que ele não fundou. No entanto, o seu nome tem se tornado tão firmemente associado a uma certa teoria cristológica, e às igrejas que abraçaram essa teoria, que não é fácil encontrar agora termos razoáveis de definição, mas só meramente descritivos⁹⁹. (VINE, 1937, P. 21)

⁹⁹ *Nestorius, a fifth-century bishop of Constantinople, has provided a name for a heresy which he did not originate, possibly did not even hold, and for a Church which he did not found. Nevertheless, his name has become so firmly associated with a certain Christological theory and with the churches which have held that theory that it is not now easy to find terms equally definite but more exactly descriptive.*

O termo "nestoriano", além de ter se tornado insipidamente descritivo, tornou-se também histórico por representar algo distante no tempo e no espaço, inclusive para os Cristãos de São Tomé da atualidade. A percepção original de Jesus e sua significância como Cristo, de acordo com uma óptica muito semelhante à de Nestório e levada para a Índia por religiosos a ele associados, no entanto, está nas raízes do cristianismo indiano.

O desdobramento geográfico dos nestorianos foi impressionante. Sua expansão se deu por toda a Pérsia, partes da Índia e até à China. Sobre essa amplitude, Marco Polo foi testemunha do quão espalhados estavam os mesmos por todo o mapa do Oriente, embora não tenha sido o único a relatar esse espraiamento. Intrinsecamente, a liturgia nestoriana (também chamada de "Tomesina") da Igreja do Oriente viajou por regiões que os europeus demorariam séculos para conhecer.

O primeiro relato detalhado da vida e doutrinas da Igreja do Oriente na Ásia Central está contido na narrativa da viagem do franciscano William de Rubruk, quem, sob ordens do rei Luís IX da França, viajou até o grande Khan. Nas estepes tártaras que hoje é o sul da Rússia, William primeiramente encontrou Sartaz, o representante de Batu, o lorde dos khans da Horda Dourada, quem também o recomendou ao grande khan. Ele ouviu, ao contrário de todos os boatos, que Sartaz não era cristão. Não obstante, em 1254 o Papa Inocente IV o congratulou por sua "conversão". Ainda que as crônicas de Juvaini e Barhebreus também mencionassem que Sartaz era cristão, isso indica que ele era apenas bem receptivo perante a cristandade. Enquanto entre os cristãos de Naiman, William soube que eles estavam familiarizados com o mito de Prestes João, quem foi descrito como um membro de sua tribo. Além de aderentes da Igreja do Oriente, entretanto, ninguém mais soube desse assunto. Na corte do grande khan, William tornou-se familiarizado com os sírios edessenos ["Sírios Orientais"], os quais veneravam a cruz sem o corpo.

[...]

Marco Polo viveu na China de 1271 a 1293, e seu relato inclui algumas informações sobre a Igreja do Oriente. Em Mossul Marco Polo se refere aos "Nestorianos" e aos "Jacobitas". Como o papa em roma, o "Jatólico" (católicos) também enviou seus intelectuais à Índia, China e Bagdá. De Bagdá Marco Polo reportou conflitos entre cristãos e muçulmanos. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 90-92)

Quando se trata da presença desses cristãos no subcontinente indiano, o relato de um viajante veneziano que esteve em terras indianas antes dos portugueses ali aportarem (e após Marco Polo realizar sua viagem pelo Oriente) é bastante ilustrativo.

Entre os anos de 1425 e 1430, aproximadamente, o italiano Nicolò de' Conti empreendeu uma aventura comercial cujo relato atesta a presença de "heréticos nestorianos"

que tomavam conta da controversa tumba de São Tomé, em Mylapore. O relato indica o quanto esses cristãos declaradamente concordantes com o pensamento de Nestório estavam espalhados por todo o Sul da Índia (ver ANEXO I: Mapa 5):

Nicolau de Conti deixou a Itália ainda jovem, negociou em Damasco por muitos anos como comerciante, dali passou mais a leste através da Pérsia, navegando pela costa do Malabar em diante; ele visitou algumas partes do interior de Hindustão, Burma e Bengala; também as ilhas de Ceilão, Sumatra e Java; e também foi para o sul da China. Em seu caminho de casa ele navegou pelo Mar Vermelho, atravessou o deserto até o Cairo, e eventualmente retornou a Veneza após uma ausência de 25 anos. De sua visita a Mylapore, após contornar a península, ele diz: "Prosseguindo adiante o referido Nicolau chegou a uma cidade marítima, a qual é chamada Malepur [deveria ser Malpuria], situada no segundo golfo além do Indo (a Baía de Bengala). Aqui o corpo de São Tomé encontra-se honrosamente sepultado em uma igreja grande e bonita; ele é adorado [venerado] por hereges, que são chamados nestorianos, e habitam esta cidade ao número de mil. Estes nestorianos estão espalhados por toda a Índia, como os judeus entre nós¹⁰⁰. (MEDLYCOTT, 1905, Cap. 3, VII, p. 95).

A área que abrangeu a difusão nestoriana e o campo tomesino de influência se confundem. Tanto a tradição tomesina quanto a igreja nestoriana se direcionaram ao Oriente. Em termos cronológicos, quanto Nestório foi escolhido para ocupar o cargo máximo da Sé de Constantinopla, em 428 d.C., Santo Efrém já havia falecido em Edessa, no ano de 373 d.C., e seus hinos em homenagem a São Tomé com toda probabilidade eram bastante conhecidos pela cristandade oriental e por Nestório também. A aura de Tomé, e toda sua dimensão, incluindo sua obra tradicionalmente aceita na Índia, estava difundida bem antes que o nestorianismo se estruturasse a partir da separação da Igreja Antioquena, no ano de 451 d.C. (ano do Concílio de Calcedônia).

De acordo com algumas fontes, o próprio São Tomé em pessoa teria ido ao Extremo Oriente, pessoalmente, evangelizar os chineses. Por outro lado, registros históricos indicam

¹⁰⁰ *Nicolò de' Conti left Italy while young, traded at Damascus for many years as a merchant, thence proceeded further east through Persia, sailing by the coast of Malabar onwards; he visited some parts of the interior of Hindustan, Burmah, and Bengal; also the islands of Ceylon, Sumatra, and Java; and also went to Southern China. On his way homeward he sailed up the Red Sea, crossed the desert to Cairo, and eventually returned to Venice after an absence of twenty-five years. Of his visit to Mylapore, after rounding the peninsula, he says: 'Proceeding onwards the said Nicolò arrived at a maritime city, which is named Malepur [should be Malpuria], situated in the second gulf beyond the Indus (the Bay of Bengal). Here the body of Saint Thomas lies honourably buried in a large and beautiful church; it is worshipped [venerated] by heretics, who are called Nestorians, and inhabit this city to the number of a thousand. These Nestorians are scattered over all India, as the Jews among us.*

claramente que missionários nestorianos estiveram, realmente, na China, como demonstram documentos árabes e estelas erguidas em terras extremamente orientais¹⁰¹.

A China não é apenas mencionada no texto de Ibn At-Taiyyib mas também no breviário da Igreja Síria (Caldaica) do Oriente, em diversos relatos portugueses e na tradição local do sul da Índia. Todos estes textos têm em comum que o apóstolo Tomé passou algum tempo na China, onde ele pregou o evangelho e fundou igrejas. De acordo com a [canção] *Thomas Rabban Pattu*, o apóstolo fez uma curta viagem para a China. Essa canção foi transmitida oralmente em tempos pré-portugueses e mais tarde escrita. O apóstolo Tomé passou quatro meses e meio em Mylapore. Em seguida, ele viajou para a China, onde permaneceu quatro meses e meio também. Depois o apóstolo voltou à Mylapore, o lugar de seu martírio¹⁰². (TUBACH, 2009, p. 295)

A erudição, um dos aspectos mais peculiares dos chamados nestorianos (juntamente com a amplitude de seu raio de ação por todo o Oriente), é trazida à tona por Kenneth Scott Latourette, o qual destaca o valor e a importância desses cristãos para o mundo árabe e para o Ocidente, na medida em que eles foram os intermediários entre o antigo conhecimento grego e a preservação desse mesmo conhecimento em outro idioma, quando atuaram como tradutores. Muitos registros da filosofia grega se perderam, mas uma boa parte se perpetuou em árabe graças aos nestorianos, o que representou uma das bases mais importantes para o renascimento científico da Europa, a partir do resgate das filosofias gregas em bibliotecas islâmicas.

Nestorianos foram os principais representantes do cristianismo na Ásia Oriental e Central. [...] Seu principal rival era o maniqueísmo. Em 635 eles plantaram a fé em Xian, a capital da China. [...] Ambos o zoroastrismo abássida e os árabes muçulmanos perseguiram os nestorianos, mas os árabes empregaram muitos deles como médicos, contadores, astrólogos e filósofos. Nestorianos fizeram as primeiras traduções árabes dos filósofos gregos¹⁰³. (LATOURETTE, 1965, p. 86)

¹⁰¹ Como atesta a Pedra de Xian.

¹⁰² *China is not only mentioned in Ibn at-Taiyyib's text but also in the breviary of the East Syrian (Chaldean) Church, in several Portuguese accounts and the local tradition of South India. All these text have in common that the apostle Thomas spent some time in China where he preached the gospel and founded churches. According to the Thomas Rabban Pattu, the apostle made a short journey to China. This song was orally handed down in pre-Portuguese times and later written down. The apostle Thomas spent four and a half months in Mylapore. Then he travelled to China where he stayed four and a half months as well. Afterwards the apostle returned to Mylapore, the place of his martyrdom.*

¹⁰³ *Nestorians were the chief representatives of Christianity in Central and East Asia. (...) Their major rival was Manichaeism. In 635 they planted the faith in Ch'ang-an, the capital of China. (...) Both the Zoroastrian Abbasids and the Moslem Arabs persecuted the Nestorians, but the Arabs employed many of them as physicians, accountants, astrologers, and philosophers. Nestorians made the early Arabic translations of the Greek philosophers.*

É claro que não se pode dizer que somente uma etnia sempre foi detentora da exclusividade de exercer uma dada função específica na sociedade. Não se pode afirmar, portanto, que os nestorianos tinham uma origem judaica, indubitavelmente, apenas pelo fato de realizarem atividades semelhantes aos judeus. Menos sensato ainda seria afirmar que ambos, judeus e nestorianos, eram um mesmo e único grupo étnico e uniforme supostamente porque, de acordo com o estereótipo, apenas judeus deveriam ser banqueiros e comerciantes na Antiguidade, mas a coincidência do fato de os nestorianos lidarem com comércio e finanças parece relevantemente suspeita diante dessas tradicionais atividades judaicas¹⁰⁴.

Considerando que os cristãos do Oriente tiveram uma origem mais próxima da religiosidade hebraica do que, por exemplo, aqueles que estavam em Constantinopla ou em Roma, a identificação de profissões passa a ser nada mais do que um mero reflexo natural. Em sendo os nestorianos, por aproximação lógica, de origem judaica, isso daria mais força ao argumento de terem sido tocados pelas palavras de São Tomé por aproximação lógica, e de terem sido convencidos ali mesmo, nas comunidades em que os judeus estavam reunidos, de que Jesus era o Messias esperado. A anotação (*logia*) de número 27 do *Evangelho de Tomé*, por certo, contém uma óbvia orientação àqueles que São Tomé provavelmente estaria buscando no decorrer de sua jornada em terras orientais: "Se não fizerdes do sabbath um sabbath não contemplareis o pai" (*Evangelho Segundo Tomé*, in LAYTON, p. 456).

¹⁰⁴ A relação entre esses dois grupos pode ter sido bastante estreita, em todo caso.

CAPÍTULO 2 – GÊNESE E FORMAÇÃO DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ NA ÍNDIA

2.1 NARRATIVAS DE ORIGEM: O ESTABELECIMENTO DA IGREJA DO ORIENTE NO SUDOESTE DA ÍNDIA

São muitos os indícios de que a parte mais oriental da Síria, onde estava localizada a cidade de Edessa, foi o local inicial da missão de São Tomé. Existem diversos sinais característicos da herança apostólica tomesina iniciada na Síria e expandida para a Mesopotâmia. Da mesma forma, há muitas pistas de que muitos seguidores de Tomé levaram o cristianismo até Bet-Lapat, na Pérsia, e até mais ao Leste, alcançando o Extremo Oriente.

Os propagadores do "odor" tomesino, conhecidos no Ocidente pelo nome de "nestorianos", foram os que mais contribuíram para a organização primordial do cristianismo em grande parte Oriente Médio e no sudoeste da Índia. Lá, de acordo com as narrativas, esses seguidores de Jesus originários de um cristianismo sírio se integraram aos Cristãos de São Tomé locais em uma igreja relativamente hierarquizada, aumentando-a em duas ocasiões, através de duas migrações. Durante quase mil e quinhentos anos os cristãos tomesinos indianos permaneceram independentes dos europeus, porém mantendo ligações com suas sedes originárias da Síria, a ponto de serem chamados até hoje de "cristãos sírios".

A expansão do cristianismo ocorreu praticamente em conjunto com a diáspora judaica, após a Primeira Guerra Judaico-Romana, que teve como evento marcante a destruição do Templo de Jerusalém¹⁰⁵, no ano 70 d.C. A proximidade da Síria com a Palestina fez das terras sírias um destino natural para aqueles que deixaram a Judeia, especialmente Antioquia, que já contava com uma população judaica considerável, e também Edessa, sendo essas duas cidades pontos importantes e estratégicos na rota do comércio com o Oriente. Tomé, no entanto, conforme os tradicionais relatos indianos, aportou na Índia em meados do primeiro século.

Esse cenário fez com que a igreja assíria carregasse tons judaicos em sua alma. Mais além, as comunidades judaicas babilônicas, e bem provavelmente as indianas também, sobreviveram com suas tradições e provavelmente receberam a notícia sobre o Cristo. Os traços literários que remetem à um cristianismo mesclado a elementos judaicos corroboram essa possibilidade, tida por muitos pesquisadores como muito bem fundamentada a partir dos elementos teológicos encontrados em textos do início da Era Cristã.

¹⁰⁵ Também conhecido como Grande Templo de Herodes, ou Segundo Templo.

O cristianismo que se desenvolveu no Osrhoene e Adiabene foi certamente um produto da missão judaico-cristã. Apesar da lenda, relatada por Eusébio, de que o próprio Cristo enviou missionários ao Rei Abgar de Edessa na realidade ser baseada na conversão de um outro Abgar no final do segundo século, não deixa de ser verdade que a região de Edessa ter sido evangelizada pelo Apóstolo Tomé tenha algum fundamento de fato histórico. Os primeiros documentos que temos da cristandade edessena - notadamente o Evangelho de Tomé e as Odes de Salomão - se voltam em parte ao final do primeiro século, e exibem os traços característicos do cristianismo judaico¹⁰⁶. (DANIÉLOU, 1969, p. 277)

Como já foi mencionado, São Tomé teria passado por Edessa e descido pela Mesopotâmia cristianizando os povos por onde passava, e tal feito deve ser visualizado não como uma aventura descabida e impensada. É preciso considerar que um apóstolo da palestina teria melhor acolhida por aqueles que falavam o mesmo idioma, o aramaico (ou o siríaco), e que seu objetivo era alcançar aqueles que professavam a mesma religião judaica à qual Tomé pertencia. É muito razoável pensar, portanto, que seu destino tenha sido orientado para evangelizar essas comunidades, primordialmente.

Se a lógica prevaleceu, Tomé foi inicialmente até aqueles que receberiam melhor a complementação da "Lei" que Jesus se propôs a fazer, pois Jesus, considerado o Cristo, disse que não viria revogá-la, mas complementá-la (Mt 5,17¹⁰⁷). E tal deve ter sido a disposição do apóstolo Tomé, o qual teria chegado à Costa do Malabar (Kerala) com o objetivo de, provavelmente, encontrar judeus que ali residiam, nada obstando, contudo, que Tomé tivesse se aventurado a cristianizar povos de cultura e idioma diferentes do seu. A bem da verdade, a tradição diz que brâmanes indianos estavam entre os primeiros cristianizados por Tomé.

A tradição cristã malabar sobre a chegada de São Tomé em suas terras é sustentada pelo Coronel [Henry] Yule [...]. Depois de citar os diferentes nomes que Cranganore teve em diferentes períodos – na era apostólica era conhecida como Muziris – ele diz: 'Cranganore é a sede de um dos antigos principados do Malabar, e famosa nas primeiras tradições tanto de judeus quanto de cristãos naquela costa. Foi lá que, de acordo com os primeiros, os judeus negros da tribo de Manassés inicialmente se estabeleceram e ficaram por mais de mil anos; foi lá que se diz ter

¹⁰⁶ *The Christianity which developed in Osrhoene and Adiabene was certainly a product of the Judeo Christian mission. Though the legend, reported by Eusebius, that Christ himself has sent missionaries to King Abgar of Edessa is based in reality on the conversion of a different Abgar at the end of the second century, it is nonetheless true that the region of Edessa had been evangelised by the Apostle Thomas has some foundation of historical fact. The earliest documents we have on Edessean Christianity -- namely the Gospel of Thomas, and the Odes of Solomon -- go back in part, to the end of the first century and display the characteristic features of Judeo Christianity.*

¹⁰⁷ A palavra nesse versículo, em grego, *πληρῶσαι*, do verbo *πληρόω*, "complementar", muitas vezes é traduzida para o português como "cumprir".

pregado São Tomé em primeiro lugar nas costas da Índia, e também há os maometanos que foram autorizados primeiro a se estabelecerem e construírem uma mesquita ali¹⁰⁸. (MEDLYCOTT, 1905, livro 4, p. 7)

A presença de judeus no sudoeste da Índia desde épocas remotas é ponto pacífico entre os historiadores (FRYKENBERG, 2008, p. 103), sendo esses identificados como "judeus negros" devido à coloração da pele característica do povo indiano, apesar da ascendência judaica. Baskin (2011, p. 107) cita que "a composição malabar 'negra' dos judeus de Cochin, de acordo com Shalva Weil, pode ter chegada na Índia juntamente com os comerciantes de Salomão¹⁰⁹".

A hipótese de que Tomé se dirigiu para o Leste com um objetivo bem definido tem a seu favor uma característica marcante do povo judeu, a qual carrega até hoje: a endogamia. Obviamente, as castas indianas praticavam o mesmo, porém a manutenção da linhagem não deixa de ser típica das famílias judaicas.

Sendo o Evangelho a "Boa Notícia", a novidade sobre o Messias ter vindo à Terra (do grego *εὐαγγέλιον*), é sensato pensar que tal informação messiânica fosse direcionada àqueles que tinham uma expectativa messiânica. Pode-se muito bem cogitar que esse público-alvo era, primordialmente, as colônias judaicas espalhadas pelo mundo. São Tomé, pelas pistas deixadas na história, provavelmente escolheu informar aqueles que estavam no Oriente, na direção contrária de Paulo de Tarso (o "Apóstolo dos Gentios"), até chegar à Índia, onde encontrou uma classe brâmane que, ao que tudo indica, teve uma compreensão plena do profundo ensinamento que Tomé lhes trazia. O aspecto gnóstico do *Evangelho de Tomé*, por sinal, pode ter favorecido essa inserção pelo tom iniciático de sua mensagem.

A existência de judeus na Babilônia desde priscas eras é fato indiscutível. Babilônia, todavia, foi eclipsada pela cidade de Ctesifonte, que a sucedeu. A cidade adjacente, Selêucia, do outro lado do Tigre, tornou-se sua co-irmã, a ponto de ser chamada de Selêucia-Ctesifonte. Mais tarde, a poucos quilômetros dali, ao norte, surgiu Bagdá, que manteve a tradição de estudos típica daquelas cercanias, desde os tempos babilônicos. Esses três núcleos se

¹⁰⁸ *The Malabar Christian tradition of the arrival of St. Thomas in their country is upheld by Colonel Yule, Cathay and the Way Thither, vol. i.p.75, note. After quoting the different names Cranganore had borne at different periods—in the Apostolic age it was known as Muziris—he says: ‘Cranganore is the seat of one of the old Malabar principalities, and famous in the early traditions of both Jews and Christians on that coast. It was there that, according to the former, the black Jews of the tribe of Menasseh first settled and abode for more than one thousand years; it was there that St. Thomas is said to have first preached on the shores of India, and there also the Mahomedans were first allowed to settle and build a mosque.’*

¹⁰⁹ *The 'black' Malabar component of the Cochin Jews, according to Shalva Weil, might have arrived in India together with Solomon's merchants.*

sucederam no tempo. Conforme uma cidade esgotava seus recursos, outra próxima era desenvolvida e a população para lá se deslocava.

Na opinião de Kollaparambil (1992, p. 114), os judeus da região babilônica carregavam suas características peculiares em relação à linhagem que pertenciam, inclusive em relação à manutenção de sua pureza, e com maior ênfase devido à tradição profética. Habitar na região em que o sacerdote Ezra (Esdras) teria morrido reforçava essa disposição sociorreligiosa, pois esse profeta foi ator importante de um evento de grande significado para a história judaica:

Os sábios talmúdicos babilônicos especificaram também um domínio de pura linhagem na Babilônia Central. Para eles, a preservação da linhagem pura com grande rigor foi o critério determinante das fronteiras de uma "Babilônia saudável" e a separaram de terras adjacentes consideradas "doentes", "moribundas", ou "mortas". [...] Essa 'Babilônia saudável', de acordo com a descrição nos Talmudes, estendeu-se principalmente entre o Eufrates e o Tigre, desde cerca de 200 km ao sul de Mahoza (Ctesifonte) a 150 km ao norte da mesma cidade.

De acordo com a tradição judaica, a fim de perpetuar a pureza das famílias e grupos restantes no Oriente, Ezra levou todos os "inadequados" com ele para a Palestina. No entanto, Ezra não permitiu que a condição dos judeus palestinos se deteriorasse através do casamento misto. Ao seu comando, todos aqueles que contraíram em matrimônio esposas 'estrangeiras', as mandaram embora, ambas mulheres e crianças (Esd 10,44; Ne 9,2), e os israelitas prometeram sob juramento, "Nós não vamos dar nossas filhas para os nativos da terra, nem tomar as filhas deles para os nossos filhos"¹¹⁰. (Ne 10,31, cf também 13,25). (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 114, 115)

Como transmitido pela tradição rabínica, Esdras (Ezra) teria retornado à Babilônia, ao sul da Mesopotâmia, e lá teria morrido. Isso reforçaria a ideia de que a comunidade local manteve a determinação de realizar somente casamentos endogâmicos, ou seja, apenas entre eles. Vários locais disputam a posse de sua tumba, porém uma cidade na margem direita do Tigre, na baixa Mesopotâmia, tem uma preponderância natural a ser o destino final do profeta

¹¹⁰ *The Babilonian Talmudic sages specified also an area of pure lineage in Central Bablylonia. For them the preservation of pure lineage with great strictness was the criterion determining the boarders of a "healthy Babylonia" and separating it from adjacente lands considered "sick", "dying", or "dead". (...) This 'healthy Babylonia' according to the description in the Talmuds extended itself mainly between the Euphrates and the Tigris, from about 200 kms south of Mahoza (Ctesiphon) to 150 kms north of the same city. According to a Jewish tradition, in order to perpetuate the purity of the families and groups remaining in the East, Ezra had taken all the "unfit" with him to Palestine. However, Ezra did not allow the condition of the Palestinian Jews to deteriorate through mixed marriage. At his behest, all those who had marriage 'foreign' wives, put them away, both women and children (Ezr 10:44; Neh 9:2), and the Israelites promised under oath, "We will not give our daughters to the natives of the land, nor take their daughters for our sons." (Neh 10:31, c.f. also 13:25).*

Esdras por se chamar até hoje Al 'Uzayr, pois em árabe "Uzayr" significa "Ezra" (Esdras), e na Idade Média era, inclusive, local de peregrinação dos muçulmanos (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 26).

São Tomé, e muito provavelmente também os seus seguidores mais próximos, espalharam um "cristianismo judaico" (nas palavras de Daniélou) por onde havia judeus no Oriente, incluindo a Babilônia e a Índia. Tradicionalmente falando, o caminho que o cristianismo tomesino e a "igreja do oriente"¹¹¹ percorreram através do Levante pode ser resumido da seguinte forma, segundo Khatlab:

São Tomé partiu de Antioquia, que na época era o centro apostólico, tomando a estrada do Oriente passando por Edessa; o mesmo estava acompanhado por um outro apóstolo (ano 70), fundador da Igreja de Edessa, conhecido pelo nome de Tadeu e no Oriente pelo nome de Addai. Este último estava acompanhado por dois homens: Mari e Aggai, que lhes sucederam nas sedes episcopais de Seleuca [Selêucia] e Ctesifonte, primeira Igreja da Mesopotâmia. São Tomé encarregou Addai da missão e partiu para a Índia, onde morreu mártir, testemunha da Ressurreição.

Na Mesopotâmia existia muitos elementos favoráveis para o florescimento do cristianismo, como: a língua aramaica; a tradição histórica dos Reis Magos que visitaram Jesus [...] e outro fator importante era a presença de descendentes dos judeus da Babilônia, trazidos como cativos pelo Rei Nabucodonosor no séc. VI a.C. [...] Outro elemento favorável para a evangelização era a tradição bíblica do "Paraíso Terrestre" (Jardim do Éden), situado entre o Tigre e o Eufrates, que regavam o jardim (Gn 2,8). São Tomé diante de todos esses componentes resolveu plantar a Cruz de Jesus no lugar da árvore da Vida, árvore que foi a origem do pecado, e partiu em seguida para o Extremo Oriente, deixando Addai, Mari e Aggai responsáveis pelo desenvolvimento e organização da Igreja no país do Tigre e do Eufrates.

Addai e Mari continuaram a obra e o espírito de São Tomé em toda a região da Mesopotâmia; desenvolveram a liturgia da Igreja do Oriente em língua aramaica e traduziram as partes da Bíblia que não estavam em aramaico e o texto foi revisado por Rabbula no séc. IV e incluído na versão "Pschyta" (simples), isto é, sem adição de comentários a partir do "Targum" (tradução longa) que era usado pelos judeus no tempo de Jesus. (KHATLAB, 1997, p. 173-174)

De acordo com Khatlab, nesta citação, Addai e Mari traduziram partes do texto sagrado do grego para o aramaico, o que concorda com a tradição dos Cristãos de São Tomé que relata ter sido a língua aramaica utilizada inicialmente nas liturgias na Índia. Rabbula de Edessa (350-435 d.C.), quando revisou esse texto, o colocou em siríaco oriental na versão Peshitta (quase contemporânea à versão latina chamada Vulgata), cujo conteúdo é tão antigo

¹¹¹ Esse termo foi colocado em letras minúsculas por se referir a uma ideia de igreja mais ampla do que da Igreja do Oriente propriamente dita, nestoriana.

quanto a versão bíblica Septuaginta. A origem da Peshitta, de seu Velho Testamento, é desconhecida, porém suspeita-se que tenha sido acrescentada com o Novo Testamento a partir de textos originais em aramaico.

O conjecturado encontro de Tomé com os indianos de Kerala no ano 52 d.C. pode ser denominado de "Primeiro Momento" no processo de formação dos Cristãos de São Tomé. Nesse mesmo período nascia uma esfera de influência tomesina através das ações continuadoras de Addai e Mari. Se a tradição for verdadeira, os primeiros tomesinos da Mesopotâmia tinham pleno conhecimento de que Tomé estava atuando na Índia, e pode-se supor que essa informação continuou circulando naquelas regiões durante os primeiros séculos.

Como se pode notar, São Tomé teria vários motivos para escolher a Mesopotâmia como seu alvo de disseminação inicial do Evangelho. Os seguidores de sua tradição fizeram crescer a semente da igreja sírio-caldaica na região Sul da Mesopotâmia (ao Sul da atual Bagdá). Cristãos caldaicos, herdeiros dessa tradição, teriam sido forçados a se deslocarem para a Índia no séc. IV, em um "Segundo Momento" na história dos Cristãos de São Tomé, por ocasião do declínio de Selêucia-Ctesifonte. Além dessa Primeira Migração, houve uma Segunda Migração no séc. XIX provocada pela presença do islamismo em Bagdá, configurando um "Terceiro Momento" na genealogia dos cristãos tomesinos indianos.

O momento inicial dos Cristãos de São Tomé ocorreu, conforme se conta, quando o apóstolo Tomé chegou a Cranganore, na Índia, na aurora do cristianismo, fundando sete igrejas e "meia" e convertendo integrantes de altas castas hindus. Seriam, na verdade, oito igrejas, (em) oito comunidades. Uma dessas comunidades teriam sofrido perseguições por adotar uma nova religião, então, São Tomé conduziu 64 famílias para o Sul da Índia, onde se estabeleceram em Thiruvitamcode, no atual estado indiano de Tamil Nadu (NINAN, 2014, p. 85). Seria "meia igreja" porque não estavam no seu local de origem, em Kerala, o que indica o grau de solidez sociorreligioso que as outras sete igrejas possuem.

O povo indiano criou hinos sobre São Tomé que remontam oralmente àqueles anos iniciais, muitos deles baseados no conteúdo de *Atos de Tomé*. Um desses hinos, denominado "Canções de Ramban", teria sido criado pelo primeiro brâmane convertido ao cristianismo, chamado Tomé Rambaan¹¹², e tomado forma escrita por volta do ano 1601 (NINAN, 2014, p. 69).

¹¹² Ou "Thomas Rabban Pattu", como citado anteriormente. A forma escrita dos nomes indianos varia sutilmente.

Cantarei sobre a forma
na qual nossa santa religião foi introduzida em Malankara.
O apóstolo Tomé desembarcou em Maliankara com
o comerciante Habban.
Ele realizou milagres e em oito meses
ele estabeleceu a Igreja de Jesus Cristo naquela cidade
[...]
Ele curou 280 pessoas doentes
que haviam sido desenganadas por seus médicos.
Ele converteu à fé cristã
17.490 brâmanes;
350 Vaisyas (comerciantes) e agricultores,
e 4289 Sudras [Servos].
Ele ordenou dois bispos e sete sacerdotes,
dos quais quatro se chamavam Rabban
E nomeou 21 diáconos¹¹³. (NINAN, 2014, p. 69-71)

Rabban, vale destacar, é um nome ligado a uma linhagem nobre de Kerala cujos antepassados indianos foram cristianizados por São Tomé, de acordo com tradições familiares. Além dos Rabban, ainda são reconhecidamente cristãos equivalentes aos brâmanes indianos aqueles com denominação Kalli, Kallarakal, Kalliankal, Koykkam, Kuttodal, Kottakali, Manki, Madathalan, Mattamuk, Manavasri, Madeipur, Plavunkal, Pakalomattom, Panakkamattom, Sankarapuri, Nedumpally e Thayil (id. ib. p.68).

Caso as informações da canção anterior sejam verdadeiras e precisas, São Tomé converteu um maior número de brâmanes, mas também membros de outras castas. Ele conhecia a prática de ordenação de diáconos e o fez para organizar a igreja cristã indiana. Para lembrar, um dos primeiros diáconos, ordenado por Pedro (ainda na Palestina) foi Santo Estêvão. Tomé teria nomeado 21 pessoas com a mesma função de Estêvão.

Em *Atos dos Apóstolos* (At 8,1) se lê que por ocasião da lapidação de Estêvão muitos seguidores do Cristo, com exceção dos apóstolos, foram dispersos pela Judeia e pela Samaria, onde o diácono Filipe converteu Simão Mago). Em tese, inclusive Tomé havia permanecido em Jerusalém. Adicionalmente, o versículo 19 do capítulo 11 do mesmo livro informa que os dispersados foram à Fenícia, Chipre e Antioquia (At 11,19), com um adendo: "não pregando a ninguém a palavra, senão só aos judeus" (*in Bíblia Sagrada*, p. 1197).

¹¹³ *I will sing of the way / in which our holy religion was introduced in Malankara. / The Apostle Thomas landed at Maliankara with the merchant Habban. / He performed miracles and in eight months / he established the Church of Jesus Christ in that city. (...) He healed 280 sick people / who had been given up by their physicians. He converted to the Christian Faith / 17,490 Brahmins; / 350 Vaisyas (merchants) and farmers, / and 4289 Sudras. / He ordained two bishops and seven priests, / Of whom four were called Rabban / And appointed 21 deacons.*

Até aquele momento, segundo a narrativa bíblica, os apóstolos mais próximos pregavam as mensagens do Cristo somente na Judeia e apenas aos judeus, e não aos gentios, ao contrário de outros "discípulos" vindos de terras distantes como a Líbia, que pregavam os ensinamentos de Jesus aos gregos de Antioquia. Pedro, então, teve uma visão na qual animais proibidos à alimentação judaica deveriam ser considerados igualmente justos (Atos 10,11), a partir daí adotando a disposição de pregar também a não-circuncidados. No Primeiro Concílio de Jerusalém, Pedro apresentou a mesma opinião que tinha Paulo de Tarso acerca dos gentios, e ambos tiveram a anuência de Tiago (Atos 15).

Lucas, o autor de *Atos dos Apóstolos*, situa esses acontecimentos por volta do reinado de Cláudio César, que imperou até o ano de 54 d.C. Isso sugere que Tomé não estava presente, já que não há qualquer citação acerca de sua pessoa. Ademais, no *Evangelho de Tomé*, apócrifo, ou seja, em relato particular, Jesus teria explicado que se a circuncisão fosse realmente importante os homens nasceriam já circuncidados (LAYTON, 2002, p. 460), logo, Tomé não necessitaria de uma resposta oficial dos colegas apóstolos sobre essa questão. Estêvão teria sido martirizado entre os anos 33 e 40 d.C., e sua atuação pode, supostamente, ter inspirado São Tomé a incumbir diáconos no Oriente. Nesse interregno, Tomé teria partido da Palestina e chegado à Índia, no ano 52 d.C. (GEORGE, 2012, p. 3).

O período entre a chegada de Tomé à Costa do Malabar e os séculos seguintes é marcado pela atuação dos cristãos indianos no comércio e sua relação mercantil e religiosa com os persas, incluindo a ligação com a Igreja Persa sediada em Rew Ardashir, na terra dos *fars*¹¹⁴, atual Iraque. Nove cruzeiros de pedra, com inscrições em idioma pálvavi (seis delas em Kerala e uma em Goa), atestam a presença de cristãos persas nas cidades cristianizadas pelo apóstolo de Jesus na Índia (MALEKANDATHIL, 2009, p. 40-41). Outros registros existem, como um documento do final do séc. III mencionando que um eminente bispo do Golfo Pérsico se dirigiu à Índia para evangelizar muitas pessoas (GEORGE, 2012, p.21).

As interações entre os cristãos tomesinos na Índia, que teriam sido cristianizados por São Tomé em pessoa, conhecidos como Cristãos de São Tomé, os cristãos persas e os cristãos sírios igualmente influenciados por uma tradição tomesina vinda de Edessa, foram simultâneas em vários momentos, em particular nos primeiros séculos. Sua posição geográfica ocasionava esses encontros principalmente por motivos comerciais, mas também por motivos religiosos.

¹¹⁴ "Fars" ou "parsis" indicam os nascidos na *Pârsâ* (Pérsia), e seu idioma antigo (usado até o séc. X e com grande influência do aramaico) é o pálvavi, também referido como pahlavi ou pahlevi. Se o nome parecer familiar, não é coincidência: o último xá do Irã foi Mohammad Reza Pahlavi, que caiu com a revolução iraniana de 1979. Foi sucedido no poder pelo Aiatolá Ruhollah Musavi Khomeini.

É forte a evidência de vínculos entre os cristãos na Pérsia parta e cristãos de Edessa (agora Urfa, na Turquia moderna). [...] Sua língua, o dialeto aramaico conhecido como siríaco, tornou-se a língua literária e litúrgica para todos os cristãos "orientais" (assírios, babilônicos, caldeus ou persas)¹¹⁵. (FRYKENBERG 2008, p. 103-104)

Como será visto mais adiante, a composição dos Cristãos de São Tomé não se restringiu puramente aos convertidos locais, resultado da hipotética estada de São Tomé na Índia, fossem eles de origem judaica ou de origens brâmanes que abraçaram o cristianismo. Houve um "Segundo Momento" em que as comunidades dos Cristãos de São Tomé foram acrescidas de cristãos vindos de fora da Índia: a Primeira Migração de cristãos chamados "knanayas", pois estariam sob a liderança de Tomé de Cana, no séc. IV. Esses migrantes formaram uma sub-comunidade com identidade própria.

O professor Pe. Jacob Velian descreve a existência de uma "comunidade judaica cristã em Kerala, Índia, chamada de Cristãos Knanayas, que são descendentes de uma colônia de cristãos que chegaram do Meio Oeste no quarto século (345 d.C.)¹¹⁶" (VELLIAN, 1971), organizados por Tomé de Cana. Essa comunidade, ao se deslocar para o território indiano, teria o duplo intuito de fugir dos conflitos imperiais da época e organizar a igreja dos Cristãos de São Tomé.

Também chamado de "Kinayi Tomman" ou "Tomman Kinan", o homem que teria liderado no séc. IV o traslado de 72 famílias cristãs das fronteiras dos impérios romano e persa para um lugar mais ameno do que a guerra entre essas duas potências proporcionava, o fez, de acordo com o que foi repercutido pelos séculos, com a intenção principal de levar uma ordem institucional religiosa cristã para onde até então não havia, ou seja, no sudoeste da Índia

A Igreja estabelecida na Índia por São Tomé, o Apóstolo, estava naquele momento definhando sem ministros eclesiais. O Catholicos do Oriente em Selêucia-Ctesifonte veio a saber sobre a triste situação da Igreja indiana. Em seguida, conforme orientado pelo Catholicos, um comerciante cujo nome era Tomé Kinayi (Knayi, Knay, Kinan) organizou uma imigração de setenta e duas famílias acompanhadas pelo Bispo Mar

¹¹⁵ *Evidence of links between Christians in Parthian Persia and Christians of Edessa (now Urfa in modern Turkey) is strong. (...) Its language, the Aramaic dialect known as Syriac, became the literary and liturgical language for all "Eastern" (Assyrian, Babylonian, Chaldean, or Persian) Christians.*

¹¹⁶ *Today there exist a Jewish Christian community in Kerala, India, called Knanaya Christians, who are the descendants of a colony of Christians that arrived from the Middle East in the fourth century (345 C.E.).*

José de Uraha, quatro sacerdotes e alguns diáconos¹¹⁷.
(KOLLAPARAMBIL, 1992, p. XXIV)

Essa Primeira Migração, que constitui o "Segundo Grande Momento" na história dos Cristãos de São Tomé, é questionada por dois ângulos: (i) esse teria sido o primeiro e verdadeiro contato de cristãos de tradição tomesina com indianos, em Kerala; e (ii) essa migração, simplesmente, não ocorreu e trata-se de uma lenda ou uma confusão histórica com uma Segunda Migração, a qual configuraria o "Terceiro Momento" histórico dos Cristãos de São Tomé.

Em pesquisa relativamente recente, Kollaparambil (1992) apresenta argumentos a favor da autenticidade da Primeira Migração. A origem desses cristãos, para ele, não foi a Caldeia, região meridional da Mesopotâmia. Os migrantes teriam vindo das cercanias da atual Bagdá, apesar de uma grande parte da literatura e da cultura dos Cristãos de São Tomé atribuir essa origem à região caldaica, enquanto outros pesquisadores, discrepantemente, afirmam que se tratou de uma expedição vinda da Armênia.

A cidade de Kynai era uma cidadela fortificada vizinha de Selêucia-Ctesifonte (a "cidade dupla" que ocupava as duas margens do Rio Tigre¹¹⁸) e conseqüentemente próxima também a Bagdá. Guardadas as devidas escalas temporais, Kynai era, dentre essas, a mais próxima da antiga Babilônia, onde um século antes da imigração em direção à Índia patrocinada pelo mercador Tomé de Cana, desenvolvia-se o maniqueísmo gnóstico de Mani (216-274 d.C.). Na mesma época, a elaboração do Talmud Babilônico teve início com a primeira geração de sábios talmudistas (220-250 d.C.¹¹⁹). Bem antes da Era Cristã, Selêucia abrigou os habitantes babilônicos depois que sua cidade declinou, em 275 a.C., o que demonstra aquela região, chamada de babilônica, ser um aglomerado de cidades que herdaram o "status" e algumas funções da antiga cidade de Babel (Babilônia).

A cidade (ou melhor, região) mesopotâmica de onde partiram as setenta e duas famílias cujo objetivo era se estabelecerem na costa sudoeste da Índia era, na verdade, lar de um importante centro cristão que abrigou um prolífico mosteiro nestoriano fundado por um asceta denominado Mar Abda. Em termos de ensino e literatura, esse centro se comparava, em

¹¹⁷ *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.*

¹¹⁸ Semelhantemente ao que acontece com a cidade de Budapeste, na Hungria: junção das cidades de Buda, na margem direita do Rio Danúbio, e do antigo Condado de Peste, na margem esquerda.

¹¹⁹ Kollaparambil (1992, p. 58).

termos de produção intelectual, às escolas de Nísibis e Edessa. (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 9-10).

Uma importante obra relacionada aos tomesinos, chamada *Atos de Mar Mari*, teria sido escrita por um monge do mosteiro de Knai. Mar Mari foi, pelo que se sabe, um grande evangelizador da região mesopotâmica, a ponto de ser considerado santo. Segundo consta, ele teria encontrado convertidos por Tomé na Pérsia. Foi sepultado, não por acaso, em Kynai, no mosteiro mencionado, e suas ações em vida foram registradas posteriormente por Abbeloos, em sua obra, cujo título original era *Acta Maris*.

Naqueles tempos em Bet-Huzaje não havia muitas cidades e vilarejos, mas somente Schusch [Susa, em latim: n.d.a.] e Susterá [cf. Kollaparambil] com uma pequena cidadela: Karkha e Bet-Lapat não estavam edificadas; [...] Uma vez que o abençoado Mar Mari chegou à região de Bet-Huzaje, e viu ali os fiéis, e ouviu também sobre a conversão dos persas, sentiu grande alegria, por ter encontrado trigo no meio do joio. Ele percorreu suas terras e converteu muitos deles.

E depois ele desceu às regiões mais abaixo, até que (seu nariz) foi tomado pelo odor¹²⁰ de São Tomé apóstolo; e assentou uma numerosa população ao lado do Senhor. Então ele indicou para aquela região um de seus discípulos, cujo nome era Jó, para naquele local trabalhar com eles. E o próprio apóstolo abençoado retornou com seus companheiros, até que ascenderam à terra dos arameus¹²¹. (ABBELOOS, 1885, p. 82-85)

À diferença de Nestório, que nunca foi à Pérsia, Mar Mari teve uma presença tão marcante que sua fama alcançou a dimensão de Nestório. Seu nome ficaria imortalizado nas anáforas litúrgicas da Igreja do Oriente.

Um dado que confunde alguns pesquisadores está associado à crítica de ter havido apenas uma migração à Kerala. No *Acta Maris* é possível encontrar citações do historiador Gregório Bar Hebraeus mencionando Tomé e sua tradição, o qual teria sido o "primeiro" relato de seguidores de São Tomé pelas terras persas. Essa precedência apostólica nunca foi renegada. De acordo com Tubach (2009, p. 293), no séc. VII os Cristãos de São Tomé

¹²⁰ Em latim a palavra “odor” está ligada ao sentido de conhecimento, muitas vezes sendo sinônimo de “aula magna”, a aula primeira, na qual a essência do saber é apresentada aos estudantes antes do conteúdo sistematizado e detalhado.

¹²¹ *In Beth-Huzaje antem illis temporibus non erant multae civitates et oppida, sed tantum Schusch et Schuschthera cum oppidis parvis: Karkha enim et Beth-Lapat nondum aedificata erant; (...) Quum autem pervenisset beatus Mar Mares in regionem Huzitarum, et vidisset ibi fideles, et audisset quoque conversionem Persarum, gaudium magnum persensit, eo quod invenisset parum tritici inter zizania. Et circumvit per regiones illas et convertit multos.*

Et deinde descendit in regiones inferiores, donec percelleret (nares ejus) odor Mar Thomse apostoli; atque illie populum numerosum Domino adjunxit. Atque in regionibus illis dimisit et reliquit unum ex discipulis suis, cui nomen erat Job, ut loco ipsius laboraret inter eos. Ipse vero beatus apostolus cum sociis suis reversus est, ascenderuntque in regionem Aramaeorum;

pregavam sua independência diante de discussões sobre sua subordinação eclesiástica: "Nós temos sido evangelizados pelo Apóstolo Tomé, e nós não participamos da Sé de Mari¹²²". Por se tratar de um registro histórico confiável, é indiscutível que os cristãos tomesinos existiam já nessa época, naqueles arredores. Os críticos, todavia, atestam essa data como inicial, ou seja, seria apenas no séc. VII que os Cristãos de São Tomé teriam sido formados. O fato, contudo, é que a tradição estava estabelecida havia muito mais tempo.

Um fator que se destaca na história do cristianismo oriental é a identificação dos cristãos das porções territoriais para além da Síria Mediterrânea com o apóstolo Tomé, leia-se: Assíria, Mesopotâmia, Babilônia, Pérsia e sudoeste da Índia. Referências no Oriente chinês também existem, através dos nestorianos. São inúmeros elementos que não se apagaram com o tempo e que, de alguma maneira, ao serem tomados em conjunto, contribuem com os relatos da tradição tomesina na Índia.

Há quem diga, porém, que a suposta estada de São Tomé na Índia e seu trabalho de evangelização dos cristãos do sudoeste indiano não passe de ficção, sendo um dos argumentos principais a Primeira Migração ter ocorrido por volta do séc. IV, em uma data tão antiga que dificultaria uma separação do que era verdade de uma fábula conveniente. Essa migração primeira, mais antiga, teria ocasionado, para os críticos, a então "verdadeira" relação entre a cristandade indiana e uma tradição tomesina vinda da Síria na medida em que eles, os migrantes, e não os nativos convertidos originariamente em Kerala, seriam aqueles que realmente teriam conhecimento do apostolado de Tomé. Inseridos nessas circunstâncias, teriam assumido e/ou se identificado com esse apóstolo a ponto de se considerarem integrantes de uma comunidade fundada por São Tomé. A coincidência de nomes, aqui, teria uma função mirabolante: não seria o apóstolo Tomé a fundar a cristandade indiana, mas Tomé de Cana.

Tais críticas, diga-se, continuam atuais e são cada vez mais difundidas por opositores do cristianismo na Índia, principalmente através da Internet. O site *Acta Indica*, por exemplo, denuncia o "embuste" da história de São Tomé no subcontinente indiano utilizando-se das referências mais antigas à Primeira Migração como se fosse o "Primeiro Momento" dos Cristãos de São Tomé:

Tomé de Cana ou Knai Thoma liderou o primeiro grupo de 72 famílias cristãs sírias para a Índia no ano 345. Não há registro de comunidades cristãs na Índia anterior a essa data. Tomé de Cana e seu companheiro, o bispo José de Edessa, também trouxeram consigo a tradição de São Tomé

¹²² *We have been evangelized by the Apostle Thomas, and we have no share with the See of Mari.*

como o Apóstolo do Oriente. Mais tarde, as comunidades cristãs em Kerala identificariam Knai Thoma com Mar Thoma - Tomé de Cana com Tomé, o Apóstolo - e reivindicaram que São Tomé chegou em Kerala em 52 d.C. e estabeleceu a primeira igreja cristã em Musiris - antigo porto perto da atual Kodungallur [Cranganore] - o principal porto comercial da época¹²³. (ACTA INDICA, 2015)

O termo “knanaya” lembra bastante a palavra “cananea” (ou Caná), referente à terra dos hebreus (pois em hebraico, *kna'anim* significa cananaeu), mas essa dedução típica dos acadêmicos do séc. XIX é questionada atualmente e está praticamente descartada.

Um sinal da veneração ao destemido apóstolo de Jesus é notar que muitos proeminentes cristãos, logo nos primeiros séculos, adotavam o nome “Thoma” como intitulação distintiva ou como nome próprio. As denominações, no tocante aos Cristãos de São Tomé, sejam nomes ou sobrenomes, portanto, devem ser vistas com atenção. Independentemente disso, na cidade de Kaduthuruthy e arredores, no distrito de Kottayam (perto de Cochin), “existem muitas famílias com o sobrenome Kinan” (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 1), uma ligação familiar com Tomé de Cana (ou "Knai Thomman").

Um dado que não pode deixar de ser mencionado é a suposta ocorrência de uma migração regional, no Sul da Índia, que teria sido fundamental para a disseminação de uma tradição indiana (hindu) de devoção divina com alto teor de personalidade, denominada *bhakti*. Esse deslocamento de devotos teria formado a base devocional de Kerala, tornando as pessoas dessa região propícias para receberem os cristãos de Tomé de Cana. De acordo com essa teoria, São Tomé poderia não ter participado da gênese do cristianismo indiano.

Há um grande debate sobre a tradição *bhakti* ter sido influenciada (ou determinada) pelo cristianismo na Índia¹²⁴, ou se houve uma inter-superposição de modos de adoração pessoal à divindade em algum período envolvendo uma faceta do hinduísmo e a religião cristã. Tal interação, em especial, teria início com refugiados hindus vindos de Chola¹²⁵ (ver Figura 3), uma região do atual estado de Tamil Nadu, na costa oriental da Índia, que se viram forçados a trasladar para a costa ocidental, onde está Kerala, um século antes da Primeira

¹²³ *Thomas of Cana or Knai Thoma led the first group of 72 Syrian Christian families to India in AD 345. There is no record of Christian communities in India prior to this date. Thomas of Cana and his companion Bishop Joseph of Edessa also brought with them the tradition of St. Thomas the Apostle of the East. Later, Christian communities in Kerala would identify Knai Thoma with Mar Thoma - Thomas of Cana with Thomas the Apostle - and claim St. Thomas had arrived in Kerala in AD 52 and established the first Christian church at Musiris - ancient port near present day Kodungallur - the main trading port of the time.*

¹²⁴ Na verdade, o debate é bem mais amplo, envolvendo as doutrinas dos avatares, o vishnaísmo, o shivaísmo, etc.

¹²⁵ Havia três reinos no sul da Índia: o reino de Chera a oeste (atual Kerala), o reino de Chola ou Cholamandala no leste (Coromandel) e o reino de Pandya mais ao sul dessa região, cuja capital era Madura (ou Madurai).

Migração de cristãos sírio-mesopotâmicos knanayas. Em todo caso, nada teria impedido que os migrantes de Chola tivessem se encontrado com indianos tomesinos convertidos por Tomé.

Frykenberg não descarta o pioneirismo de São Tomé e considera a possibilidade de ter havido uma "migração forçada" antes de Tomé de Cana e seus companheiros se estabelecerem em Kerala:

Uma certa tradição indica que, tão cedo quanto 293 d.C., uma grande perseguição ocorreu no interior do reino de Chola ("Cholamandalam" ao longo da costa leste). Setenta e seis famílias fugiram para o Malabar e se estabeleceram entre os cristãos de Quilon. Alguns deles, em seguida, vieram sob a influência de um professor shivaíta Tamil (presumivelmente *bhakti*) que alguns acharam possuir poderes extraordinários. Disputas também surgiram sobre ritos religiosos, tais como o espalhamento de cinzas na própria testa e a veneração de cinco produtos da vaca. [...] Evidência histórica sólida de vida formal da igreja na Índia, ainda que tênue, data do ano 345 AD¹²⁶. (FRYKENBERG 2008, p. 107)

A primeira leva de cristãos sírios, portanto, da Primeira Migração, teria encontrado um século mais tarde os tomesinos originários indianos e, simultaneamente, também pessoas de uma tradição hindu (*bhakti*) semelhante à cristã em muitos aspectos, trazida por migrantes forçados do reino de Chola¹²⁷. Os knanayas de Tomé de Cana, no entanto, não se fixaram no mesmo lugar dos convertidos primordiais.

Segundo a tradição corrente, quando os cristãos knanayas da Primeira Migração se encontraram com os Cristãos de São Tomé originários, houve uma "divisão". Na verdade, houve uma manutenção de caráter étnico de suas comunidades originais, cada uma se estabelecendo em uma indicação geográfica definida. Porque estavam em fuga, os knanayas foram para o sul de onde estavam os cristãos originariamente convertidos por São Tomé: a partir de então, os primeiros ficaram conhecidos como "os do norte" e os segundo como "os do sul", tendo como referência, a princípio, a cidade de Parur (ver ANEXO I: Mapa 4), como relatou Lakshminarayanapuram Krishna Ananthakrishna Iyer (ou Ayyar) após sua visita à região: "Há duas paróquias sírias com os nomes Thekkan Parur e Vadakkan Parur (Parur do

¹²⁶ *One such tradition indicates that, as early as AD 293, a great persecution occurred within the Chola kingdom ('Cholamandalam' along the east coast). Seventy-six families fled to Malabar and settled among Christians of Quilon. Some of these then came under the influence of a Tamil Shaiva (presumably bhakti) teacher who some felt possessed extraordinary powers. Disputes also arose over religious rites, such as smearing ashes on one's forehead and venerating the five products of the cow. (...) Such institutional authority, when found, seems to have come from the Church of the East in Sassanian Persia.*

Solid historical evidence of formal church life in India, albeit tenuous, dates from the year AD 345.

¹²⁷ Não se deve confundir esse evento com o período de hegemonia do Império Chola e o auge de sua dinastia, que dominou o Sul da Índia a partir do séc. X.

Sul e do Norte). Esta última é considerada como uma das sete igrejas fundadas por São Tomé, em Kerala¹²⁸ (AYYAR, 1926, p. 14).

Em um primeiro momento, os "do Norte" seriam os originários cristãos pessoalmente evangelizados por São Tomé, enquanto os "do Sul" seriam os knanayas. Essa classificação, todavia, não é uma unanimidade e também não permaneceu simples assim com o passar dos séculos. Uma das explicações disponíveis para a origem dessa divisão é a que desenvolve Kuruvilla, nos seguintes termos:

Além disso, nós aprendemos pela história que os primeiros cristãos em Kerala consistiam principalmente de cristãos judeus e de cristãos sírios. Para distinguir entre estes dois grupos de cristãos que se estabeleceram em Kodungallur [Cranganore] nos sécs. I e IV, respectivamente, os judeus que residiam em Pulloot, no lado norte do palácio de Cheraman Perumal, ficaram conhecidos como Vadakkumbhaga (nortistas). Ao mesmo tempo, os que vieram mais tarde e se estabeleceram no lado sul do palácio foram chamados Tekkumbhaga (sulistas).

Portanto, acredita-se que o Santo realizou milagres pelos quais muitos brâmanes de alta casta (Nampoothiris) e Nair também se tornaram cristãos convertidos¹²⁹. (KURUVILLA, 2012, p. 13)

Não está claro, em toda a bibliografia disponível, o modo como "os do norte" e "os do sul" estão dispostos ou alocados atualmente. Existem diversas teorias geográficas, históricas e etnográficas para explicar suas origens, mas o que ocorre no cotidiano é de uma fluidez que o academicismo tem dificuldade para classificar. Em realidade, ser "do Norte" ou ser "do Sul" parece ser apenas uma indicação de origem étnica inicial. Para aumentar a complicação desse tema, há divisões estabelecidas (ou nomeadas) entre as classes (ou castas) mais proeminentes de Kerala, como os Naiars (Nairs ou Nayars), as quais muitas vezes são confundidas (ou mescladas, em termos de tratamento) com os Cristãos de São Tomé e que seguem a mesma divisão, não obstante ser essa divisão aparentemente geográfica: "Os Nayars do Norte do Malabar são considerados superiores em toda a linha, clã a clã, do que aqueles do Sul do

¹²⁸ *There are two Syrian parishes bearing the names Thekkan Parur and Vadakkan Parur (Southern and Northern Parur). The latter is regarded as one of the seven churches founded by St. Thomas in Kerala.*

¹²⁹ *Also, we learn from history that early Christians in Kerala mainly consisted of Jewish Christians and Syrian Christians. To distinguish between these two groups of Christian Believers who settled in Kodungallur in the 1st and 4th centuries respectively, the Jews who resided in Pulloot on the northern side of Cheraman Perumal's palace where know as Vadakkumbhaga (Northists). At the same time, the ones who came later and settled down on the southern side of the palace were called Tekkumbhaga (Southists).*

Therefore, it is believed that the saint performed miracles by which many high-caste Bhramins (Nampoothiris) and Nair too became Chistian converts.

Malabar, os quais são divididos ao norte pelo rio Korapuzha, sete milhas ao norte de Calicute¹³⁰" (THURSTON, 1909, p. 303).

Uma versão não confirmada academicamente diz que os cristãos knanayas da Primeira Migração vieram diretamente da Judeia e se instalaram em Cranganore (Kodungallur), região onde está localizada Parur e onde se encontram divididas as duas paróquias mencionadas por Ayyar. Apesar disso, o reduto onde nos dias atuais se encontra a maioria dos "do sul", tipicamente knanayas, é a cidade de Kottayam, muito ao sul de Cranganore.

Atualmente, a maioria dos "sulistas" faz parte da Igreja Católica Malabar e da Igreja Malankara, mas seu lugar de assentamento, geograficamente falando, é variável e incerto: "Aqueles cristãos sírios que vieram do sul da Mesopotâmia habitaram Kodungalloor primeiro. Mais tarde eles mudaram suas residências para Udayamperoor, Kaduthuruthy, Kottayam, Kallissery, Chunkom e assim por diante¹³¹" (MUKALEL, 2000, p. 13). Sua relação com Tomé de Cana hoje é significativamente nominal porém com um viés étnico bastante forte, mas na atualidade a participação social desse grupo valoriza mais o aspecto individual em uma relação comunitária, o inverso do que no passado ocorria quando as classes brâmanes ou nairs, às quais pertenciam (em grande parte), determinavam o indivíduo, pois "hoje é o indivíduo que dá status e reconhecimento à comunidade, ou seja, a aceitação da comunidade depende de méritos e realizações do indivíduo¹³²" (id., p. 37).

Um dado empírico precisa ser mencionado sobre os knanayas, embora esse não esteja tão claro a ponto de se chegar a uma conclusão indubitável. Segundo Leslie Brown, "Cada cristão ou é um nortista ou um sulista, não importando qual venha a ser sua filiação eclesiástica¹³³" (BROWN, 1982, p. 175). Em assim sendo, os "originais" descendentes dos indianos convertidos e os descendentes "não-oficiais" de Tomé de Cana (ou seja, de sua suposta segunda esposa nativa de Kerala, ou de uma escrava, em outras versões) seriam nortistas, enquanto os descendentes da esposa "oficial" de Tomé de Cana seriam os sulistas "puramente sírios", inclusive perpetuando nomes tipicamente siríacos (id. *ibid.*). A relação desses últimos com São Tomé, pois, leva a pensar em pelo menos duas teorias: (i) podem ter "se tornado" Cristãos de São Tomé por assimilação local; (ii) seus antepassados podem ter

¹³⁰ *The Nayars of North Malabar are held to be superior all along the line, clan for clan, to those of South Malabar, which is divided from the north by the river Korapuzha, seven miles north of Calicut.*

¹³¹ *Those Syrian Christians who came from Southern Mesopotamia inhabited at Kodungalloor first. Later they shifted their residences to Udayamperoor, Kaduthuruthy, Kottayam, Kallissery, Chunkom and so on.*

¹³² *But today it is the individual who gives status and recognition to the community i.e., the community's acceptance depends upon the individual's merits and accomplishments.*

¹³³ *Every Christian is either a Northist or a Southist, no matter what his ecclesiastical allegiance may be.*

sido tomesinos da Mesopotâmia ou da Babilônia que levaram para a Índia essa sua tradição apostólica.

Tempos depois da Primeira Migração dos knanayas, outra migração mesopotâmica (ou, agora, chamada de caldaica) ocorreu, o que fez crescer mais ainda o número de Cristãos de São Tomé na Índia. Entre o final do séc. VIII e início do séc. IX, houve um empreendimento migratório dessa vez motivado pelo surgimento da religião de Maomé.

Além do grupo originário que, segundo as fontes tradicionais e orais, foi convertido à fé cristã diretamente pelo apóstolo Tomé (provavelmente incluindo judeus instalados em Kerala mas principalmente de indianos de diversas castas que foram cristianizados), e da Primeira Migração babilônica dos knanayas (grupo esse que possivelmente se mesclou aos refugiados de Chola), um segundo grupo migratório cristão chegou à Costa do Malabar, configurando o "Terceiro Momento" de composição dos Cristãos de São Tomé.

Como não poderia deixar de ser, essa Segunda Migração também está envolta em controvérsias e opiniões divergentes. A começar pela denominação, pois a região babilônica, agora incluindo Bagdá, acabou por ser associada à região da Caldeia, daí os Cristãos de São Tomé, na Índia, também serem chamados algumas vezes de sírio-caldaicos.

No ano de 762 d.C., a cidade de Bagdá tornou-se capital do Império Muçulmano e local privilegiado de conhecimento por abrigar a Casa da Sabedoria, um complexo que abrangia museus, bibliotecas e centros de estudos de textos da Antiguidade e dos astros. Ali também viviam cristãos nestorianos. A partir do ano 813, no entanto, Bagdá foi promovida a sede do califado, antes situado em Damasco, com a tomada de poder pelo novo Califa abássida. O novo califa criou o famigerado exército dos mamelucos para manter sua unidade em meio aos atritos que surgiram decorrentes dessas mudanças na sucessão religiosa islâmica.

Esses fatos por si sós já explicariam a segunda leva de migrantes cristãos para Kerala, na Índia, mas outros fatores igualmente estavam envolvidos: não apenas dois clérigos nestorianos, Sapor (ou Sabrisho) e Prot (ou Parges), estavam envolvidos como esse "Terceito Momento" dos Cristãos de São Tomé parece ter delineado uma presença cristã definitiva na estrutura sócio-econômica de Kerala e uma demarcação clara dentro da estratificação comunitária indiana local.

No ano 822, dois sacerdotes nestorianos da Síria, chamados Mar Sapor e Mar Parges, vieram da Babilônia para a Índia, e desembarcaram em Coulão¹³⁴. Os príncipes indianos concederam extensos privilégios aos cristãos de Mar Tomé, e aos dois sacerdotes da Babilônia, pelos quais

¹³⁴ Coulão é a mesma Quilon (Kollam) para a qual os refugiados Tamil teriam se dirigido.

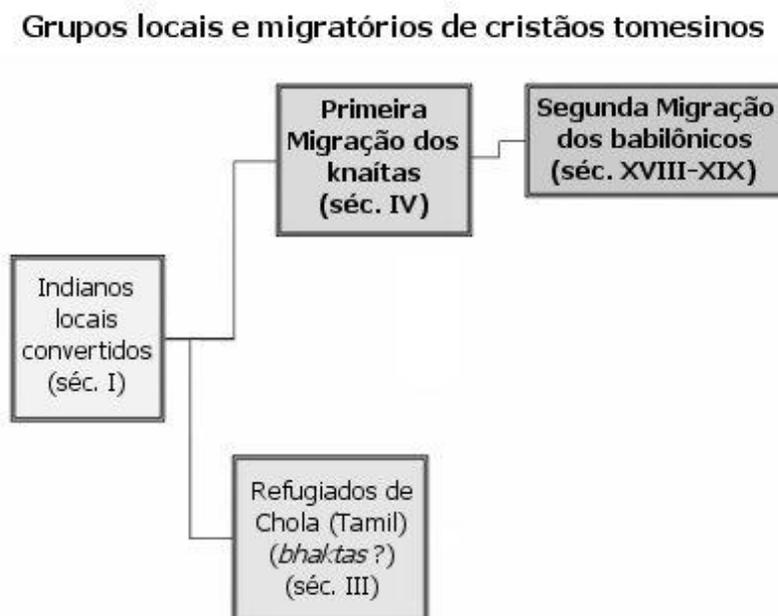
foram elevados acima dos Nairs, ou nobreza Malabar. Estes privilégios foram gravados em placas de cobre, e acredita-se que não há muito tempo existiam em algum lugar na Índia¹³⁵. (FORSTER, J. R., *in* BARTHOLOMAEO, 1800, p. 91)

Se havia "nortistas" que até hoje avocam para si o "status" de tomesinos originários, e se há os knanayas "sulistas" formados a partir da caravana de Tomé de Cana, em qual região foi se instalar Segunda Migração conduzida por Sapor e Parges?

Os cristãos caldaicos da segunda leva migratória seguiram para o lugar mais distante possível dos muçulmanos. Eles se instalaram mais ao Sul ainda do que os demais grupos: na região de Quilon (ver ANEXO I: Mapa 4). Esses cristãos nestorianos que chegaram a Quilon no séc. XIX também eles se consideravam tomesinos, e seus descendentes se consideram Cristãos de São Tomé como quaisquer outros de Kerala.

O conteúdo aqui apresentado para descrever o processo de composição dos Cristãos de São Tomé (ver Figura 3), não obstante constar de numerosas referências bibliográficas, não é uniforme entre pesquisadores e escritores que se dedicaram a estudar esse tema. Muitos deles descartam uma conversão no século primeiro, outros consideram apenas uma única migração no século oitavo, etc.

Figura 3: Principais grupos locais e migratórios dos Cristãos de São Tomé



Fonte: elaboração própria

¹³⁵ *In the year 822 two Nestorian priests from Syria, called Mar Sapor and Mar Parges, went from Babylon to India, and landed at Coulan. The Indian princes granted extensive privileges to the Christians of Mar Thomas, and to the two priests from Babylon, by which they were raised above the Nairs, or Malabar nobility. These privileges were engraven on plates of copper, and it is believed were not long ago extant somewhere in India.*

Apesar de numerosas informações e outros elementos indicarem, com algumas variações, que esses grupos foram os principais componentes formadores do que viria a se tornar o conjunto das igrejas dos Cristãos de São Tomé em Kerala, muitos desses fatos são vistos como nada mais do que histórias criadas para justificarem suas existências. Tal é a opinião de Wilhelm Baum e Dietmar W. Winkler, cuja obra (mencionada a seguir) é relativamente recente e denota essa visão de que a tradição dos Cristãos de São Tomé está recheada de fantasias, falsas informações, criações imaginárias, confusões e distorções, inclusive tratando "Mar Sapor" e "Mar Parges" como armênios. Afirmam Baum e Winkler:

De acordo com registros oriundos do período português, acredita-se que cerca de 345 sírios chegaram a Cranganore com setenta e duas famílias cristãs judaicas sob a liderança de um Tomé de Cana. A natureza duvidosa dessa tradição é clara pelo fato de que em outros relatos a chegada desse Tomé de Cana é diferentemente datada de 745, 774, ou 795 (Gillman e Klimkeit). Uma tradição que apareceu pela primeira vez por escrito após a chegada dos portugueses à Índia situou essa chegada da Pérsia no quarto - embora também no oitavo (*sic!*)¹³⁶ - século. Seus descendentes têm sido chamados de "sulistas" (em malayalam, Tekkumbhagar) até os dias atuais, enquanto o grupo numericamente maior de cristãos residentes anteriores são referidos como "nortistas" (em malayalam, Vatakkumbhagar). Cada grupo alega superioridade social sobre o outro. Os sulistas sustentam que eles são descendentes da esposa legítima de Tomé de Cana, enquanto os nortistas traçam a sua linhagem até uma concubina indiana ou segunda esposa, e os dois lados tentam "provar" as suas posições com publicações. Os nortistas também recorrem à tradição do apóstolo e reivindicam a descendência de brâmanes proselitizados por Tomé. Seu líder espiritual, cuja sede estava em Mylapore ou Cranganore e mais tarde em Angamala, usavam o título de "Bispo-Metropolita do Trono de São Tomé e de toda a Igreja Cristã da Índia", e um hereditário arqui-diácono mantinha jurisdição sobre o clero. Outro mito fundador dos primórdios do cristianismo em Kerala foi relatado primeiro pelos portugueses no séc. XVI. Em 1533 Miguel Ferreira questionou um *abuna*, que não é referido pelo nome, sobre os cristãos sírio-orientais da Índia. Ele consequentemente ouviu a história dos dois santos, Sapor e Prot, que se dizia terem vindo para a Índia a partir da Armênia no século oitavo ou nono¹³⁷. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 52)

¹³⁶ Inserção original de Baum e Winkler.

¹³⁷ *According to records from the Portuguese period, some 345 Syrians were believed to have come to Cranganore with seventytwo Jewish Christian families under the leadership of one Thomas of Cana. The doubtful nature of this tradition is made clear by the fact that in other reports the arrival of this Thomas of Cana is variously dated to 745, 774, or 795 (Gillman and Klimkeit). A tradition which first appeared in writing after the arrival of the Portuguese in India located this arrival from Persia in the fourth – though also in the eighth [sic!] – century. Their descendants have been called “Southerners” (in Malayalam, Tekkumbhagar) up to the present day, while the numerically larger group of earlier resident Christians are referred to as “Northerners” (in Malayalam, Vatakkumbhagar). Each group claims social superiority over the other. The Southerners*

O que Baum e Winkler querem dizer é que não há clareza sobre qual Tomé chegou a Kerala, podendo essa chegada ter ocorrido "no quarto embora também no oitavo séculos". Por outro lado, quase duzentos anos antes desta crítica aos supostos mitos fundadores sobre a origem tomesina dos cristãos da Costa do Malabar, Thomas Yeates (1818) alertava para a escuridão em que se encontravam os escritores do início do século dezanove, que também escreviam sobre o cristianismo oriental (YEATES, 1818, p. 3).

Yeates, que trabalhou na catalogação de diversos manuscritos levados para a Inglaterra pelo Reverendo Claudius Buchanan (que havia visitado Kerala em 1806), inclusive traduzindo muitos daqueles documentos antigos, rejeita a tese de que tudo o que envolve os Cristãos de São Tomé não passaria de conjectura, e ao mesmo tempo esclarece o imbróglio de Baum e Winkler com relação a datas e personagens:

[...] nós devemos observar, que ainda é mais singular encontrar um escritor, nesta era da investigação, criando probabilidade e mera conjectura, contra a tradição constante e uniforme dos cristãos de toda a Índia. Aquele Tomé de Cana, que viveu no quinto século, não deve ser confundido com Tomé Apóstolo, que numerava entre os doze; não há motivo para a conjectura em todas as histórias da Síria: as tradições sobre São Tomé entre os indianos, e nos escritos caldeus, corresponde apenas a um apóstolo e a um dos doze; e o nome de *Tomé*, com a denominação de *São* em anexo, indica alguém de uma ordem apostólica, superior à categoria de Mar, atribuída a médicos ou professores eminentes do cristianismo; como por exemplo, foram Mar Tomé, o discípulo de Mani, e Mar Tomé de Cana, Mar Sapor, Mar Parges, e muitos outros. Tomé, o discípulo de Mani, viveu no segundo século. Tomé de Cana no quinto. Sapor e Parges por volta do fim do oitavo século, e eram ninguém menos do que chefes de missões em seus tempos, ou superiores enviados para a assistência das igrejas indianas. Novamente, Tomé de Cana é chamado por alguns escritores de um *armênio*, e de um *comerciante armênio*: ambos os termos são reconhecidos incorretos pelos escritores mais capazes sobre os assuntos eclesiásticos sírios. Mar Tomé de Cana foi um *aramita*, i. e., um sírio de nascença; e não era um armênio, mas um cristão nestoriano; também não

maintain they are descended from the legitimate wife of Thomas of Cana, while the Northerners trace their lineage to an indigenous concubine or second wife, and both sides try to "prove" their positions with publications. The Northerners also draw on the tradition of the apostle and claim descent from Brahmans proselytized by Thomas. Their spiritual leader, whose seat was in Mylapore or Cranganore and later in Angamala, bore the title "Metropolitan-Bishop of the Seat of St Thomas and the whole Christian Church of India," and a hereditary archdeacon held jurisdiction over the clergy. Another founding myth of the beginnings of Christianity in Kerala was first recorded by the Portuguese in the sixteenth century. In 1533 Miguel Ferreira asked an abuna, who was not referred to by name, about the East Syriac Christians in India. He consequently heard the story of the two saints Sapor and Prot, who were said to have come to India from Armenia in the eighth or ninth century.

era um comerciante de profissão, mas um padre e um bispo¹³⁸.
(YEATES, 1818, p. 157,158)

O gentílico que Thomas Yeates na citação acima menciona como "aramita" deve ser melhor traduzido em língua portuguesa por "arameu". Os arameus eram originários de Aram, região central da Síria, e, naturalmente, falavam o aramaico. O siríaco, por sinal, é um dialeto derivado do aramaico. Tomé de Cana, ou "Tomé de Knai", teria sua referência nominal associada à sua cidade de origem, Knai. Conforme Kollaparambil, Knai é a atual cidade de *Bēt Āramayē* (Beth Aramaye: ver ANEXO I: Mapa 6), que em árabe significa, literalmente, "Terra dos Arameus" (ou casa, local dos arameus), 35 km a sudoeste de Selêucia-Ctesifonte (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 8).

É bastante surpreendente um texto atual ser esclarecido por outro publicado 185 anos antes. Levando-se em consideração que Baum e Winkler escreveram uma "história concisa", pode-se relevar algumas coisas, mas nem só de textos escritos vive o homem pleno de conhecimento. Thomas Yeates, em 1818, demonstrava maior capacidade de compreensão.

Tendo em vista essas considerações acerca de uma série de grupos judaico-cristãos que viriam a compor os Cristãos de São Tomé, é preciso destacar que o ponto geográfico especificamente falando é uma referência importante, porém menor quando se trata do fundo religioso e apostólico que aqueles migrantes tinham como portadores. Esse fundo religioso e apostólico gerou a denominação que carregam, pois o que importa nesse tocante é a marcante presença de uma essência tomesina que se espalhava para além da Síria, porém com ligações pragmáticas e litúrgicas vinculadas às suas fontes siríacas.

Algumas explicações breves sobre quem são os Cristãos de São Tomé, como estão constituídas suas comunidades e como estão socialmente dispostos podem dar melhores informações sobre o grupo de cristãos em foco aqui, principalmente quanto às suas

¹³⁸ *In reply to the author of the above note, we may observe, that it is still more singular to find a writer, in this age of research, setting up probability and mere conjecture, against the constant and uniform tradition of the Christians of all India. That Thomas Cana, who lived in the fifth century is not to be confounded with Thomas the Apostle, of the number of the twelve; there is no ground for the conjecture in all the Syrian histories: the traditions about St. Thomas among the Indians, and in the Chaldean 'Writings, correspond only with' an Apostle and one of the twelve; and the name of Thomas, with the appellation of Saint annexed, denotes one of an apostolic order, superior to the rank of Mar, ascribed to doctors or eminent teachers of Christianity; such for instance, as were Mar Thomas the disciple of Manes, and Mar Thomas Cana, Mar Sapor, Mar Parges, and many others.*

Thomas, the disciple of Manes, lived in the second century. Thomas Cana in the fifth. Sapor and Parges about the close of the eighth century, and were no other than heads of missions in their times, or superiors sent for the assistance of the Indian churches.

Again, Thomas Cana is called by some writers an Armenian, and an Armenian merchant: both of these are allowed to be incorrect by the more able writers on the Syrian ecclesiastical affairs. Mar Thomas Cana was an Aramite, i. e. a Syrian by nation; and was not an Armenian, but a Nestorian Christian; neither was he a merchant by profession, but a priest and a bishop.

denominações, localizações geográficas, origens históricas (ver ANEXO II) e outros aspectos que merecem uma atenção preliminar.

Praticantes de um cristianismo de origem síria, os Cristãos de São Tomé podem ser chamados "sírios" ou "nazarenos", por seguirem Jesus. Devido à sua alegada herança apostólica, são tomesinos. Devido à ocupação persa da Mesopotâmia, e também pelo fato da Igreja do Oriente (nestoriana) ter se instalado na Pérsia, é falado que os knanayas vieram da Pérsia. Devido à endogamia, esses dois primeiros grupos não se miscigenaram e passaram a habitar duas "bandas" em Kerala, uma no Norte e outra no Sul, uma estipulação geográfica que se atenuou com o tempo. Não obstante, outros cristãos nestorianos mais tarde vieram a integrar os Cristãos de São Tomé, havendo motivos para crer que eram cultos e voltados ao comércio. Sobre essa configuração, explanam Fernando e Gispert-Sauch:

A maioria dos cristãos de Kerala e de seus descendentes se reconhece como 'Cristãos de São Tomé' ou Nazaranis, ou seja, cristãos nazarenos. Estranhamente, o epíteto mais comum ligado à sua comunidade é o de 'cristãos siríacos', embora todos eles sejam indianos¹³⁹.

[...]

A comunidade cristã de Kerala não é uniforme seja sociologicamente ou teologicamente. [...] Dois grupos de imigrantes à Índia tiveram uma influência significativa sobre a comunidade cristã aqui. O primeiro veio no quarto século da 'Pérsia', provavelmente do moderno Iraque, sob a liderança de Tomé de Cana, a quem os cristãos em Kerala chamam até hoje de 'Cnai Thomman'¹⁴⁰.

[...]

Seja qual for o processo histórico, o fato é que até hoje existem dois grupos endogâmicos entre os Cristãos de São Tomé de Kerala, o [grupo] Thekkumbhagar (os do Sul) e o Vadakkumbhagar (os do Norte). Fatores de pureza e nobreza estão associados a esta divisão. Os 'sulistas' chamam a si mesmos de descendentes de Tomé de Cana e daqueles que vieram com ele, e afirmam terem mantido sua pureza racial pela não miscigenação com os cristãos locais. Os 'nortistas', por outro lado, reivindicam sua descendência dos cristãos evangelizados pelo apóstolo Tomé. Assim, dentro de uma mesma congregação religiosa existem duas unidades sociais.

Um segundo grupo de imigrantes de considerável importância veio diretamente da Igreja Síria, no século nono ou décimo, e se estabeleceram em Kollam [...]. Dois bispos, Sapor e Prot, a quem algumas fontes

¹³⁹ *The majority of Kerala's Christians and their descendants recognize themselves as 'Thomas Christians' or Nazaranis, that is, Nazarene Christians. Strangely, the most common epithet attached to their community is that of 'Syrian' Christians, although all of them are Indian.*

¹⁴⁰ *Two groups of immigrants to India had a significant influence on the Christian community here. The first came in the fourth century from 'Persia', probably in modern Iraq, under the leadership of on Thomas of Cana, whom Christians in Kerala call even today 'Cnai Thomman'.*

identificam como nativos da Armênia, faziam parte do grupo¹⁴¹. (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 55, 61, 62)

Os Cristãos de São Tomé, em resumo, não são um grupo homogêneo, e seus integrantes são conscientes das proveniências distintas de seus antepassados, pesando mais aqueles que vieram através de eventos migratórios do que das possíveis colônias judaicas no sudoeste indiano.

É fundamental salientar que tanto os grupos do Norte quanto do Sul de Kerala (ou melhor, da região meio-central e meio-sul de Kerala) são endogâmicos, ou seja, suas famílias promovem casamentos apenas entre pessoas de seu próprio grupo. Essas origens destacadas, quais sejam a conversão direta na Índia pelo apóstolo Tomé e as migrações posteriores de herdeiros da tradição tomesina, pertencentes a uma cultura com forte teor judaico, explicam parcialmente a tendência à manutenção das linhagens familiares. O intrigante é todos, seja da Primeira ou da Segunda Migração, se autorrotularem como Cristãos de São Tomé, independentemente de ter havido uma evangelização de membros de castas indianas, o que leva a pensar no quanto o apóstolo Tomé foi importante para o Oriente e para as primeiras comunidades cristãs durante pelo menos nove séculos

Talvez não seja tão surpreendente quanto parece a interrelação íntima entre a região de origem do cristianismo e a Índia, seja em termos de intercâmbio cultural, comercial ou religioso. Na história contada no capítulo segundo do *Evangelho de Mateus*, os magos teriam visto o sinal do nascimento do Rei dos Judeus nos céus mesopotâmicos, e chegado à Jerusalém em poucas semanas de viagem. O que é bastante inesperado, no entanto, é o quão influente a tradição judaico-cristã de Osroene e da Mesopotâmia pode ter influenciado as cidades do Sul da Índia, incluindo aí o uso litúrgico do aramaico e a replicação de muitas tradições semíticas.

Chenginiyadan apresenta excertos dessa interação e dá exemplos suficientes para enxergar o Sudoeste/Sul da Índia como uma região que absorveu importantes elementos judaicos, cristãos, aramaicos, caldaicos e mesopotâmicos, principalmente no idioma malaiala:

¹⁴¹ *Wherever the historical process, the fact is that even today there are two endogamous groups among the Thomas Christians of Kerala, the Thekkumbhagar (those of the South) and the Vadakkumbhagar (those of the North). Factors of purity and nobility are associated with this division. The 'southists' call themselves descendants of Thomas of Cana and those who came with him and claim to have kept their racial purity by not intermingling with local Christians. The 'northists' on the other hand claim descent from the Christians evangelized by the apostle Thomas. Thus within the same religious fold there are two social units. A second immigrant group of considerable importance came directly from the Syrian Church in the ninth or tenth century, and settled in Kollam (...). Two bishops, Sapor and Prot, whom some sources identify as natives of Armenia, were part of the group.*

Antioquia, no entanto, tendo influência da cultura grega, basicamente conduziu as raízes das tradições siríacas. Ao mesmo tempo, regiões do Leste e Nisibis cresceram sob influência persa e no contexto judaico-cristão. Tendo a conjuntura da linguagem literária, Edessa, "berço do cristianismo sírio", a capital de Osroene ficou entre Oeste (helenístico) e a Síria do Leste (semítico). O Siríaco era de uso comum entre todo o povo e mais tarde [foi usado] como a língua litúrgica. A bíblia Peshitta, com o vernáculo do leste siríaco, estava em uso entre os cristãos de São Tomé. Alguns dos termos linguísticos de uso comum entre as pessoas do Sul da Índia, que são [compostas] de tamis e malaialas, têm semelhanças sonoras com aqueles do aramaico semita (leste-siríaco e caldeu). Por exemplo "pai" em aramaico é *abba*, o que resultou nas línguas tamil e malaiala *apa/appan*; [...]. Diferentes nomes de cidades em Tamil Nadu e em Kerala carregam a cultura da Mesopotâmia, e suas terminações são semelhantes à "Ur dos Caldeus", por exemplo Thanjavur, Vellur, Thrisivaperur (Trichur), Palayur, Paravur, Malayattur, Ollur, etc. Kodungallur [Cranganore] é um lugar próximo ao Mar da Arábia, no qual o porto mais antigo "Muziris" e uma colônia judaica estavam situados na costa de Malabar, onde se acredita o Apóstolo São Tomé ter evangelizado a Índia, em 52 d.C.¹⁴² (CHENGINIYADAN, 2007, p. 221)

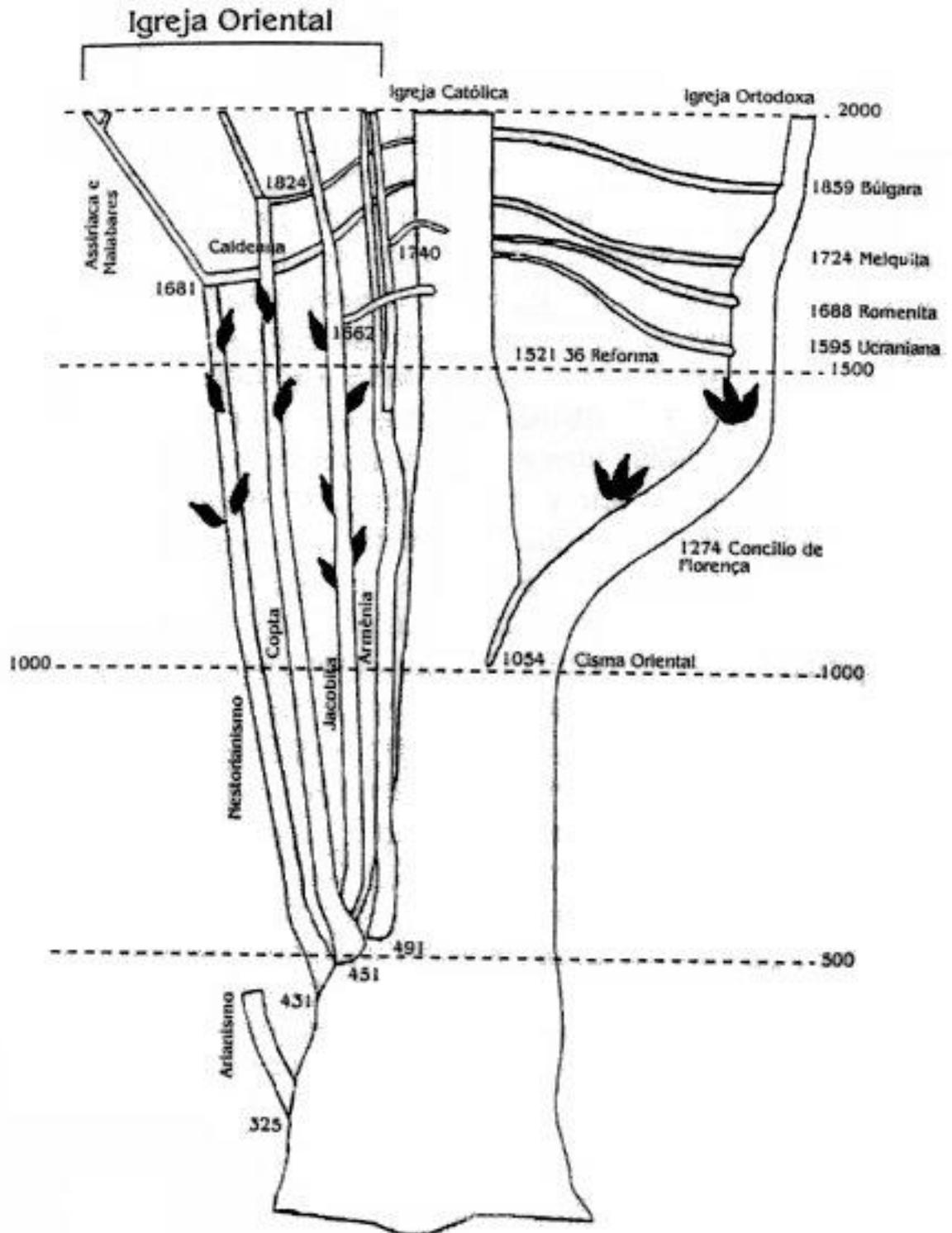
Paralelamente a esses eventos e fenômenos de influencição, a organização da cristandade oriental também se modificava. A igreja que acompanhou os dois movimentos migratórios, uma igreja síria-nestoriana com espírito tomesino, abraçada pelo Império Persa, foi denominada originalmente de "Igreja Assiríada Oriente", posteriormente também chamada de "Igreja Siro-Caldaica", cuja representação existe até hoje em Kerala e cujos integrantes são Cristãos de São Tomé que utilizam a liturgia mais antiga.

No séc. XV, como resultado das Grandes Navegações, outras ramificações eclesíásticas foram surgindo. Os cristãos da Índia, com o tempo, adotaram outras denominações religiosas, notadamente após o contato com os portugueses, mas na maioria dos casos mantendo seus ritos e suas igrejas ligadas às suas origens siríacas. Hoje, há um quadro extenso de Igrejas Orientais nas quais se enquadram muitas das ramificações eclesíásticas dos Cristãos de São Tomé.

¹⁴² *Antioch though, had influence of Greek culture, basically carried the roots of Syriac traditions. While Nisibis and East regions grew up in Persian influence and Judeo-Christian background. Having the status of literary language, Edessa 'cradle of Syriac Christianity,' the capital of Osrohene stood between West (Hellenistic) and East (semetic) Syria. Syriac was common usage among all people and later as the liturgical language. The bible Peshitta with East Syrian vernacular, was in use among the St. Thomas Christians. Some of the linguistic terms in common use among the people of South India that is of Tamils and Malayalees have sound similarities with that of Semitic Armaic (East Syriac and Chaldaic). For example 'father' in Aramaic is *Aba* that comes into Tamil and Malayalam languages *apa/appan*; (...). Different names of towns in Tamilnadu and Kerala carry the Mesopotamian culture and their endings are similar to 'Ur of Chaldeans,' for example Thanjavur, Vellur, Thrisivaperur (Trichur), Palayur, Paravur, Malayattur, Ollur, etc. Kodungallur is the place close to the Arabian Sea, where the oldest port 'Muziris' and a Jewish colony are situated on the Malabar coast, where St. Thomas the Apostle is believed to have evangelized India, 52 A.D.*

A ilustração de Khatlab (Figura 4), contendo algumas referências temporais, torna um pouco mais clara a visão sobre as instituições cristãs que se formaram ao longo do tempo:

Figura 4: Igrejas Cristãs



Fonte: KHATLAB (1997, p. 39)

Como a maior parte dos casos de separação entre as igrejas ocorreu devido a diferenças cristológicas, e isso aconteceu muito cedo, isto é, dentro da fase patrística de formação da Igreja que vai do séc. I até o séc. V, as mais significativas ramificações estabeleceram-se, não por coincidência, após a realização dos sucessivos Concílios Ecumênicos iniciais, como já foi discutido. A origem desses ramos, portanto, está preponderantemente associada às posições teológicas particulares que foram adotadas por cada grupo, envolvendo dissensões acerca da constituição do corpo divino do Messias.

Os blocos cristãos que se subdividiram nesses vinte séculos de cristianismo podem ser compreendidos a partir da contextualização de três períodos históricos bem definidos. O primeiro período abarcou a separação entre as igrejas do Oriente e do Ocidente, no séc. V, e suas diversas ramificações orientais. Como diz Fortescue, esse contexto não é de difícil compreensão: "Todas surgiram das duas grandes heresias do 5º século, do Nestorianismo, condenado pelo Concílio de Éfeso em 431, e seu extremo oposto, o Monofisismo, condenado sob o Concílio de Calcedônia em 451"¹⁴³ (FORTESCUE, 1913, p. 3). O segundo período tem como marco o Cisma Oriental, no início do séc. XI, com a separação das Igrejas Católicas: a ortodoxa e a romana. O terceiro período abrange os últimos cinco séculos e diversos intercambiamentos e uma tendência ao ecumenismo.

Especificamente falando, o processo dramático de ramificação das igrejas orientais, incluindo as sub-ramificações dos Cristãos de São Tomé, cujas origens remontam a uma tradição tomesino-nestoriana, ocorreu com mais intensidade após o ano de 1500. Após a chegada da frota de Vasco da Gama à Índia, como será visto no próximo item, ocorreu uma reorganização das igrejas tomesinas indianas.

Não se deve-se pensar, de nenhuma forma, que por terem sido taxadas de "heréticas" no séc. V as instituições religiosas que davam suporte aos Cristãos de São Tomé estavam desprovidas de organização religiosa formal e de embasamento teológico para sua sustentação. Em especial, os cristãos tomesinos indianos faziam parte de um dos cinco modelos de fé cristã que vigoraram até o desabrochar da Reforma Protestante, como destaca Latourette:

Foi através destes cinco tipos regionais do cristianismo, sírio-persa-nestoriano, sírio-monofisista, egípcio-monofisista, Ortodoxia Grega e Católica Romana, que a fé foi disseminada nos mil anos entre o fim do séc. V e o encerramento do séc. XV. Todos sustentaram semelhanças

¹⁴³ *All spring from the two great heresies of the 5th century, Nestorianism, condemned by the Council of Ephesus in 431, and its extreme opposite, Monophysism, condemned by the Council of Chalcedon in 451.*

marcantes uns para os outros, crescendo fora de sua herança católica comum. Como vimos, todos admitiam como Escrituras Canônicas as constituídas do Antigo e do Novo Testamentos. Todos tinham uma organização episcopal, todos tinham pelo menos alguns dos sacramentos. Em todos, havia monastérios¹⁴⁴. (LATOURETTE, 1937, p. 360)

2.2 A CONSTITUIÇÃO DAS COMUNIDADES DOS CRISTÃOS TOMESINOS EM KERALA

Quando no final do séc. IV o Império Romano se dividiu entre suas duas porções, oriental e ocidental, o panorama sociorreligioso do cristianismo se apresentava bem diverso: enquanto os cristãos ocidentais tinham sua igreja centrada em Roma, os cristãos da porção bizantina daquele império, das terras do Egito, da Síria-Palestina, da Armênia e de outros territórios mais a Leste configuravam uma federação de igrejas nacionais relativamente autônomas entre si, apesar de possuírem um centro simbolicamente localizado na cidade de Bizâncio (ou Constantinopla).

De maneira simplificada, é possível dizer que seis principais tipos de cristianismo distintos surgiram no decorrer de toda a história (incluído aí o Protestantismo), três deles pertencentes a regiões a Leste da Europa (ou quatro, se for considerado o cristianismo egípcio-copta).

A Igreja Ortodoxa, relacionada ao Antigo Império Romano do Oriente (principalmente pela cidade de Bizâncio, que era também sua capital e por isso identificada como “Oriental”), teve atuação marcante no Leste Europeu e, doutrinariamente, defendia as determinações dos quatro primeiros concílios da Igreja (Niceia, Constantinopla, Éfeso e Calcedônia), enquanto as Igrejas “do Oriente” (e algumas Orientais Ortodoxas)¹⁴⁵ não necessariamente concordaram com as doutrinas afirmadas por esses dois últimos concílios, principalmente as do Norte da África e da Ásia¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *It was through these five regional types of Christianity, Syrian-PersianNestorian, Syrian-Monophysite, Egyptian-Monophysite, Greek Orthodox, and Roman Catholic, that the faith was to spread in the thousand years between the close of the fifth and the close of the fifteenth century. All bore striking likenesses to one another, growing out of their common Catholic heritage. As we have seen, all acknowledged as canonical Scriptures made up of the Old and New Testaments. All had an episcopal organization, all had at least some of the sacraments. In all, monasteries had a part.*

¹⁴⁵ Em inglês, as igrejas ortodoxas grega e derivadas são preponderantemente identificadas como “Orientals” e as outras como “Eastern” Churches.

¹⁴⁶ Foi necessário haver o Concílio de Calcedônia para confirmar as principais decisões do Concílio de Éfeso.

Os outros dois grupos, ocidentais, atualmente são formados pelos católicos romanos e pelos cristãos reformados (cuja origem remonta à Reforma Protestante do séc. XVI). Ambos se caracterizaram pela expansão missionária no mundo junto com a expansão marítimo-comercial. O grupo protestante inclui qualitativamente ramificações tardias na América do Norte, em contraponto ao que ocorreu nas Américas Central e do Sul com a preponderância (ao menos inicialmente) dos católicos ibéricos, cuja expansão iniciada no séc. XV fez com que os lusitanos chegassem ao Brasil e à Índia.

À semelhança das antigas igrejas ditas Orientais, como é o caso da Armênia (o primeiro País-Estado a ter o cristianismo como religião oficial, no ano de 301 d.C.), curiosamente algumas igrejas europeias, ao abraçarem o protestantismo, o fizeram de uma forma que as colocaram relacionadas aos seus países de origem, se apresentando como instituições tipicamente nacionais, tais como os anglicanos e os calvinistas. As configurações sociorreligiosas atreladas às suas estruturas nacionais (ou regionais), apesar de parecerem sutis, são importantes para a compreensão, em parte, dos Cristãos de São Tomé e de seu cristianismo. Quando se compara essas classes de cristianismos, é possível perceber que a Igreja Católica Romana se consolidou de forma diferente em termos de uma religiosidade engrenada a aspectos culturais de raízes imperiais romanas.

Em uma observação comparativa atual, em vista desses processos relacionais entre religião, cultura, Estado e regionalidade, percebe-se que afiliar-se (ou converter-se) ao cristianismo romano por exemplo, hoje, não implica ser um latino ou tornar-se um latino em qualquer acepção. Em outras palavras, tornar-se católico não significa necessariamente adotar a (ou se inserir na) cultura latina ou “romana”, nem há o sentimento de passar a pertencer a essa cultura (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 57-58). No caso dos Cristãos de São Tomé "sírios" ou "nazarenos" e às denominações às quais estão atualmente afiliados, algumas delas em comunhão com o catolicismo de Roma, eles não deixam por isso de serem orientais em termos culturais e ritualísticos mas, justamente por esse motivo, suas relações comunitárias e étnicas permaneceram válidas independentemente de suas confissões.

Uma certa quantidade de igrejas orientais e do Oriente, incluindo algumas na Índia, é reconhecida por e reivindicam a afiliação à "Igreja Católica", embora elas mantenham modos orientais ou do Oriente de culto e cultura. Em outras palavras, o pertencimento à Igreja Católica não

precisa excluir sua existência na tradição oriental ou do Oriente¹⁴⁷. (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 57-58).

As peculiaridades dos Cristãos de São Tomé, portanto, abarcam um grande encontro entre as tradições orientais hindus e as tradições de um cristianismo igualmente oriental. Esses aspectos regem atualmente suas vidas civis, o modo de viver sua religião (cuja prática e liturgia remontam a antigos ritos sírio-judaicos) e a herança familiar atrelada a ideais de nobreza e pureza, seja pela origem judaico-cristã seja mais preponderantemente pelos antepassados indianos brâmanes e de outras comunidades (como os nairs).

Ao se mesclarem os judeus-cristãos sírio-mesopotâmicos e os babilônicos (ou caldaicos) com os indianos, houve uma inevitável mistura de hábitos e culturas, e uma integração ritualística em relação às práticas religiosas desses povos. Muitos desses hábitos herdados pelos Cristãos de São Tomé foram duramente criticados e proibidos pelos cristãos aliados aos portugueses que por lá chegaram a seu tempo. Até a chegada de Vasco da Gama, ocorria um amálgama religioso-cultural sem repulsas recíprocas, diferentemente do que passou a ocorrer no período português, talvez porque o cristianismo oriental quase sempre foi minoria naquele cenário, enquanto sua hegemonia no Ocidente pode ter levado o cristianismo ocidental a pensar em ter direito de fazer imposições (ver ANEXO II: Quadro Cronológico).

O resultado da interação entre knanayas da Primeira Imigração, os imigrantes babilônicos da Segunda Imigração os cristãos locais, entre eles talvez alguns migrantes tamis (possivelmente *bhaktas*), próximos ou também convertidos ao cristianismo em Kerala, foi algo bastante diferente do que uma simplória imagem de sincretismo religioso poderia fornecer. Inegavelmente, os elementos hindus se destacam entre os Cristãos de São Tomé não apenas nos costumes mas também na forma de condução de vida religiosa e na administração comunitária, como atesta Swamy:

Alguns dos costumes seguidos pelos cristãos sírios incluíam a construção de igrejas à moda dos templos hindus locais, utilização de guarda-chuvas reais (*muthukuda*), instrumentos musicais, tochas em suas procissões, que também eram utilizados no domínio Hindu, imitando o *prasad* Hindu nas ofertas de alimentos, dinheiro, aves, doces e seguiam o costume do casamento hindu de amarrar um *thali* (uma corda trançada de pano ou cordão amarelo) em torno do pescoço da noiva pelo noivo e a administração das propriedades do templo por uma *yogam* (assembleia).

¹⁴⁷ A number of Oriental and Eastern churches, including some in India, are recognized by and claim affiliation to the 'Catholic Church', though they keep Oriental or Eastern modes of worship and culture. In other words, belonging to the Catholic Church need not exclude being in the Oriental or Eastern tradition.

Isso sugere que os cristãos e seus vizinhos se relacionavam e aprenderam uns com os outros¹⁴⁸. (SWAMY, 2012, p. 174)

A vivência da cultura hindu pelos Cristãos de São Tomé vai muito além do mero compartilhamento de práticas e hábitos essencialmente indianos. Como os cristãos tomesinos originários de Kerala faziam (e ainda fazem) parte de comunidades diferenciada, aqueles que, por exemplo, eram de origem brâmane não apenas mantiveram seus costumes como atuaram em um âmbito que superou a subordinação religiosa vinda de fora da Índia.

No que tange às comunidades liturgicamente denominadas de cristã-sírias, não obstante a identificação religiosa como sírio-cristãos, elementos importantes de linhagens nativas emergiram na vivência dos cristãos indianos mesmo após a vinda dos sucessivos imigrantes. Até comunidades etnicamente siríacas assimilaram, por analogia com grupos locais de origem guerreira, os xátrias, relações estreitas com o estado governamental e seus privilégios. No campo religioso, ocorreu um fenômeno praticamente incompreensível para os padrões ocidentais, já que os Cristãos de São Tomé fizeram muito mais do que estabelecer uma estrutura eclesiástica própria, em igrejas primordialmente voltadas para esses tomesinos convertidos locais: eles foram autorizados a frequentar, também, lugares sagrados para o hinduísmo.

Como um grupo de casta alta, os sírios de Kerala mantiveram-se a si próprios distintos de outros (mais tarde) cristãos convertidos na região. Eles mantinham suas próprias igrejas e ritos siríacos separados. Parece que como os Nayars, os cristãos sírios possuíam um longo passado de cultivar habilidades de guerreiros e servir aos vários chefes dirigentes. Os governantes locais os tratavam com a honra devida aos grupos guerreiros. Os sírios aderiram às regras de pureza ritual realizada pela alta casta Nayars e na hierarquia social da região foram reconhecidos na mesma posição. Na verdade, a eles foi até mesmo concedido o direito de acesso a território sagrado e aos templos hindus¹⁴⁹. (ROBINSON, 2009, p. 3)

¹⁴⁸ *Some of the customs the Syrian Christians followed included building churches after the fashion of the local Hindu temples, using royal umbrellas (muthukuda), musical instruments, torches in their processions, which were also used in Hindu possession, imitating the Hindu prasada in the offerings of eatables, money, fowls, sweets and following the Hindu marriage custom of tying a thali (chain or yellow thread) around the neck of the bride by the bridegroom and administering the temple properties by a yogam (assembly). These suggest that Christians and their neighbours related to and learnt from each other.*

¹⁴⁹ *As a high caste group, Kerala's Syrians maintained themselves distinct from other (later) Christian converts in the region. They had their own churches and the separate Syriac rites. It appears that like the Nayars, the Syrian Christians had a long past of cultivating warrior skills and serving the various ruling chiefs. The local rulers treated them with the honour due client warrior groups. The Syrians adhered to the rules of ritual purity held by the high caste Nayars and in the region's social hierarchy were accorded the same position. In fact, they were even granted the right of access to Hindu temples and sacred territory.*

O desenvolvimento de uma especificidade cristã na Índia, em íntima conexão com as tradições locais e regionais, expressa-se de forma privilegiada na significância da autoridade no contexto dessa igreja. Tanto a autoridade pessoal quanto a autoridade "textual" (declarativa) e a autoridade dos agentes representativos da comunidade estão imbuídos de uma exemplaridade da vida de Cristo. Para que se entenda melhor essa peculiaridade, é importante lembrar que, institucionalmente, a estruturação hierárquica das igrejas do Ocidente refletiu o distanciamento do Oriente, enquanto que a hierarquia oriental jamais abriu mão da significação da pertença radical (de raiz). Na Igreja Ortodoxa, por exemplo, quando um bispo é escolhido ele é anunciado como *axios*, o eixo da comunidade, enquanto que o chefe católico romano para uma diocese é eleito pelo corpo formal da Igreja para ser um *episcopos*, ou bispo, "aquele que observa de cima", um vigia que zela pelo caráter espiritual daqueles que estão em sua região administrativa.

Porquanto a hierarquia católica apostólica romana tenha adotado uma pragmática pendente para uma formalidade apensadora de referências, seja em termos administrativos ou de ocupação de espaço na condução de suas sés (ou sedes), nas igrejas orientais, a forma de organizar as lideranças religiosas ocorreu sob um significado de fundo diferente, muito por conta do equilíbrio que os altos sacerdotes tinham por missão preservar em suas comunidades, na forma de uma fluência vivencial corrente, mantendo a ordem e a união da religião com suas bases familiares e tradições locais.

A Igreja no Império Romano seguiu a organização territorial do império. Os chefes eclesiásticos das metrópoles das dioceses tinham o título de exarca ou grande metropolitano, enquanto que aqueles em cidades do interior e cidades das eparquias foram metropolitãos simples ou bispos. Mais tarde, os grandes metropolitãos foram chamados de patriarcas. Fora do império romano, p. ex., na Armênia, Geórgia, Pérsia, os chefes eclesiásticos das igrejas eram conhecidos como "Catholicos". O título foi usado pela primeira vez na Armênia. Na Igreja Persa, o mesmo título assumiria um significado ainda maior e continuou durante séculos, primeiro sozinho, e então combinado com o título Patriarca (Patriarca-Catholicos)¹⁵⁰. (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 75)

¹⁵⁰ *The Church in the Roman empire followed the territorial organization of the empire. The ecclesiastical heads of the metropolis of the dioceses had the title of exarch or great metropolitan, while those at the outlying cities and towns of the eparchies were simple metropolitans or bishops. Later the great metropolitans were called patriarchs. Outside the Roman empire, e.g., in Armenia, Georgia, Persia, the ecclesiastical heads of the churches were known as Catholicos. The title was first used in Armenia. In the Persian Church, the same title would assume even greater significance and continued for centuries, first alone, and then combined with the title Patriarch (Catholicos-Patriarch).*

O “exarca” era um representante do imperador romano, e o exarcado o território sob a jurisdição de seu governo. Catolicato, por sua vez, não consta em muitos dos dicionários brasileiros, embora seja um termo utilizado para identificar o primaz de algumas igrejas, talvez por extensão de "Catolicossato", palavra derivada do armênio para designar o campo de atuação do "Catholicos".

Se havia algum lugar na Terra com o qual os judeus, como São Tomé, se identificavam mais do que com Jerusalém, era a Babilônia. Isso era motivo suficiente para parte da cristandade nascente para lá se deslocar, fugindo das perseguições judaicas, a princípio, ou integrando a diáspora após a destruição de Jerusalém. Os judeus babilônicos também aguardavam a realização de profecias.

Em relação ao estrado teológico indiano, a notícia de um ser divino habitou a Terra explica em parte por que uma parcela de indianos assimilou uma religiosidade estrangeira, distante geograficamente de seu país. O sentimento de proximidade com um deus vivo estava dado pela percepção de *bhakti* da religiosidade hindu, independentemente dessa tradição estar consolidada ou não em Kerala.

Uma cultura que entende muito bem a relação de um deus vivo com os humanos é a cultura indiana. Conforme a extensa tradição, foi para lá que São Tomé se destinou, provavelmente não exclusivamente levando a mensagem da “nova e eterna aliança” como também carregando consigo as referências bíblicas que, como judeu, devia conhecer bastante bem. Admitindo certa veracidade sobre o que foi transmitido acerca de São Tomé, ele era um cristão de origem judaica que chegou à Índia e encontrou homens devotados e bastante receptivos à ideia de uma divindade real e presente. Se um ou mais desses fatores estavam na mente desse apóstolo quando partiu para sua jornada, é difícil saber com certeza. Sua herança fala mais do que os textos podem indicar.

Na opinião de dois professores da universidade Vidyajyoti College of Theology, de Deli, ambos com longa vivência na Índia, o indiano natural do estado de Tamil Nadu, Dr. Leonard Fernando, e o jesuíta espanhol Dr. George Gispert-Sauch, os cristãos indianos, quando foram apresentados à Bíblia, não foram colocados frente-à-frente com uma obra de conteúdo absolutamente estranho. A divisão do Velho Testamento em três categorias de textos, nas quais estariam as narrativas (incluindo as leis, na Torá), as profecias (*Nevi'im*) e livros de sabedoria (*Ketuvim*), se assemelham, por exemplo, às três subdivisões do cânon budista da linha Theravāda (ou *Tripitaka*, “três cestos”, em páli): as regras da comunidade (*Vinaya Piṭaka*), os discursos do Buda (*Sūtra Piṭaka*) e os ensinamentos aprofundados (*Abhidhamma Piṭaka*). Dizem textualmente que “Os salmos podem ser comparados a muitos

dos poemas de nossos autores *bhakti*, ou mais remotamente ao Therigatha e ao Theragatha do Tipitaka Budista¹⁵¹.” (FERNANDO; GISPert-SAUCH, 2004, p. 12-13).

As semelhanças de maior profundidade não param por aí. O temor e ao mesmo tempo veneração do personagem principal do *Livro de Jó*, do Velho Testamento, sentimentos salientados ainda por Fernando e Gispert-Sauch, lembra a mesma sensação que o Príncipe Arjuna passou no *Bhagavad Gītā*, diante de *Kṛṣṇa* ("Krishna"). Na opinião desses autores, tal similitude indica que existem pontos de tangência entre religiosidades diferentes. Em termos literários, de maneira semelhante e demonstrando haver outros pontos de contato, os mesmos estudiosos dizem que os Provérbios bíblicos podem ser comparados aos poemas e aforismos *subhāṣitas* (do sânscrito *su*, “boa”, e *bhāṣita*, “palavra”). A Bíblia, sendo uma coleção de livros inspirados e ao mesmo tempo fonte inspiradora, no contexto indiano encontra reverberação no conceito de *dhvani* (“linguagem sugestiva”, em sânscrito), no qual o impacto das palavras merece uma atenção mais profunda do que elas, por si mesmas, aparentam e transparecem no modo escrito (op. cit., id. ibid.).

Talvez uma das melhores maneiras de falar do caráter "inspirado" e "inspirador" da Bíblia seja lembrar a tradição literária indiana da *dhvani*. Qualquer obra poética, os nossos antigos estudiosos nos dizem, além de seu significado direto ou verbal e seu significado indireto ou implícito, tem o poder de um "significado insinuado" (às vezes chamado *dhvani* ou *vyanjana*). Este significado é a causa da beleza e produz uma experiência estética. Cristãos poderiam dizer que a Bíblia além de oferecer (às vezes) um poderoso significado "estético", cria uma experiência de *bhakti* ou fé¹⁵². (FERNANDO; GISPert-SAUCH, 2004, p. 15)

Há uma diferença crucial no entendimento do que é um texto por parte dos orientais, especialmente os indianos, que é particularmente dissemelhante em relação aos ocidentais. Enquanto para estes últimos o texto é uma composição de signos que transmitem uma mensagem, para os primeiros a mensagem independe dos signos grafados, e o que se "lê" não é o que está escrito, não obstante a transposição que o texto provoca de uma realidade para outra.

¹⁵¹ *The psalms can be compared to many of the poems of our bhakti authors, or more remotely to the Theragatha and Therigatha of the Buddhist Tripitaka.*

¹⁵² *Perhaps one of the best ways to speak of this 'inspired' and 'inspiring' character of the Bible is to recall the Indian literary tradition of dhvani. Any poetic work, our ancient scholars tell us, besides its direct or verbal meaning and its indirect or implied meaning, has the power of a 'suggested meaning' (at times called dhvani or vyanjana). This meaning is the source of beauty and produces an aesthetic experience. Christians would say that the Bible besides offering (at times) a powerfull 'aesthetic' meaning, creates an experience of bhakti or faith.*

Para os Cristãos de São Tomé, a exemplo de todo o povo indiano de cultura hindu, um texto não é representado pela palavra escrita, mas pelo seu fundamento que, apenas em um segundo momento, foi desenhado em um material plano e receptivo à tinta. Eventualmente as palavras e seus contornos podem oferecer uma experiência de beleza visual ou algo que impacte as emoções pelo caráter poético (estético ou artístico) com que foram construídas.

A Bíblia para um indiano cristão é um meio para a criação de algo que surge a partir de uma relação entre o devoto e o divino, e esse algo que se estabelece entre os dois é o que pode ser chamado de devoção (*bhakti*), envolvendo fé, entrega e confiança. Esse contato entre o humano e o divino, e não entre o crente e a palavra (ou seu significado), é considerado real, ou seja, a junção que se estabelece entre o cristão e o Cristo é concreta, tangível, tal como São Tomé, que “tocou” o Cristo¹⁵³.

No âmbito da participação em comum, as filigranas relacionais também são um tanto dissimilares quando se compara realidades entre os hemisférios. Enquanto no Brasil os católicos apostólicos romanos da comunidade da Canção Nova¹⁵⁴, por exemplo, durante uma celebração, veneram efusivamente o Santíssimo em procissão pelo local da reunião, vendo no ostensório o próprio Cristo encarnado na hóstia consagrada, os cristãos indianos possuem uma percepção diferente que, porém, não entra em conflito com a perspectiva católica mencionada sobre a presença de Jesus: “Sem negar seu caráter divino, eles preferem vê-lo como o verdadeiro ser humano que ele era, parte integrante da história¹⁵⁵” (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 29). Na Índia, o Cristo é capaz de escutar, de estar ali, de estar próximo, sem surpresas ao aparecer, sem uma revelação dramática, sem efeitos “miraculosos” de materialização, sem manifestação radicalmente diferente daquela que, se estivesse encarnado, seria capaz de realizar.

Pelo menos entre os brasileiros, é muito comum que alguém se autointitule e/ou assuma um termo qualificativo de pertença dentro do catolicismo. Além da denominação da Igreja oficialmente Católica Apostólica Romana, alguns membros dessa igreja se atribuem denominações pensadas referentes à renovação interior e/ou à participação em grupos internos da Igreja, como os grupos das “Filhas de Maria” ou da ordem do “Sagrado Coração

¹⁵³ Na Índia, o tocar é visto em quase todas as manifestações de relação com o divino: tocar os pés do sacerdote, tocar a estátua, etc.

¹⁵⁴ O termo comunidade, aqui, se refere à prática vista no Brasil quando grandes grupos de jovens, comitivas e caravanas se reúnem em determinado local para retiros, orações, palestras e celebrações, não obstante tais encontros se realizarem em comunidades realmente estabelecidas como tal, onde algumas pessoas realmente vivem diuturnamente afastadas de suas famílias. No caso, tais encontros mencionados são periodicamente realizados na sede da Canção Nova, na cidade de Cachoeira Paulista, Estado de São Paulo, Brasil.

¹⁵⁵ *Without denying his divine character, they prefer to see him as the real human being that he was, part and parcel of history.*

de Jesus”. É encarado com naturalidade, por exemplo, um sacerdote brasileiro se autointitular “católico apostólico romano mariano carismático e remido”. Na Índia, caso um cristão de fora das comunidades keralitas, não pertencente a alguma linhagem determinada, não integrante de alguma família *nasrani*, se achasse ou se autodenominasse um Cristão de São Tomé, tal atitude seria interpretada como um contrassenso.

Dizer no contexto ocidental que Jesus era um *guru* talvez soe como blasfêmia, ou como um erro de julgamento, já que o entendimento comum no Ocidente tende a enxergar o *guru* como um meditante solitário, um mestre religioso muitas vezes estático, porém absolutamente indiano. Sendo o *guru* antes de mais nada um professor, no sentido de ser aquele que professa, no sentido original de se manifestar¹⁵⁶ e a despeito de também ser “o portador do poder espiritual” (GORING, 1992, p. 202), tal definição se coaduna perfeitamente à atuação do mestre nazareno.

Fernando e Gispert-Sauch (2004, p. 35) validam que Jesus era certamente um *guru*, senão mais do que um *guru*, em vista do fato de ele ser uma pessoa (ou figura) mais central para a fé cristã do que Maomé para o Islã ou Buda para o budismo. Para tanto, os mesmos autores citam o *Evangelho de João* e a maneira como o Mestre se une aos seus discípulos sendo Filho de Deus, e Paulo de Tarso, quando emite a célebre sentença “é Cristo quem vive em mim” (Gal 2,20), como exemplos de que viver “com” Cristo e “em” Cristo é mais do que uma experiência mística “com” Deus ou “em” Deus, pois trata-se de seguir o modelo do homem Jesus em união com sua existência ressuscitada (id., p. 36).

Sem maiores aprofundamentos, nota-se facilmente que o modo de pensar indiano, assim como o da maioria dos povos orientais, é bem mais contextual do que a linearidade cartesiana do pensar ocidental. A prevalente noção imagética de uma realidade parece denotar isso, porém não no sentido icônico de uma imagem objetiva de representação imediata, mas no sentido de que, ao se formar uma paisagem mental, considera-se mais coisas no quadro pensado do que uma descrição definitiva verbal (lógica) seria capaz de dizer. Assim sendo, pode-se dizer que o conceito de “Reino de Deus”, para o indiano, se dinamiza em relação ao que seria um lugar, um estado da alma, um ambiente espiritualmente elevado ou qualquer outra coisa que possa ser objetiva e diretamente referenciada em poucas palavras, ou através

¹⁵⁶ E não um profissional como o “vício formal” da ocidentalidade, objetiva e diferencialmente, estanqueficou. A respeito do conceito de “vício formal”, o erro (ou deformação) estaria em fugir da realidade total (ou totalidade) através de uma linha que deixa para trás todo o âmbito que a ela não se adegue, a dependência seria a cegueira pela funcionalidade material (tomar a forma enquadrando-a como objeto, ou compreendendo um símbolo analógico objetivamente) e o costume persistente se refletiria na escolha de uma linearidade explicativa em detrimento de uma contextualidade compreensiva.

de um outro conceito, ou de uma locução imediatamente compreensível, em sentido mais estacionário ou inerte do que a fluidez dos processos faz impelir.

Nos modos da articulação mental do Oriente, um reino já contém um rei que o regula, obviamente, e essa regulação real é consideravelmente mais importante do que a figura do rei em si. Literalmente, a figura, a imagem retratada de um monarca, não traz implicações para seus seguidores, mas apenas uma impressão (ou remete a impressões emotivas). Quando Jesus compara o governante maior, no caso Deus, a um Pai (*Abba*, em hebraico, palavra equivalente a "Bapu", ou *Bāp*, no idioma hindi), ele está salientando uma característica íntima e um elo genuíno mais forte do que o normal, mais forte do que um elo formal, que não se quebra facilmente, entre os homens e a divindade. Na tradição indiana, essa condição é conhecida por *sat* ou *satya*, um atributo de Brahman, que quer dizer permanência, autenticidade, verdade, fidelidade (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 39). Essa relação constante, permanente, que se dá entre um Pai divino, atemporal, e o homem Jesus, historicamente interpretado como tal, sintetiza um dos melhores termos para traduzir *satya*: veracidade. Como já foi mencionado, o cristão indiano não questiona a veracidade de Jesus na história, simplesmente porque não é essa a questão fundamental, se o Cristo nasceu humano ou não, porque ele é vivo e verdadeiro em sua mensagem. Cristo é, na mensagem. Ele e sua mensagem são um. Sem mensagem, não haveria Cristo.

Algo que talvez precise ser mais bem investigado é a fonte dos evangelhos utilizados pelos Cristãos de São Tomé. Pela sua origem nestoriana, seria de considerar plausíveis algumas passagens presentes no Novo Testamento utilizado por eles, os quais são ligeiramente diferentes das versões latinas, assim como ocorre em algumas Bíblias em siríaco em relação à questão da divina humanidade de Jesus, de sua filiação a Deus e de sua natureza humano-divina. As escrituras originais, por exemplo, utilizam a expressão idiomática "levantou-se" para ilustrar o fato de Jesus ter saído do túmulo, enquanto as Bíblias latinas usam o termo "re-suscitou", ou seja, "reapareceu" (DIAS, 2013, p. 382).

São distintos, obviamente, os conceitos de reencarnar, ressurgir e ressuscitar. Para o cristianismo indiano, cuja origem remonta ao cristianismo tomesino local, independentemente de qualquer polêmica histórica, Jesus permaneceu com sua essência divina apesar do corpo material ter sido mortificado. No *Evangelho de Tomé*, Jesus é o "Vivo" ("O Vivente", em algumas traduções). Essa visão é muito diferente de "tornar a viver".

Alguns estudiosos, pesquisadores, e demais interessados na relação do cristianismo com a Índia utilizam o teor simbólico profundo do "reviver" do Cristo associando esse conceito à sua ressurreição como uma espécie de "nascer de novo" semelhante ao *samsāra*

indiano. Entretanto, “Que Jesus emergiu vivo do túmulo onde foi sepultado e continua a viver em sua plena personalidade humana (e divina) era a convicção central da primeira geração de discípulos como hoje é a de todos os fiéis cristãos¹⁵⁷” (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 51). Essa condição talvez seja vivenciada com uma maior profundidade pelos Cristãos de São Tomé em face do modelo de testemunho fornecido por esse apóstolo. Explicando melhor, se Jesus não estivesse vivo o testemunho de Tomé não faria sentido, muito menos sua pregação sobre a mensagem do Cristo seria verdadeira. Para os indianos, o *samsāra*, o ciclo de nascimentos e renascimentos, não é uma metáfora. Há, portanto, uma outra visão de Jesus, na Índia.

Outros conceitos considerados pan-indianos também são aplicáveis ao cristianismo com aproximação considerável. É o exemplo do conceito de *anubhava*, que pode ser compreendido como a experiência pessoal e direta, base para o conhecimento de Brahman, cuja equivalência na doutrina ensinada por Jesus seria justamente a vida real e continuada após sua ressurreição, a qual, praticada pelos fiéis, representaria a esperança de vitória sobre a morte junto ao perdão dos pecados e a ajuda ao próximo, sem perguntar a quem, como Jesus o fez (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 53). As frases mais importantes de Jesus são também comparadas com as quatro mahavakyas (*mahāvākyāni*, plural de *mahāvākyam*, do sânscrito *mahā*, “grande”, e *vakya*, “sentença”) retiradas dos *Upaniṣads*. A afirmação “Eu e o Pai somos Um” (Jo 10,30), por exemplo, seria equivalente ao dito “*Tat Tvam Asi*” do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7), que em sânscrito significa “Tu (*Ātman*¹⁵⁸) és Isso (*Brahman*)”.

O modo como ocorreu a constituição dos Cristãos de São Tomé pode revelar a extensão da atuação desse apóstolo, ou ao menos de sua tradição. Não talvez como doutrinador, como Paulo de Tarso foi, ou como evangelista espiritual, como João é reconhecido, ou ainda como registrador dos atos de Jesus como foram Mateus e Lucas, mas como grande emissário do Cristo. Suas sintéticas anotações, contidas no *Evangelho de Tomé*, denotam uma preocupação de estar, mais do que falar; de propagar mais a mensagem de Jesus do que discutir sua essência espiritual; de ser um passante, um transeunte, um discípulo em movimento, em detrimento a dar atenção maior às palavras públicas em si. Suas anotações, apócrifas, íntimas, possuem um tom de proximidade maior do que o texto dos evangelistas sinóticos.

¹⁵⁷ *That Jesus emerged alive from the tomb where was buried and continues to live in his full human (and divine) personality was the central conviction of the first generation of disciples as it is of all Christian believers today.*

¹⁵⁸ Um significado para “Atman”, nessa frase, seria a alma essencial, identificada com *Brahman* (GORING, 1992).

O caráter de transmissão oral parece ter sido o cenário privilegiado no *Evangelho de Tomé*, cujas anotações são, em sua maioria, mais conversas informais do que discursos voltados para um público amplo formando uma coletividade. E falar em informalidade, em pessoalidade, em contexto familiar, é falar de uma proximidade que, no caso dos Cristãos de São Tomé, é hereditária, algo que se reflete nos nomes adotados pelas pessoas imersas no âmbito de influência tomesina (igualmente hebraica, por consequência).

De acordo com Pothan (1963), há uma espécie de “nativismo” por parte dos Cristãos de São Tomé que se expressa usualmente em preservar suas origens na prática da manutenção de seus nomes. Essa é uma prática, segundo esse autor, vista de forma idêntica também em todas as outras igrejas cristãs mais antigas, como na igreja etíope, na igreja eslava e na igreja armênia. Além disso, segundo o mesmo autor, algumas dessas famílias *nasranis* passaram a compartilhar com os hindus integrantes do grupo de castas denominado *Nair* alguns títulos honoríficos, tais como “Tharagan”, que designa o angariador de tarifas, e “Panikkar”, cuja denominação refere-se a um “chefe de armas”, palavras essas usadas mais frequentemente como sobrenomes.

É difícil identificar quais nomes de origem hebraica foram adotados nos primeiros séculos pelos indianos, e quais passaram a ser populares em séculos mais recentes. A lógica diz que esse fenômeno teria ocorrido quando da possível chegada de São Tomé a terras indianas, mas também pode ter sido consequência das migrações de cristãos sírio-judaicos. Muitos desses nomes, claramente de origem bíblica, podem ser encontrados atualmente nas comunidades cristãs indianas.

Os nomes bíblicos Siro-Cristãos são os seguintes:

HOMENS	MULHERES
Tomé (Thomma, Thoman, Mamman, Ommen).	Maria (Mariam, Maria, Mariamma).
Jacó (Chako, Yakob).	Rebeca (Akka, Rabka, Raca, Akkamma).
Pedro (Pathros, Pathe, Pathappan).	Raquel (Rahel, Rahelamma).
João (Yohannan, Lonan, Ninan).	Susana (Susanna, Sosa, Sosamma, Achi, Achamma)
Mateus (Mathai, Mathan, Mathu, Mathulla)	Sara (Saramma)
José (Yesoph, Ouseph, Outha, Ipe)	Elisabete (Elspeth, Elisa, Elia, Elacha, Eliamma) ¹⁵⁹ .
Josué (Koshy, Easo).	
Abraão (Abragam, Avraham,	

¹⁵⁹ Syrian Christian Biblical names are as follows: MEN: Thomas (Thomma, Thoman, Mamman, Ommen). Jacob (Chakko, Yakob). Peter (Pathros, Pathe, Pathappan). John (Yohannan, Lonan, Ninan). Mathew (Mathai, Mathan, Mathu, Mathulla) Joseph (Yesoph, Ouseph, Outha, Ipe) Joshua (Koshy, Easo). Abraham (Abragam, Avraham, Avrachan, Itty), Isaac (Ittack). Luke (Lukose). Philip (Philipose, Pothan, Pothan, Poonen) Paul

Avrachan, Itty), (POTHAN, 1963, p. 58)
 Isaac (Ittack).
 Lucas (Lukose).
 Filipe (Philipose, Pothan, Pothan,
 Poonen)
 Paulo (Paulose, Piley).
 Alexandre (Chandy, Chandi,
 Idichandy).
 Jó (Iyob, Iyoben, Eapen).
 Zacarias (Cheriyam, Kurien,
 Kuriakose).
 Jorge (Verghese, Vargisa, Varkey,
 Varied, Geverghese).
 Coré [Korah] (Kuruvilla).

Positivamente, tais nomes não “brotaram” da própria Índia: eles foram levados para lá. Em algum momento histórico, as famílias nativas se aproximaram ou do judaísmo ou de uma alta influência judaico-cristã, a ponto de terem adotado essas denominações, considerando-as tão importantes que esses nomes foram perpetuados por herança.

O fator da linhagem naturalmente se destaca porque se tratam de grupos endogâmicos, seja porque se formaram imersos nas castas indianas, seja pela descendência judaica, e esses nomes são usados desde tempos ancestrais, permanecendo nas famílias até os dias de hoje. Paralelamente, outro tipo de denominação está atrelado aos Cristãos de São Tomé, dessa vez por motivos comerciais.

Um sinônimo para "Cristão de São Tomé", em paralelo à autorreferência como "Cristãos Sírios", é o epíteto que se refere a eles próprios como "Nazarenos Mapilas" (ou "Mápillas"): "O termo Mápilla é uma palavra malayala composta, *Mahā* (grande), e *Pilla* (filho), significando 'príncipe' ou 'filho do rei', que foram os títulos honoríficos concedidos a Tomé de Cana e seus seguidores¹⁶⁰" (AYYAR, 1926, p. 1).

Existe ainda a correlação dos cristãos com sua origem natural, popularmente conhecido como "sistema de castas", um termo difundido pelos portugueses, mas de denominação contemporânea *jāti* (literalmente, [condição de] "nascimento"), a qual inclui uma estratificação bem mais complexa do que a mera distinção entre supostas raças hierarquizadas de pessoas com privilégios de nascimento em dada linhagem. Na origem das

(Paulose, Piley). Alexander (Chandy, Chandi, Idichandy) Job (Iyob, Iyoben, Eapen). Zachariah (Cheriyam, Kurien, Kuriakose) George (Verghese, Vargisa, Varkey, Varied, Geverghese). Korah (Kuruvilla). WOMEN: Mary (Mariam, Maria, Mariamma). Rebecca (Akka, Rabka, Raca, Akkamma). Rachel (Rahel, Rahelamma). Susan (Susanna, Sosa, Sosamma, Achi, Achamma) Sara (Saramma) Elizabeth (Elspeth, Elisa, Elia, Elacha, Eliamma).

¹⁶⁰ The term Mápilla is a compound Malayalam word, *Maha* (great), and *Pilla* (son), signifying 'prince' or 'royal son,' which were the honorary titles granted to Thomas Cana and his followers.

distinções de nascimento está a classificação por *Varṇa*, sendo que a tradição enquadra todos os hindus nesse sistema como sendo pertencentes ou à classe *brāhmaṇa* (ligada à religião e ao conhecimento religioso), à classe *kṣātrya* (relacionada à guerra e à governança), à classe *vaiśya* (de produtores e comerciantes) ou à classe *sūdra* (de servidores¹⁶¹). Aqueles que não se enquadram nessas quatro classes são chamados de *avarṇa*, que implica em uma existência sem enquadramento.

Os *avarṇas* (literalmente "sem cor") também são chamados de *pañcamas* ("panchamas", ou a "quinta classe"), ou mais contemporaneamente de *dalits*, que significa "oprimidos" ou, na prática, "invisíveis", pois "eles são autorizados a habitar apenas 'fora da área urbana,' longe de poços ou templos próprios, e muitas vezes têm sido sujeitos a servidão por dívida e outras atrocidades¹⁶²" (FRYKENBERG, 2005, p. 26). Outra categoria de pessoas alheias são os *adivasi*, nativos tribais ou "aborígenes".

Quando uma pessoa de uma casta de uma das varnas se converte ao cristianismo, saber se essa pessoa torna-se pária aos olhos de sua própria comunidade depende de pelo menos dois fatores: se a "poluição" ocorreu (por exemplo, através da ingestão de substâncias poluidoras ou por meio do casamento) e se uma excomunhão formal foi pronunciada. Mesmo assim, em discordância com a doutrina cristã, brâmanes que se tornam cristãos tendem a ser vistos como "cristãos brâmanes." Da mesma forma, dentro das igrejas, os cristãos shudra e cristãos avarna tendem a permanecer separados, assim como diferentes tribos adivasis, como os Cristãos Naga e Mizo Cristãos – no que resulta existirem centenas de comunidades cristãs "hifenizadas"¹⁶³. (FRYKENBERG, 2005, p. 26)

O imenso e multidiversificado leque de pessoas imersas no cristianismo na Índia também inclui "quase-cristãos", se for possível utilizar um termo como esse. Obviamente, não se trata de cristãos propriamente ditos, mas de "ex-cristãos" ou, de outra forma, "hindus apóstatas". De acordo com o Rev. Dr. Antony Nirappel, muitos cristãos que ouviram o hindu Manigramakkar e retornaram ao hinduísmo durante o período de controvérsias entre este e o

¹⁶¹ Diz-se que as três primeiras *varnas* tiveram origem nos arianos do Norte da Índia, conquistadores do subcontinente, enquanto os serviçais *sūdras* seriam os dravidianos do Sul da Índia, os conquistados, cuja coloração da pele seria mais escura. O idioma malaiala tem origem dravídica.

¹⁶² *They are allowed to dwell only "outside the village," far from proper wells or temples, and have often been subject to debt bondage and other atrocities.*

¹⁶³ *When a person from a caste in one of the varnas converts to Christianity, whether that person becomes outcaste in the eyes of his or her own community depends on at least two factors: whether "pollution" has occurred (for example, through ingestion of polluting substances or through intermarriage) and whether a formal excommunication has been pronounced. Even so, in violation of Christian doctrine, Brahmans who become Christians tend to be seen as "Brahman Christians." Similarly, within churches, Shudra Christians and avarna Christians tend to remain separate, as do different adivasi tribes such as Naga Christians and Mizo Christians - with the result that there are hundreds of "hyphenated" Christian communities.*

alexandrino Panteno, no final do séc. II, mantiveram hábitos cristãos adquiridos enquanto praticavam a religião do Cristo: "A Manigramakkar, uma seita de castas hindu Nairs encontrada em Quilon e Mavelikara, ainda preservam certos costumes cristãos; eles dizem que são os descendentes daqueles primeiros cristãos que apostataram¹⁶⁴" (NIRAPPEL, 2015).

Existem, pelo que se pode deduzir, nairs cristãos e não cristãos. Um fato peculiar é que os nairs possuem uma semelhança marcante com os judeus: ambos são grupos que seguem a matrilinearidade, ou seja, a descendência é marcada pela mãe, e não pelo pai. Não apenas o nome, mas também os privilégios e a condição de pertencimento são considerados apenas em relação à ascendência materna¹⁶⁵.

É bom lembrar que, além dos Cristãos de São Tomé, existem cristãos evangelizados a partir da chegada dos europeus à Índia. Amali Philips divide os cristãos de Kerala em dois grupos, quais sejam os "sírios", isto é, os Cristãos de São Tomé, e os "não sírios", distinção essa que não corresponde a diferenças étnicas ou representação de nacionalidade mas de pertencimentos litúrgicos distintos. Os "cristãos sírios" estão divididos em duas subcomunidades: os nortistas, chamados num sentido mais estrito de "Cristãos de São Tomé" por sua alegada precedência, e os sulistas, mais popularmente conhecidos por knanayas. Os nortistas reivindicam serem descendentes de brâmanes e de nairs convertidos por São Tomé, sendo "pazhayakuttukkar" (ou "Pazhaya koottukar"), que em malaialam significa "de fé antiga", enquanto os knanayas sulistas remetem sua ancestralidade à Tomé de Cana e aos migrantes "sírios" (em liturgia), todavia muitos desses sulistas cristãos reclamam uma origem judaica, remetente à divisão entre judeus "negros" e judeus "brancos" da Índia. Philips acrescenta que os sulistas são extremamente endogâmicos, mas que isso não representa muito no tocante aos seus antepassados.

Os cristãos "não sírios", por sua vez, são aqueles descendentes dos convertidos a partir do séc. XVI pelos portugueses, holandeses e britânicos, a maioria vindos de castas mais baixas. Nenhum desses grupos se distingue formalmente em termos de castas, apesar de atestarem pertencimento a elas e manterem a endogamia. Os indianos cristãos latinos católicos descendentes dos convertidos pelos portugueses, tradicionalmente pertencem a três castas também endogâmicas: *Ezhunutukar*, *Munnutukar* e *Anjutukar*. À semelhança dos

¹⁶⁴ *The Manigramakkar, a sect of caste Hindu Nairs found in Quilon and Mavelikara, still preserve certain Christian customs; they are said to be the descendants of those apostatized early Christians.*

¹⁶⁵ Um pequeno grupo de brâmanes nambudiris da cidade de Payyanur, em Kerala, também segue essa regra. De acordo com Edgar Thurston, "eles são sem dúvida os tradicionais proprietários de Kerala" (THURSTON, 1909, p. 159).

"cristãos sírios", os católicos latinos também suscitam pertencimento a subcastas Nair¹⁶⁶ por compartilharem nomes semelhantes a estas. Em geral, os casamentos ocorrem entre castas similares, sendo que entre os católicos há menos rigidez quanto ao casamento endogâmico. Seguindo a regra geral entre aqueles que se orgulham de sua raça, os católicos *Ezhunutukar* desprezam os *Anjutukar* e se autoproclamam como "cristãos originais" (PHILIPS, 2004, p. 257-259).

Um aspecto interessante referente aos primeiros brâmanes supostamente convertidos pelo apóstolo São Tomé em Kerala está na raiz etimológica de uma casta específica: os Nambudiri ("Nomboothiri", "Nambuthiri", "Namboodiri", *Nambûtiri*, *Nampûtiri* ou *Brāhmanas* de Kerala, como também são denominados). Por coincidência, o caráter sagrado da denominação desse grupo tradicionalmente cristianizado pelo apóstolo Tomé se assemelha à imagem representativa do ensinamento cristão-tomesino. O símbolo utilizado pelos Cristãos de São Tomé, ou o ícone que ilustra sua crença no que se refere à luz, a lâmpada indiana a óleo (em geral óleo de coco), lembra o significado daquela classe social originalmente hindu: "O nome Nambutiri foi por diversas vezes derivado¹⁶⁷. A origem menos objetável parece ser Nambu (sagrado ou confiável) e tiri (luz). Esta última ocorre como um sufixo honorífico entre brâmanes malabares e outras castas acima dos Nayars¹⁶⁸" (THURSTON, 1909, p. 152).

A relação entre os Cristãos de São Tomé, os brâmanes nambudiris e o conjunto dos naiars é melhor explicado por Penelope Carson ao abordar a integração, a adaptação e a confrontação do cristianismo com o hinduísmo em Kerala:

Estes cristãos "tomesinos" também ficaram conhecidos como cristãos sírios por causa de seu uso do siríaco na liturgia e de sua fidelidade aos prelados da Babilônia. Seja qual for a justa reivindicação ao status de brâmanes, não há dúvida de que eles foram ao menos considerados em pé de igualdade com os Nayars, uma comunidade de castas que por si mesmas alegam terem criado e ajudado no estabelecimento do domínio cultural dos brâmanes Nambuthiri, os quais, por seu turno, afirmam terem ajudado e estabelecido o poder dominante e o status dos Nayars. Alguns desses cristãos de elite, conhecidos como Malankara Nazranis, observam as mesmas regras de pureza ritual que os Nayars superiores¹⁶⁹ [...]. (CARSON, 2013, p. 131-132)

¹⁶⁶ Nair significa, literalmente, "não ariano", ou seja, de origem dravidiana.

¹⁶⁷ Derivar, no sentido de propor um étimo para a palavra.

¹⁶⁸ *The name Nambutiri has been variously derived. The least objectionable origin seems to be nambu (sacred or trustworthy) and tiri (a light). The latter occurs as an honorific suffix among Malabar Brahmans, and other castes above the Nayars*

¹⁶⁹ *These "Thomas" Christians also became known as Syrian Christians because of their use of Syriac in the liturgy and their allegiance to prelates from Babylon. Whatever the justice of the claim to Brahman status, there is no doubt that they were regarded at least on a par with Nayars, a caste community that itself claims to have created and helped to established the cultural dominance of Nambuthiri Brahmans who, in turn, claim to have*

Está claro que o conjunto dos Cristãos de São Tomé não é uniforme, como sua denominação indica à primeira vista. Dentre eles há distinções eclesiásticas, doutrinárias, ritualísticas, de classe, honoríficas e principalmente étnicas a partir de suas origens religiosas (no caso, "cristãos sírios" ou católicos), ou seja, as famílias "tomesinas" possuem linhagens diferenciadas entre si, originadas de culturas diferentes e em épocas distintas. Em termos numéricos e etnográficos, entretanto, a grande maioria dos Cristãos de São Tomé atualmente é etnicamente indiana e assim se identifica, em nada conflitante com sua confissão religiosa, em um dualismo muitas vezes incompreensível para uma visão contemporânea que pretenda classificar rigidamente esses grupos.

Muitos desses fatores de autorreferência (senão todos) estão imiscuídos. Entre os Sulistas, por exemplo, cujos ancestrais teriam vindo da Primeira Migração cristã tomesina da região babilônica, há divisões eclesiásticas apesar de pertencerem a um mesmo subgrupo que provavelmente contém, além de nairs, cristãos convertidos em épocas mais contemporâneas.

Esta distinção étnica também perpassa suas repartições eclesiais entre católicos e não-católicos. Os Sulistas [Tekkumbhagar] constituem senão uma pequena minoria contando cerca de 200.000 pessoas de um total de quatro milhões e meio de cristãos orientais na Índia. Cerca de dois terços dos Sulistas são católicos e o restante Sírio Ortodoxos reconhecendo a autoridade espiritual do Patriarca de Antioquia. Eclesiasticamente também, os Sulistas - tanto os católicos quanto os ortodoxos - estão agora organizados em eparquias exclusivas, distintas das muitas eparquias dos Nortistas [Vatakkumbhagar]: a eparquia de Kottayam foi erigida exclusivamente para os Sulistas permeando os católicos, e os Sulistas ortodoxos possuem sua própria eparquia de Chingavanam¹⁷⁰. (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. XXIII)

Conquanto haja separações concernentes a paróquias de ramos doutrinários distintos, a arquitetura das igrejas e a disposição de espaços construídos entorno de locais religiosos seguem tanto a orientação espiritual cristã oriental quanto se destacam por possuírem elementos essencialmente hindus. Não há confirmação de aplicação da Astrologia para a

helped and establish the ruling power and status of Nayars. Some of these elite Christians, known as Malankara Nazranis, by observing the same rules of ritual purity as the upper-Nayars (...).

¹⁷⁰ *This ethnical distinction also runs across their ecclesial division into Catholics and non-Catholics. The Southists form but a small minority counting about 200,000 heads out of the total four and a half million oriental Christians in India. About two-thirds of the Southists are Catholics and the rest Syrian Orthodox acknowledging the spiritual authority of the Patriarch of Antioch. Ecclesiastically also, the Southists - both the Catholics and the Orthodox - are now organized into exclusive eparchies, distinct from the many eparchies of the Northists: the eparchy of Kottayam is erected exclusively for the Southists among the Catholics, and the Southists Orthodox have their own eparchy of Chingavanam.*

construção de templos católicos romanos atualmente na Índia, mas o conhecimento cosmológico hindu é aplicado em outros ramos dos Cristãos de São Tomé até hoje.

A cosmologia tradicional da Índia associava o homem cósmico, *Puruṣa* ("Purusha"), ao local de vivência ou à moradia propriamente dita, com alguma semelhança ao *Feng Shui* chinês. Através do desenho (ou mandala) do *Vāstu Puruṣa* ("homem habitante no Universo"), a ciência do *Vāstu Śāstra* (de *vastu*, "casa", e *shastra*, "conhecimento") era aplicada em tudo o que se construía, seja templos, prédios públicos ou residências. Tal percepção cosmológica se traduz na integração homem-universo no local em que se habita. Para a geomancia védica, o Cosmos é onde se vive.

Quando o conhecimento dessa tradição é aplicado, as fundações das casas devem começar a serem erigidas em uma época do ano com o Sol em Câncer ou Leão, caso a face do edifício se pretenda estar voltada para o Leste; com o Sol em Áries ou Touro, se a face for projetada para o Norte; com o Sol em Capricórnio ou Aquário, se a face estará direcionada para o Oeste, e assim por diante (PULIPPANI, 1998, p. 161). Coincidentemente ou não, Jesus, no *Evangelho de Tomé*, refere-se a si mesmo através da metáfora do "leão que devora o homem" (*logia* 7), e teria nascido sob o signo de Leão, o signo do Sol, no início de agosto de 5 a.C., de acordo com uma pesquisa recente (MASSI, 2014) acerca da data do nascimento de Jesus e da "Estrela de Belém" (ou "Constelação de Davi").

Muitos templos cristãos no Oriente foram destruídos pelas perseguições no decorrer da história, portanto é quase impossível saber se era uma prática amplamente difundida dos cristãos orientais construírem igrejas voltadas para o Nascente¹⁷¹. Na Índia, contudo, esse tipo de disposição é frequente, como relatou Devis Chenginiyadan após uma visita aos espaços sacramentais de Kerala:

O termo "igreja", *ekklesia*, por si mesmo revela "o encontro das pessoas", as quais são "chamadas de fora do mundo" para ocupar o espaço sagrado. Os edifícios de adoração pública dos cristãos estavam relacionados com os elementos cósmicos e divinos. As igrejas foram construídas tradicionalmente orientadas para o Leste; trazendo a realidade de que as pessoas estavam face ao Sol nascente que simboliza o Senhor ressuscitado, o divino Filho da ressurreição. O altar estava situado no extremo leste; o ritual realizado lá mostra a adoração trazendo à comunidade de fiéis a realidade sem limites espaciais. [...] A vastidão dos ritos sacramentais cristãos revela a sacralização do espaço e ao mesmo

¹⁷¹ Ao que tudo indica, sim, como pode ser visto em *The Nestorians and Their Rituals* (BADGER, 1852, p. 20).

tempo o espaço sem limites para o qual os crentes são atraídos após a sua espaço-restrita vida terrena¹⁷². (CHENGINIYADAN, 2007, p. 94)

O templo cristão construído voltado para o Leste, para o nascer do Sol, não é exclusivamente uma característica oriental. A Igreja do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, também possui essa conformação arquitetônica, cuja intencionalidade de direcionamento é confirmada pela Rosa dos Ventos no piso da entrada principal. Há indícios de que o desenho frequentemente encontrado acima das entradas das igrejas católicas, semelhante a uma flor (muitas vezes feita em vitral) se trata de uma representação do Sol (o que, em última análise, representaria o Cristo). Na Igreja Patriarcal Siríaca de Santa Maria de Kurupumpadi, na Índia, além do alinhamento ao Leste, os Cristãos de São Tomé representaram essa referência ao extremo: há, acima da entrada, o desenho bidimensional do Sol, feito em riscos simples, com olhos e boca, inclusive (BRIQUEL-CHATTONET; DESREUMAUX; THEKEPARAMPIL, 1996, p. 923).

A relação entre as pessoas em comunidade, o espaço físico habitável, o local de culto e a dimensão do eterno (e do atemporal) aparece no cotidiano de forma muito mais concreta e realística para os Cristãos de São Tomé do que para todos os outros cristãos espalhados pelo mundo. Claramente se vê que se trata de uma relação bastante distinta do simbolismo pragmático ocidental. Nem a chegada dos portugueses por volta de 1500 à Índia conseguiu eliminar completamente essa relação espaço-dinâmica milenar entre Terra e Cosmos, representada exemplarmente pela Cruz de São Tomé, cujas extremidades se expandem tanto no eixo que se eleva ao céu quanto nos braços que a sustentam na linha terrena (ver Figura 5, a seguir).

¹⁷² *The term 'church,'ekklesia, itself shows 'the gathering of the people' who are 'called out of the world' to occupy the sacred space. The buildings of the Christian public worship were related with the divine and cosmic elements. The churches were built traditionally oriented to the East; bringing the reality that the people face the rising sun that symbolizes the risen Lord, the divine Son of resurrection. The altar was situated at the eastern end; ritual held there shows the worship bringing the community of faithful the reality without spatial limits. (...)The vastness of Christian sacramental rites reveals the sacralization of the space and at the same time limitless space to which believers are drawn after their earthly space-bounded living.*

Figura 5: Selo indiano com a Cruz de São Tomé



Fonte: www.nasrani.net.

2.3 A CHEGADA DOS PORTUGUESES: A DIVERSIFICAÇÃO INSTITUCIONAL E A CONFIGURAÇÃO ATUAL DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ

As trocas comerciais e o intercâmbio religioso entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais intensas no séc. XV. Comércio e religião quase sempre tiveram afinidades, quando não interesses comuns. A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, no ano de 1453, fez com que o comércio por terra entre os dois hemisférios deixasse de ser tão lucrativo quanto antes, e com que o comércio marítimo fosse monopolizado pelos navegadores italianos, com primazia para os venezianos e genoveses que dominavam o Mar Mediterrâneo. Os turcos, então, passaram a explorar o lucro com as caravanas que optavam pelo caminho continental, elevando a níveis estratosféricos os preços das mercadorias vindas da China e da Índia, as quais chegavam ainda mais caras a Portugal, o país europeu mais distante do Oriente.

Por terra, os caminhos entre a Europa e a Ásia não foram totalmente impossibilitados, todavia enormemente dificultados. Prova de que a passagem por Constantinopla não era impossível aos cristãos é a peregrinação que José de Cranganore, um Cristão de São Tomé, iniciou no ano de 1490 com o objetivo de visitar o "Catholicos" de Mossul, e depois a Terra Santa, na Palestina, e Roma, quase dez anos antes que Vasco da Gama partisse do Rio Tejo em direção a Calicute.

José de Cranganore e seu irmão Matias chegaram a Lisboa no início dos anos 1500, depois de terem passado por Veneza e por Roma quando foram recebidos pelo Papa. Na presença do Sumo Pontífice, José relatou estar sob a jurisdição de patriarcas e arcebispos orientais, e que havia muitos cristãos em Cranganore, e "ele também informou ao Papa que os habitantes de Cathay [ou seja, da China] eram cristãos brancos¹⁷³" (BAUM; WINKLER, 2003, p. 109). Pouco antes, Vasco da Gama havia partido da capital portuguesa, no ano de 1497, em direção "às Índias", cujo plural dá a suposta indicação de que os quinhentistas entendiam "Índia" serem várias, espalhadas pela Etiópia, pelo sul da Península Arábica, pelas ilhas da Costa da Índia, por todo o subcontinente indiano propriamente dito e também, teoricamente, por terras que mais tarde seriam batizadas de Brasil.

De acordo com a maioria dos estudiosos, o objetivo da empreitada do navegador português que chegou primeiramente a Calicute (Kozhikode, em malaiala), é descrito em palavras de hoje como tendo sido de cunho "comercial e religioso", porém seria mais correto chamar essa cruzada pelos mares de viagem "comercial-religiosa", como aparece, inclusive, em alguns alfarrábios secundaristas de História. Encontrar cristãos comerciantes orientais era o objetivo principal, pois com eles seria muito mais fácil estabelecer parcerias e fazer alianças. A expectativa pelo achamento do lendário "Reino Cristão de Preste João", no Oriente, simbolizava esse objetivo.

Havia, realmente, um conglomerado cristão em terras orientais que atendia aos requisitos da referida lenda. A tradicional e mais comum localização atribuída ao "Reino de Preste João" pelos exploradores portugueses da época, assim como pelos historiadores em geral, era a Etiópia, onde de fato navegantes lusitanos encontraram uma comunidade cristã. Outras localizações desse reino foram, contudo, igualmente aventadas. Marco Polo acreditava que o Rei João governava nas regiões mongóis, mas a hipótese da Índia ser a verdadeira pátria dessa cristandade no Oriente também foi levantada. Está registrado na História, inclusive, o uso do termo "Três Índias" como área de governo de "Preste João" (cujo primeiro nome seria derivado do francês *prêtre*, "padre").

Álvaro Velho, um integrante da expedição de Vasco da Gama e suposto autor do *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII* (1497), se refere a Calicute como "Índia Alta", e indica que o Rio Nilo, do Egito, "vem da terra de Preste Joham das Índias Baixas" (VELHO, 1861, p. 89), o que não está muito errado em termos de referência de navegação, pois Calicute fica em uma latitude mais elevada do que a nascente do Nilo, no

¹⁷³ *He also reported to the pope that the inhabitants of Cathay were white Christians.*

Lago Vitória, em Uganda, e ligeiramente mais alta do que os principais afluentes desse grande rio, provenientes da Etiópia.

A certa altura, quando Álvaro e seus companheiros da esquadra de Vasco da Gama estavam na Costa Africana conversando com "mouros ruivos" (de pele avermelhada) sobre suas intenções de chegarem à Índia, tomaram conhecimento de muitos cristãos comerciantes que não eram dali, mas que naquelas terras faziam moradia temporária, e de cristãos indianos feitos cativos. Informa também que uns muçulmanos com quem estabeleceram contato lhes forneceram pilotos cristãos, que deles eram prisioneiros, para conduzirem as naus portuguesas de Moçambique e Melinde para as costas indianas.

E mais disseram os ditos mouros que aviamos, que neste caminho que levávamos acharíamos [...] huuma ilha em que estavam ametade mouros e ametade christãoos, os quaees christãoos tinham guerra com os mouros, e que em esta ilha avia muita rriquesa.

Mais nos disseram que Prestes Joham estava d'alii perto e que tinha muitas cidades ao lomgo do mar, e que os moradores dellas eram grandes mercadores e tinham grandes naoos, mas o Preste Joham estava muito dentro pello sartão, e que nom podiam lá ir senam em camelos: os quaees mouros traziam aquy huuns dous christãoos imdeos cativos, e estas cousas e outras muitas diziam estes mouros [...] (VELHO, 1861, p. 25),

Nesse trecho registrado por Álvaro Velho, a maioria dos componentes principais que serviram de motivação para a empreitada portuguesa está presente: muçulmanos (mouros), cristãos, mercadores e riqueza. Apesar da referência ao reino de "Preste João" indicar o interior de um continente, "dentro pelo sertão"¹⁷⁴, o autor também relata que várias cidades desse reino estavam "ao longo do mar", o que traz à mente a possibilidade do informante ter se referido à Costa do Malabar e suas numerosas comunidades de cristãos.

Nessa primeira viagem de Vasco da Gama à Índia, todavia, os lusitanos não se encontraram diretamente com os Cristãos de São Tomé. Esse privilégio ficou por conta de Pedro Álvares Cabral, a segunda esquadra enviada à Índia por Portugal. De início, entretanto, os primeiros portugueses a alcançarem a Índia pela rota marítima pensaram ter encontrado cristãos naquelas terras. Em uma "igreja" numa localidade perto de Calicute, Vasco da Gama foi recebido para uma celebração que incluía passar uma pasta branca feita de cinzas pelo corpo, especialmente nos braços e na testa. O mais interessante é a descrição das pinturas que havia naquele edifício (do tamanho de um mosteiro, revestido de ladrilhos) e a forma com que

¹⁷⁴ Sertão seria uma variante de "desertão", ou deserto grande. Mas sertão, aqui, pode ser um deserto ou matas fechadas, imensas e inexpoloradas, tal como a Amazônia já foi chamada de "deserto verde".

os "santos" eram retratados em suas paredes: "os dentes eram tam grandes que sayam da boca huma polegada, e cada santo tinha quatro e cinco braços, e abaixo desta igreja estava hum gram tanque" (VELHO, 1861, p. 57). Lendo essa descrição, é fácil perceber que esse local tratava-se de um templo hindu. Corretamente, historiadores em geral não consideram ter sido esse o primeiro contato de Vasco da Gama com os Cristãos de São Tomé, o que efetivamente teria acontecido apenas na segunda viagem dos portugueses à Índia em 1502. Os autores Wilhelm Baum e Dietmar W. Winkler, entretanto, admitem equivocadamente que aquele primeiro contato com os nativos indianos teria sido o verdadeiro encontro inicial com os cristãos, como se nota a seguir:

Em 19 de Novembro de 1502, durante a segunda viagem de Vasco da Gama à Índia, outro encontro dos cristãos de São Tomé com os portugueses ocorreu em Cochim, conforme relatado por Tomé Lopes. Os delegados apresentaram presentes e expressaram sua satisfação com a chegada dos portugueses. O rajá de Cochim queria entrar em uma aliança com eles. Eles ofereceram aos portugueses uma base de operações e falaram de sua liturgia e de seus seis bispos. Em Cranganore havia mais de 30.000 cristãos, que estavam sob a jurisdição do Catolicato da "Armênia". Nas cidades portuárias ainda se podia encontrar lembranças do apóstolo Tomé. Eles [os delegados do rajá] esperavam acima de tudo a proteção de seus vizinhos muçulmanos e deram a Vasco da Gama um cajado que pode ter sido um cetro de um rajá cristão anterior. Entre as comunidades cristãs, Cranganore e Quilon receberam, de longe, a maior atenção, embora também houvesse cristãos em diversos outros lugares, como em Mylapore¹⁷⁵. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 109)

A bem dizer, o idioma falado em Kerala, desde tempos muito antigos, é o malaijala ("malayalam", na pronúncia local). O malaijala, cuja etimologia vem de *māla*, "montanha", e *al*, "ter em si" (HOUAISS, 2015), descreve o lugar de onde surgiu: as montanhas de Kerala. Dos 14 distritos desse estado indiano, apenas cinco não estão no litoral. Kottayam (o centro intelectual dos tomesinos, conforme BAUM; WINKLER, 2003, p. 56) é localizado em uma região pródiga de montanhas. Aliás, Kottayam é a sede espiritual dos knanayas. Por esse

¹⁷⁵ *On November 19, 1502, during Vasco da Gama's second voyage to India, another encounter of the Thomas Christians with the Portuguese occurred in Cochim, as reported by Thomé Lopes. The delegates presented gifts and expressed their pleasure at the arrival of the Portuguese. The rajah of Cochim wanted to enter into an alliance with them. They offered the Portuguese a base of operations and spoke of their liturgy and their six bishops. In Cranganore there were more than 30,000 Christians, who came under the jurisdiction of the catholicos of "Armenia." In the port cities one could still find mementos of the apostle Thomas. They expected above all protection from their Muslim neighbors and gave Vasco da Gama a staff which may have been a scepter of an earlier Christian rajah. Among Christian communities, Cranganore and Quilon received by far the most attention, although there were also Christians in such other places as Mylapore.*

motivo, por estarem associados às montanhas, muitas vezes os portugueses chamavam os Cristãos de São Tomé de "cristãos da serra" (ver ANEXO I: Mapa 3).

Importa que, quando os portugueses perceberam que os Cristãos de São Tomé eram nestorianos, as tensões começaram a aparecer. Após os encontros iniciais, os eclesiásticos católicos a serviço do Império português tomaram ciência do caráter herético das formulações cristológicas dos Cristãos de São Tomé, de suposta orientação nestoriana. Inicia-se com isso um longo período de tensão e conflitos entre ambos durante o séc. XVI. Um desses conflitos foi uma ameaça de cisma na Igreja do Oriente, em 1522, devido à aproximações com a Igreja Católica Romana. O envio de um bispo caldaico, Mar Eliah, para se submeter à Inquisição em Lisboa, em 1562, e uma série de nomeações de lideranças religiosas adversárias, de ambos os lados aumentou o desgaste.

Nesse interim, uma das expressões desses conflitos foi a instituição da Inquisição em Goa em 1560, liderada por Aleixo Dias Falcão. Mais tarde, diante das contínuas divergências administrativo-eclesiásticas, teológicas e de submissão de autoridade, um sínodo foi convocado na cidade de Diamper (Udayamperoor), em 1599, pelo arcebispo Aleixo de Menezes, cujo alvo era exclusivamente os Cristãos de São Tomé.

O Sínodo de Diamper objetivava "corrigir" erros como as heresias do nestorianismo e outras práticas. Dentre muitos "erros", um em particular se destacava: a opinião dos Cristãos de São Tomé de que "a crença de que cada um pode ser salvo em sua própria lei (religião), todas as leis (religiões) estão certas. Isso reflete a visão indiana de salvação universal"¹⁷⁶ (THOMAS, 2002, p. 69). Aparte à polêmica atuação de Aleixo de menezes junto aos Cristãos de São Tomé, suas iniciativas ora são vistas como relativamente benéficas, ora são tidas por desastrosas em relação ao tradicional cristianismo indiano. Alguns autores denominam a atuação portuguesa como "Segunda Primavera" (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 57) do cristianismo na Índia, enquanto outros a chamam de "Assalto Português aos Cristãos Sírios" (GEORGE, 2012, p. 32).

Os portugueses levaram aproximadamente cem anos para compreenderem os cristãos sírio-tomesinos-nestorianos. Nesse período elaboraram argumentos para desconstruir o cristianismo tradicional do sudoeste indiano, para tentar submeter os Cristãos de São Tomé e para destruir muitos de seus livros. Embora haja a suspeita de que o próprio Vasco da Gama tenha destruído vários dos textos sagrados dos Cristãos de São Tomé, os registros históricos

¹⁷⁶ *St. Thomas Christians are said to have held the belief that, each one can be saved in his own law (religion), all laws (religions) are right. This reflects the Indian view of universal salvation.*

atestam que essa destruição ocorreu, efetivamente, apenas por ocasião do Sínodo de Diamper, como atesta Briquel-Chatonnet:

Em 1599, sob a presidência do arcebispo português Menezes, a Igreja de Kerala, até aquele momento dependente, como já dissemos, de Bagdá, foi anexada à Roma e seus aspectos considerados heréticos foram julgados e expurgados. Para garantir a pureza e a ortodoxia da Igreja da Índia, decidiu-se queimar os textos duvidosos¹⁷⁷. (BRIQUEL-CHATONNET, 1996, p. 929).

Durante o Sínodo de Diamper muitos livros da tradição de São Tomé foram queimados, porém alguns foram salvos. Um dos manuscritos que escaparam dessa extinção, está preservado na biblioteca do metropolitano de Trichur, em Kerala (ver ANEXO III). Nele está contido a obra *Nomocanon*¹⁷⁸ de *Abdisho Bar Brika*, uma cópia do século XIV de um original datado do ano de 1290, que lista regras eclesiais e outras normas da igreja. É um dos manuscritos mais antigos de origem siríaca na Índia. Outro manuscrito sobrevivente datado em seu cólofon¹⁷⁹ de 1588 (porém contendo cópias de materiais mais antigos) contém, dentre outros textos, a correspondência (considerada apócrifa) entre Jesus e Abgar¹⁸⁰.

Além desses livros acima citados, merece destaque a sobrevivência de uma das mais antigas versões da Bíblia. Trata-se da Bíblia manuscrita mais antiga de posse dos Cristãos de São Tomé e que foi entregue por Mar Dionísio ao Rev. Claudius Buchanan em 1807, sob a promessa de que o missionário escocês deveria publicá-la em malaiala¹⁸¹ para preservá-la à posteridade e protegê-la de qualquer destruição. Contém Novo e Velho testamentos em siríaco na forma clássica ou *estrangela* (*estrangēlā*) na versão Peshita ("simples", em siríaco). Julga-se que seja tão ou mais antiga que o *Codex Vaticanus* (datado do séc. IV), e atualmente encontra-se na Biblioteca da Universidade de Cambridge¹⁸².

Outras obras não tiveram a mesma sorte. A partir dos registros do Sínodo de Diamper acerca dos livros a serem destruídos, contudo, é possível inferir alguns dos aspectos que

¹⁷⁷ *En 1599, sous la présidence de l'arch évêque portugais Menezès, l'Église du Kérala, jusque-là dépendante, comme nous l'avons dit, de Bagdad, a été rattachée à Rome et les aspects jugés hérétiques de sa foi et de sa liturgie ont été expurgés. Pour garantir la pureté et l'orthodoxie de l'Église de l'Inde, il a été décidé de brûler les textes douteux.*

¹⁷⁸ *Nomocanon* é uma obra que reúne leis eclesiásticas ou referentes a atos religiosos praticáveis pelos fiéis e pelos religiosos em geral. É uma compilação típica do Oriente

¹⁷⁹ Nota ao final da obra indicando autoria, data de confecção, etc.

¹⁸⁰ Durante toda a pesquisa para realização desta Dissertação, não foi encontrada qualquer referência de que o Evangelho de Tomé estava de posse, em texto escrito, dos cristãos indianos antes da chegada dos portugueses.

¹⁸¹ O que de fato ocorreu em 1815, quando foi publicada pela British and Foreign Bible Society

¹⁸² Os manuscritos que Buchana recolheu da Índia estão catalogados como Oo.1-49, Add.271, Add.272 e Oo.671, na Biblioteca citada.

marcaram a percepção dos eclesiásticos católicos acerca dos Cristãos de São Tomé e deduzir a amplitude da literatura que eles possuíam. Da mesma forma, os registros do Sínodo citam indiretamente algumas passagens consideradas "maliciosas" contidas nas obras condenadas, donde é possível conhecer a multiplicidade da literatura sírio-tomesina da época:

Na epistola primeyra de São João, capitulo 4, está tirado o verso, *qui solvit Jesum non est ex Deo*: quem aparta Jesu não he de Deos, porque fazia contra Nestor, que dividindo impiamente a Christo punha dois supostos nelle.

Na mesma epistola capitulo 3 aonde diz, *in hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit*; nisto conhecemos o amor de Deos porque poz por nós sua alma ; está tirado maliciosamente o nome de Deos, e posto o de Christo, dizendo 'nisto conhecemos a charidade de Christo, que pôz por nós sua alma' favorecendo a mesma heregia de Nestor que não confessa morrer Deos por nós.

[...]

No capitulo 6 de São Lucas aonde Christo Senhor nosso disse, *mutuum date nihil inde sperantes*, emprestai sem por isso esperar cousa alguma: pera favorecer as onzenas¹⁸³ de que vivião, e approvavão por justas, puzerão *mutuum date, et inde sperate*; emprestai, e esperai por isso os ganhos; [...] (BRAGANÇA, 1984, p. 286)

Conforme se lê ainda nos registros do Sínodo de Diamper, os rituais litúrgicos prestavam homenagem a personagens considerados heréticos no Ocidente, visto que constava do cerimonial nestoriano, por exemplo, que "a sexta feira depois do natal se rezava [os officios] de Nestor, Theodoro, e Deodoro" (BRAGANÇA, 1984, p. 292). É de se notar, ademais, como acima mencionado, que o caráter nestoriano dosos Cristãos de São Tomé era um dentre outros aspectos considerados errôneos pelos católicos. Havia outros que certamente possuíam referencias com as tradições religiosas hinduístas.

Os Decretos emitidos pelo referido Sínodo nos mostram algumas peculiaridades "problemáticas" dos Cristãos de São Tomé. Três "erros" se destacam: (i) a crença na transmigração da alma após a morte do corpo, que incluía a possibilidade da alma se mudar para o corpo de um animal; (ii) o pensamento de que o destino é irreversível e que é determinado antes do nascimento por Deus, indo contra ao "livre alvedrio com o qual nos Deos criou"¹⁸⁴; e (iii) "que se pode cada hum salvar em sua ley, e que todas são boas, e encaminhão pera o ceo" (BRAGANÇA, 1984, p. 286, 288). Tais "pecados" teriam sido influenciados pelos nativos "gentios", ou seja, de cultura indiana local não-cristã. Conviver e

¹⁸³ Literalmente, juros de onze por cento. Era um juro considerado exorbitante por ultrapassar dez por cento, ou dízimo. Também era sinônimo de usura e de agiotagem.

¹⁸⁴ Os indianos se inclinavam a acreditarem mais no "fado do nascimento" do que no livre arbítrio, segundo os relatos lusitanos.

residir entre eles seria a causa desses problemas, como se os Cristãos de São Tomé não fizessem parte de um todo intrínseco ao contexto cultural da Índia.

Os portugueses estavam tão obcecados com alguma forma de rotulação que, em sua maneira objetiva e distintiva de ver as coisas, argumentavam ser possível diferenciar os cristãos dos hindus, já que os primeiros teriam a marca da cristandade visível em si mesmos, apesar da cor de sua pele não ser distinta daquela que possuíam os brâmanes e as altas castas hindus de Kerala. Distinção formal e objetivação da realidade eram peculiaridades dos portugueses que antecipavam de alguma forma as ideias as de René Descartes que vieram a desaguar em seu *Discurso Sobre o Método*. Para os portugueses acostumados a uma linha religiosa "Santo-Oficiosa" de doutrinação linear da fé, simultaneidade de realidades contextuais era visto como uma aberração. Por exemplo, há uma passagem nas Atas do Sínodo de Diamper que chama a atenção: considerar a existência de duas "leis" orientando os cristãos, uma proveniente de São Tomé e outra vinda de São Pedro, era também uma "heresia e perverso erro" (BRAGANÇA, 1984, p. 290). Os cristãos indianos, seguidores portanto de outro apóstolo que não Pedro, seriam necessariamente considerados heréticos¹⁸⁵, independentemente de qualquer Concílio assim o ter estabelecido oficialmente. Eram hereges apenas pelo fato de seguirem outro apóstolo igualmente fundador do cristianismo.

A nota mais dissonante em relação ao Sínodo de Diamper, aquela que se distancia mais de qualquer embasamento normativo, é essa interpretação católico-romana de que a corrente cristã sírio-tomesina era perversa (literalmente "virada pelo avesso"), totalmente contrária à forma "direita" que se desenvolvia em Roma. A autoridade de Tomé não apenas era incomparável à de Pedro como era oposta ao patriarcado apostólico estabelecido na tradição romana.

Para os Cristãos de São Tomé, entretanto, São Tomé possuía autoridade em dimensões que poucos santos chegaram a possuir. Apesar de muitos deles terem sido convertidos a "fé católica" pela ação missionária ocorrida no período que se seguiu à chegada de Vasco da Gama, isso não ocorreu sem atritos no âmbito institucional. A ligação com a antiquíssima tradição siríaca não se desfez, permanecendo com importância apesar de algumas mudanças significativas. Em outras palavras, a igreja primitiva da Índia levantou sua voz defendendo sua independência. Num contexto cultural que prezava a convivência harmoniosa entre congregações diferentes, os Cristãos de São Tomé argumentaram no Sínodo de Diamper que

¹⁸⁵ A palavra heresia pelos latinos "haerēsis" foi disseminada significando sectarismo doutrinário, quando em grego, em um sentido mais antigo, "haíresis" indicava preponderantemente uma escolha, uma preferência, uma escola de pensamento diferenciada.

o prelado de uma Igreja não devia qualquer "obediência ao da outra, e que os da ley de São Pedro pretendião destruir a ley de São Thomé, e São Thomé castigava os que isto procuravão" (BRAGANÇA, 1984, p. 290).

A lista dos livros condenados no Sínodo de Diamper¹⁸⁶ revela não apenas o “perigo nestoriano” em que incorriam os Cristãos de São Tomé, com sua literatura, mas também, embora com algumas distorções e possíveis exageros, o universo teológico dos Cristãos de São Tomé. Muitas dessas obras eram conhecidas da cristandade ocidental e haviam sido previamente taxadas como heréticas. Nos parágrafos abaixo, são enumeradas algumas dessas obras, o principal motivo de sua condenação e os aspectos peculiares que delas ressaltam segundo os portugueses. Entre esses aspectos se destacam as concepções acerca do Cristo, dos Santos, de Maria de Nazaré e de outros assuntos cristãos relevantes.

Os registros do Sínodo de Diamper contêm descrições sobre o conteúdo das obras que deveriam ser evitadas, sob pena de excomunhão. Dentre elas, destacam-se as seguintes. A primeira obra é o livro *Da Infância do Salvador*, ou "História de Nossa Senhora", que continha a afirmação de que Maria sofreu dores do parto e o comentário ("herético") de 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). A segunda obra é o livro de João Berialdon (Berialdan), onde se "diz 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" (id. ibid.). Esse livro também menciona que Jesus (ou Emmanuel) era um nome humano, e que a união de Deus com Jesus era de amor, somente. A terceira obra elencada tem o título de *Da processão do Spirito Sancto*, e tinha por conteúdo, segundo os olhos dos portugueses, a defesa de 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" (id. ibid.). Na quarta obra abordada, intitulada *Margarita fidei*, Maria é tratada como mãe de Cristo, não de Deus. Ali se afirmava também que, das três crenças distintas que havia, quais sejam a nestoriana, a jacobita e a romana, apenas a nestoriana era a verdadeiramente originária dos apóstolos, visto que, segundo esse livro, "a dos Romanos he heretica e falsa, e foi introduzida por forças de armas, e mandamentos dos imperadores hereges na mór parte do mundo" (id. ibid.). Segundo esse mesmo texto, o fogo do inferno não passa de uma metáfora, e não um lugar flamejante e real, e que excomungar Nestório é o mesmo que rejeitar os apóstolos, os profetas e as escrituras, cuja rejeição implicaria na pena de não se alcançar a vida eterna. A

¹⁸⁶ Vide Ação Terceira, decreto décimo quarto.

quinta obra listada é o livro denominado *Patrum* (ou "Dos Padres" ou "Pais"), e nele se encontrava a afirmação de que o inferno era espiritual, e não real, sendo, na visão dos nestorianos, "heregia dizer que Deos nasceo, ou morreo" (id. *ibid.*), ou melhor, Cristo ter morrido como Deus.

Uma sexta obra condenada pelo Sínodo de Diamper, escolhida para ser elencada aqui, é denominada *Da vida do abbade Isaias*. Nele, Nestório, Teodoro e Deodoro eram considerados santos. Afirmava também "que Christo venceo as payxões do peccado por virtude que lhe Deos deo de fora, não que a elle tivesse de sy, porque não era Deos", "que as almas dos justos estão no paraizo terreal até o dia do juizo" e cujos sofrimentos não são físicos pois "padecem somente com a memoria das penas que hão de padecer depois do dia de juizo" (BRAGANÇA, 1984, p. 296). Um sexto livro era intitulado *Dos Synodos*, no qual "está uma carta fingida do Summo Pontífice Caio¹⁸⁷ com firmas falsas de outros muytos prelados occidentaes, dirigida aos de Babylonia". Nessa carta tanto o Papa quanto os demais assinantes, como autoridades da Igreja Católica Apostólica Romana, reconheciam a autonomia da "Igreja de Babylônia" (id. *ibid.*). Outra anotação dessa mesma obra talvez seja interessante para os dias atuais, em que os laços matrimoniais, na maioria das vezes, podem ser desfeitos apenas na esfera civil: para os Cristãos de São Tomé, nestorianos e de rituais siríacos, herdeiros da Igreja Persa (via Sínodo de Beth Lapat) e da vertente babilônica do cristianismo, era aceito "que o matrimonio não he sacramento, e se pode desfazer pela má condição dos casados" (id. *ibid.*). Um sétimo livro é o chamado *De Thiomtheo Patriarcha*. Continha três capítulos em que se afirmava ser o Santíssimo Sacramento não o corpo de Cristo, mas sua "figura", isto é, sua imagem (BRAGANÇA, 1984, p. 296). A oitava obra dessa lista era intitulada *Menra*, a qual postulava "que o segundo depois da divindade he Christo: que Christo foi feito companheiro de Deos" (id. *ibid.*).

Às obras acima citadas se juntam muitas outras que incluem livretos de orações e breviários, cujos temas quase sempre repetem o conteúdo daquelas já citadas. Uma exceção às obras religiosas utilizadas *in situ*, condenadas pelo Sínodo de Diamper, é uma coleção de textos que se destaca por não ter uma utilização estritamente litúrgica. Tratava-se de uma espécie de compêndio médico oriundo da Pérsia, cuja medicina do corpo lidava simultaneamente com o elemento espiritual. Levando em conta os prováveis exageros lusitanos em sua descrição, aparentemente era um livro muito popular, conforme mencionado por Bragança:

¹⁸⁷ Cujo papado ocorreu de 17 de dezembro de 283 a 22 de abril de 296.

Item o livro que chamão Parisman, ou medicina pèrsica, o qual he todo de feitiços, e ensina certas palavras pera fazer mal a inimigos, e pera haver mulheres, e pera outros muytos effeitos torpes, e prohibidos, e ha nelle muytos nomes incógnitos de demonios, dos quaes afirma que quem trazer consigo os nomes de sete delles escriptos em hum papel será livre de todo o mal, e assi tem muytos exorcismos supersticiosos para deitar demonios, misturando algumas palavras santas com outras incógnitas, e pedindo muytas vezes com invocação da Santíssima Trindade se fação cousas torpes, e peccados mortaes, e outras vezes ajuntando nestas orações os merecimentos de Nestor e seus secazes aos da Santíssima Virgem Maria Senhora nossa, e os dos demonios sujos aos dos anjos santos, o qual he muyto commum neste bispado, e os mais dos cassanares o tem, e usavão até agora delle; os quaes livros todos debaixo da censura acima declarada prohibe o Synodo neste bispado, e os que com alguns delles daqui por diante forem achados, alem da censura em que tem encorrido, sejam gravemente castigados pelo prelado. (BRAGANÇA, 1984, p. 302)

De tudo o que foi acima exposto sobre os livros condenados, ressalta que, segundo o Sínodo de Diamper, os que pensavam diferentemente do catolicismo romano teriam castigo imediato, caso fizessem uso de leituras proibidas. Seriam punidos não apenas após a morte, com o impedimento de entrarem na vida eterna, e com a queimação do fogo do inferno após a descida ao túmulo, mas também seriam "gravemente castigados" no tempo presente pelos dignitários da Igreja, na Terra ainda, pelos "homens de Deus", ou seja, bispos, arcebispos e afins (os ditos prelados).

O Sínodo de Diamper foi crucial para uma divisão irreversível entre os Cristãos de São Tomé, acarretando em ramificações que se tornaram bem diversificadas posteriormente em termos teológicos. Com a investida dos holandeses contra as possessões lusitanas na Índia, a partir da década de 1630 (ver ANEXO II: Quadro Cronológico), esse cenário de ruptura se acentuou. Não obstante, a tradição siríaca se manteve forte apesar da perseguição do catolicismo romano. A verdade óbvia de que os Cristãos de São Tome, apesar dessa perseguição, “permaneceram firmes em sua fé” estava clara para aqueles dispostos a enxergá-la. como é o caso do fiel escudeiro do arcebispo Aleixo de Menezes, o padre Francisco Roz da Companhia de Jesus, clérigo que era tradutor da língua caldaica e que pregava em malaiala. Suas palavras são citadas por Baum e Winkler:

É todavia característico que o jesuíta F. Roz, que eventualmente se tornou o hierarca latino dos Cristãos de São Tomé de 1599 a 1624, tenha chegado à conclusão: "Estes cristãos são, certamente, os mais antigos nesta parte do Oriente. ...Apesar de terem vivido sob pagãos, judeus e

maometanos, eles permaneceram firmes em sua fé até hoje"¹⁸⁸. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 115)

Depois da chegada dos portugueses ao Sul da Índia e da posse de territórios, iniciou-se, como visto acima, um processo de imposição da religiosidade católica romana à população dos Cristãos de São Tomé que ocupava aquelas áreas e que culminou e que culminou no Sínodo de Diamper. Cinco décadas depois do evento emblemático da destruição na destruição dos livros dos Cristãos de São Tomé, essa imposição foi alvo de uma contestação decisiva. Em 03 de janeiro de 1653, os Cristãos de São Tomé de Kerala se reuniram em Mattancherry, perto da cidade de Cochim (Kochi), e realizaram um juramento que consistia essencialmente na afirmação explícita e pública de obediência unicamente ao cristianismo tradicional que remontaria a São Tomé, e da disposição de não mais se subordinarem à hierarquia católica. Esse evento ficou conhecido como Juramento da Cruz, o qual recebeu a adesão da maioria dos Cristãos de São Tomé, conforme os números de Baum e Winkler:

Em seguida, desenvolveu-se em Cochim em 1653 o "Juramento na Cruz Coonan" contra a jurisdição romana na Índia. Os Cristãos de São Tomé foram divididos: doze sacerdotes elegeram Tomé Palakomatta metropolitano. De aproximadamente 200.000 Cristãos de São Tomé, menos de 400 permaneceram com Roma. A maioria estabeleceu contato com a Igreja Siríaca Ocidental em Antioquia e com o patriarca sírio-ortodoxo em Mardin. A conquista de Cochim e Quilon pelos holandeses (1661) tornou a ruptura com Portugal e Roma mais fácil. Em 1665 o bispo sírio-ocidental Mar Gregorius viajou para a Índia e consagrou o líder da insurreição Mar Tomé I († 1670) como chefe dos Cristãos de São Tomé que tinham se revoltado contra os portugueses, estabelecendo assim a conexão jurisdicional com Antioquia¹⁸⁹. (BAUM; WINKLER, 2003, p. 116)

É importante notar que a expressão "Juramento na Cruz Coonan", mencionado na citação acima, é uma tradução direta do inglês "Coonan Cross Oath", que não é, entretanto, a

¹⁸⁸ *It is nevertheless typical that the Jesuit F. Roz, who eventually became the Latin hierarch of the Thomas Christians from 1599 to 1624, reached the conclusion: "These Christians are certainly the earliest in this part of the Orient ...Although they have lived under heathens, Jews, and Muhammadans, they have remained steadfast in their faith to this day"*

¹⁸⁹ *After some fifty years of forced union, the priest Thomas Palakomatta took action against the union. (...)Subsequently there developed in Cochim in 1653 the "oath on the Coonan Cross" against Roman jurisdiction in India. The Thomas Christians split: twelve priests elected Thomas Palakomatta metropolitan. Out of about 200,000 Thomas Christians, a mere 400 remained with Rome. The majority established contact with the West Syriac church in Antioch and the Syriac Orthodox patriarch in Mardin. The conquest of Cochim and Quilon by the Dutch (1661) made the break from Portugal and Rome easier. In 1665 the West Syriac bishop Mar Gregorius traveled to India and consecrated the leader of the uprising Mar Thomas I († 1670) as head of the Thomas Christians who had revolted against the Portuguese, thus establishing the jurisdictional connection to Antioch.*

melhor tradução. O original em malaiala diz *Koonan Kurishu Sathyam*, e significa literalmente "Envergonhamento à Cruz Verdadeira". Livremente interpretando, a expressão que atesta o gesto de contestação dos Cristãos de São Tomé poderia ser transposta para idioma português como "Afirmação de submissão (somente à) Cruz", símbolo de uma rebelião contra os europeus e de afirmação da condição originária de devoção a Cristo. Com efeito, "Coonan" não é o nome da cruz em si, nem de uma cidade indiana, como a tradução inglesa pode dar a entender. A palavra "Koonan" implica ter ou mostrar as costas curvadas em estado de "submissão" (na prática, "ser ou estar corcunda", que é o seu significado literal). Em síntese, o Juramento da Cruz foi a reafirmação da continuidade do cristianismo praticado antes da chegada dos portugueses¹⁹⁰.

Uma pergunta que poderia ser feita, nesse contexto, seria essa: diante da aceitação da diversidade, inclusive em um primeiro momento, por que os cristãos de São Tomé, imersos na cultura religiosa indiana que sempre foi aberta a versões diferentes sobre o sagrado e a salvação da alma, rejeitaram tão veementemente a presença católica, então sediada em Goa, após a chegada dos portugueses? Em primeiro lugar, alguns grupos dentre os Cristãos de São Tomé das "bandas" do norte e do sul admitiram a liderança católica romana, no entanto boa parte a rejeitou. Essa rejeição, pois, nada tem a ver com religiosidade, pois tratou-se de uma questão fundamentalmente política. Além disso, havia uma repulsa pessoal ao supremo religioso de Goa por parte dos cristãos tomesinos indianos.

Por outro lado, não faltam evidências de instâncias de diálogo salutar entre as duas ramificações do cristianismo. De acordo com os escritos *Jornada do Arcebispo*, de autoria de Antonio de Gouvea no séc. XVII, muitos Cristãos de São Tomé aceitavam de bom grado os sacramentos e tinham em boa conta o arcebispo português Dom Frei Aleixo de Menezes (GOUVEA, 1606, p. 73). Uma circunstância importante que chama a atenção no referido livro é o registro da tradição dos siro-malabares de perpetuarem sua história através de hinos e canções. Essa tradição originalmente oral, que atesta a presença de São Tomé em terras indianas no sec I, permanecia viva no início séc. XVII.

Gouvea descreve nesses termos, a tradição de colocar a história malabar em cantigas:

¹⁹⁰ A grande maioria das fontes acadêmicas (e quase cem por cento das fontes pesquisadas), traduzem da forma como apresentada pelos autores citados. Por outro lado, sites de internet pertencentes a igrejas ligadas aos Cristãos de São Tomé, e páginas virtuais mantidas por mídias e organizações sociais voltadas aos cristãos de Kerala, traduzem esse evento mais adequadamente como "Leaning Cross Oath", ou "Inclinação ao Juramento da Cruz".

E como os malauares são muy costumados a porem em cantigas todas as cousas que socede, logo como se acabou o Synodo fizerão na Serra hua cantiga muyto coprida a seu modo, q cotinha a vida do Arcebispo. (GOUVEA, 1606, p. 73).

Dentre os aspectos conducentes a uma interatividade positiva entre os portugueses e os Cristãos de São Tomé, em meio aos conflitos anteriormente descritos, encontram-se igualmente as relações de conveniência estratégica que levaram os primeiros a um contato mais estreito com os guerreiros Nair pertencentes aos Cristãos de São Tomé. Sem a ajuda de uma classe guerreira, dificilmente os lusitanos conseguiriam penetrar nas serras de Kerala para efetivar seus modos particulares de praticar o cristianismo. Nesse ponto, o grupo guerreiro dos Nair aparece em destaque por sua posição social e racial: "Na costa oeste há algumas distinções curiosas que indicam, aparentemente, diferença na origem racial. O primeiro desses casos é o da [classe] Nair, a casta militar do Malabar¹⁹¹" (BAINES, 1893, p. 184). De fato, os portugueses chamavam os sacerdotes cristãos siríacos de Kerala de caçanares, cuja composição etimológica veio da palavra *kattanāra*, oriunda do sânscrito *kartṛ* ("fazer") e do termo tipicamente malabar *nāyar* (HOUAISS, 2015). Isso indica a importância da classe Nair à época da chegada dos lusitanos à Costa do Malabar¹⁹².

É preciso não perder de vista que por muitos séculos, os Cristãos de São Tomé foram afiliados ao cristianismo do Oriente, leia-se, oriundo da Síria, da Caldeia (Bagdá, Selêucia-Ctesifonte) e da Pérsia, e durante boa parte desse período permeou entre os indianos o interesse de haver uma liderança eclesiástica própria na região. Quando os portugueses lá aportaram, sob o regime do Padroado, que dava ao rei de Portugal o direito de escolher os líderes de cada diocese sob seus domínios, os tomesinos-nestorianos não aprovaram completamente essa nova disposição, e a principal divergência se deu em relação à pessoa do Arcebispo Garcia, de Goa. Entrementes, em 1622 o Papa Gregório XV cria a "Propaganda Fide", uma congregação ligada à Cúria Romana para evangelização dos povos distantes. Houve, então, um conflito já mesmo entre os católicos de Roma sobre a hierarquia católica de além-mar. Esse conflito ocorreu com grance acento na Índia. Entre os jesuítas que lá estavam,

¹⁹¹ *On the west coast there are a few curious distinctions that indicate, apparently, difference in racial origin. The first of these instances is that of the Nair, the military caste of Malabar.*

¹⁹² Tanto que Frei Antonio de Gouveia registra em sua "Jornada" que Tomé de Cana tinha duas "famílias, húa da bāda do Sul em Cranganor, outra da banda do Norte, pera quando là coffe, na banda do Sul tinha a propria mulher, & filhos: na banda do Norte tinha húa efcaua Naira feita Chriftam, de que também teue filhos" (GOUVEA, 1606, p.4).

e os carmelitas que por lá também chegaram, ocorreram divergências diretamente influenciadas por esse conflito.

No final do ano de 1657, os cristãos de Kuravilangad, Kadathuruthy, Muttuchira e Muttam, no Sul, e os de Parur Angamaly, Kanjur etc. no norte, tinham se reunido em volta do comissário apostólico em grandes números¹⁹³.

[...]

Antes do fim do ano, os padres carmelitas haviam convencido com sucesso quarenta igrejas a se submeterem a Roma; mas os cristãos reconciliados se recusaram a reconhecer o Arcebispo Garcia¹⁹⁴.

[...]

O rei de Portugal decidiu novamente que ordens religiosas não-jesuítas não deviam ser admitidas na Arquidiocese de Cranganore. A maioria dos católicos sírios pertencentes a Cranganore e Cochin estavam sob jurisdição do Padroado. Quase todos os católicos sírios recém-unidos eram contra Arcebispo Garcia¹⁹⁵.

[...]

Em 1663 o monopólio Português sobre Malabar estava em pleno declínio e a Propaganda continuou a nomear vigários apostólicos para aqueles que não estavam sob o domínio Português¹⁹⁶.

[...]

A situação peculiar em Malabar, isto é, aquela comunidade católica sob duas jurisdições e uma comunidade sob dois regimes políticos diferentes, causou problemas no nível eclesiástico. Cada jurisdição teve suas demandas oportunas determinando seus direitos e patrocínios sobre as igrejas de Padroado e Propaganda¹⁹⁷. (PULIKOTTIL, 2006, p. 100, 101, 103, 107, 152)

As jurisdições eclesiásticas eram, *strictu sensu*, as políticas de Padroado e Propaganda, enquanto os regimes políticos, mencionados acima, se referem ao sistema português e à política holandesa, que dominou partes de Kerala a partir de 1663.

Antes da chegada dos protestantes vindos dos Países Baixos, seria de se pensar que o domínio lusitano anterior ao Juramento da Cruz, que durou aproximadamente 54 anos, tenha

¹⁹³ *At the end of the year 1657, the Christians of Kuravilangad, Kadathuruthy, Muttuchira and Muttam, in the South and those of Parur Angamaly, Kanjur etc. in the north, had rallied round the Apostolic Commissary in large numbers.*

¹⁹⁴ *Before the close of the year, the Carmelite fathers had successfully persuaded forty churches to submit to Rome; but the reconciled Christians refused to acknowledge Archbishop Garcia.*

¹⁹⁵ The king of Portugal decided again that non-Jesuit religious orders were not to be admitted in the Archdiocese of Cranganore. The majority of the Syrian Catholics belonged to Cranganore and Cochin were under Padroado jurisdiction. Almost all of the newly united Syrian Catholics were against Archbishop Garcia.

¹⁹⁶ *By 1663 the Portuguese monopoly over Malabar was in full decline and the Propaganda continued to appoint Vicar Apostolics for those who were not under the Portuguese dominion.*

¹⁹⁷ *The peculiar situation in Malabar i.e., the one catholic community under two jurisdictions and a community under two different political regimes, caused problem on the ecclesiastical level. Each jurisdiction, had its timely demands ascertaining its rights and patronage over the churches of Padroado and Propaganda.*

extirpado totalmente a tradição e a liturgia praticada em Kerala, mas não foi isso o que ocorreu. Em termos comparativos, a Igreja Católica em Cuba ficou proibida de erguer templos religiosos por um período de 55 anos e, mesmo assim, não houve o desaparecimento do catolicismo na ilha de Fidel.

A narrativa apresentada nos parágrafos anteriores dos encontros culturais entre os missionários católicos a serviço do Império Lusitano e os Cristãos de São Tomé está na base das transformações institucionais eclesásticas que afetaram a vertente indiana do cristianismo. Soma-se a isso, a partir do séc. XVIII, e sob o influxo do colonialismo britânico, francês e holandês na Índia, a presença significativa das tradições calvinistas e anglicanas. Todos esses fatores, em conjunto, vão representar outras tantas causas para uma ramificação cada vez mais complexa da matriz originária dos Cristãos de São Tomé a afiliações distintas do cristianismo (ver Figura 6).

O Juramento da Cruz de 1653 teve como um de seus principais líderes o arqui-diácono Thomas, que foi consagrado como metropolitano. Sua autoridade, no entanto, precisava ser confirmada pelas eminências eclesásticas do Oriente, e várias cartas foram enviadas, tanto ao nestoriano *catholicato* da Babilônia (Bagdá) quanto ao Patriarcado de Antioquia, cuja doutrina miáfisista, influenciada por Jacob Baradeus, a ponto de também ser igualmente conhecida como “jacobita”, era extremamente oposta ao nestorianismo. Quem atendeu o chamado foi o Patriarca de Antioquia, jacobita, que enviou em 1665 o bispo metropolitano de Jerusalém, Mar Gregorios Abdul Jaleel (vindo a falecer em 1672), para ratificar a posição de Thomas, agora chamado de Mar Thoma I. Paralelamente, a Igreja Católica nomeou Parampil Chandy, que adotou o nome português de Alexandre de Campo, como bispo e vigário apostólico do Malabar. Aqui se constitui a primeira grande divisão institucional dos Cristãos de São Tomé, cujas origens remontam à Igreja Assíria-Caldaica: (i) aqueles que se juntaram a Mar Thoma I formaram a Igreja (Ortodoxa) Siríaca Malankara; (ii) enquanto aqueles que seguiram o catolicismo formaram as bases da Igreja Católica Siro-Malabar (por vezes sendo chamados de “romo-sírios”). Longe de ser um detalhe desprezível, tanto Thomas quanto Chandy pertenciam à tradicional família Pakalomattam (GEORGE, 2012, p. 47), alegadamente uma das primeiras a serem evangelizadas pelo apóstolo Tomé.

Apesar de ser consagrado por um bispo de Antioquia, Mar Thoma I¹⁹⁸ seguiu a liturgia persa. Foi sucedido por seu sobrinho, Mar Thoma II, que aceitou a autoridade de outro bispo antioqueno, Mar Ivanios, o qual se esforçou para que a igreja indiana adotasse seus ritos e

¹⁹⁸ A tradução deveria ser “Mar Tomé”, porém foi escolhida a forma em inglês para melhor compreensão e distinção das pessoas tratadas.

liturgias antioquenos. Mar Ivanios consagrou o subsequente na linha eclesiástica, Mar Thoma III, que ocupou o cargo por apenas dois anos. Sucedeu-o Mar Thoma IV, que recebeu a visita do bispo persa Mar Gabriel. Teve que lidar com o rompimento irreconciliável entre Babilônia e Antioquia, mas a visão de Mar Thoma IV era de que uma síntese entre os dois lados seria possível. Antes de sua morte, Mar Thoma IV consagrou seu sobrinho (semelhantemente ao que havia ocorrido antes, com seus antecessores), sob o título de Mar Thoma V, que implementou uma liturgia-síntese entre os ritos da Igreja Persa (nestoriana) e da Igreja de Antioquia (GEORGE, 2012, p. 48), também consagrando um sobrinho seu como Mar Thoma VI.

Com a morte do tio, Mar Thoma VI foi consagrado como metropolita da Igreja Siríaca Malankara, porém sua consagração foi envolta em grandes questionamentos. Para eliminar quaisquer dúvidas, sob a influência de Mar Ivanios, ele se submeteu em 1789 a uma reconsagração celebrada por um bispo antioqueno, adotando o título de Mar Dionísio I, no mesmo ano que Fateh Ali Tipu, sultão de Mysore, invadiu Kerala. A Inglaterra derrotou Tippu Sultan em 1799, ponto de inflexão decisivo para a consolidação do domínio britânico da Índia. Foi nesse contexto que o missionário Claudius Buchanan encontrou Mar Thoma VI (Dionísio), em 1806, levando da Índia a preciosa Bíblia (e outros manuscritos) a pretexto de proteção dos textos mais sagrados dos cristãos-sírios de supostos novos invasores, fossem eles islâmicos, católicos romanos, holandeses, franceses ou britânicos. Esses eventos igualmente marcaram o início de um diálogo com o anglicanismo.

Antes de ser re-consagrado, todavia, Mar Thoma VI (Mar Dionísio I) teve que lidar com uma situação que pode ter influenciado decisivamente sua renomeação como Dionísio I: em 1771, o mesmo bispo antioqueno, de nome Gregório, que iria reconsagrar Mar Thoma VI no ano de 1789, investiu Rabban Kattumangatt Kurien (também citado como Kattumangattu Abraham Ramban) com o título de Metropolita Koorilos, conhecido igualmente como Mar Cirilo, em uma cerimônia "secreta", longe dos olhos de Mar Thoma VI, que, por sua vez, o perseguiu e o prendeu.

Chama a atenção o fato do bispo antioqueno Gregório ter denominado de "Cirilo" seu herdeiro eclesiástico em Kerala e, em seguida, exercendo seu poder, re-consagrando o então principal líder religioso do Malabar como "Dionísio". Essas consagrações devem-se ao fato de que Pseudo-Dionísio e Cirilo de Alexandria são nomes proeminentes da Cristologia Alexandrina.

Mar Cirilo fugiu e se refugiou na cidade keralita de Thozhiyoor (ou Thozhiyur, no distrito de Thrissur), fundando a Igreja Independente Síria Malabar. O nome original de Mar

Cirilo, Ramban, também remete às origens dos Cristãos de São Tomé e aos primeiros brâmanes convertidos ao cristianismo. De acordo com Jacob George: "A Igreja de Thozhiyoor foi a última a desempenhar um papel significativo na manutenção da sucessão apostólica das igrejas de Kerala¹⁹⁹" (GEORGE, 2012, p. 49).

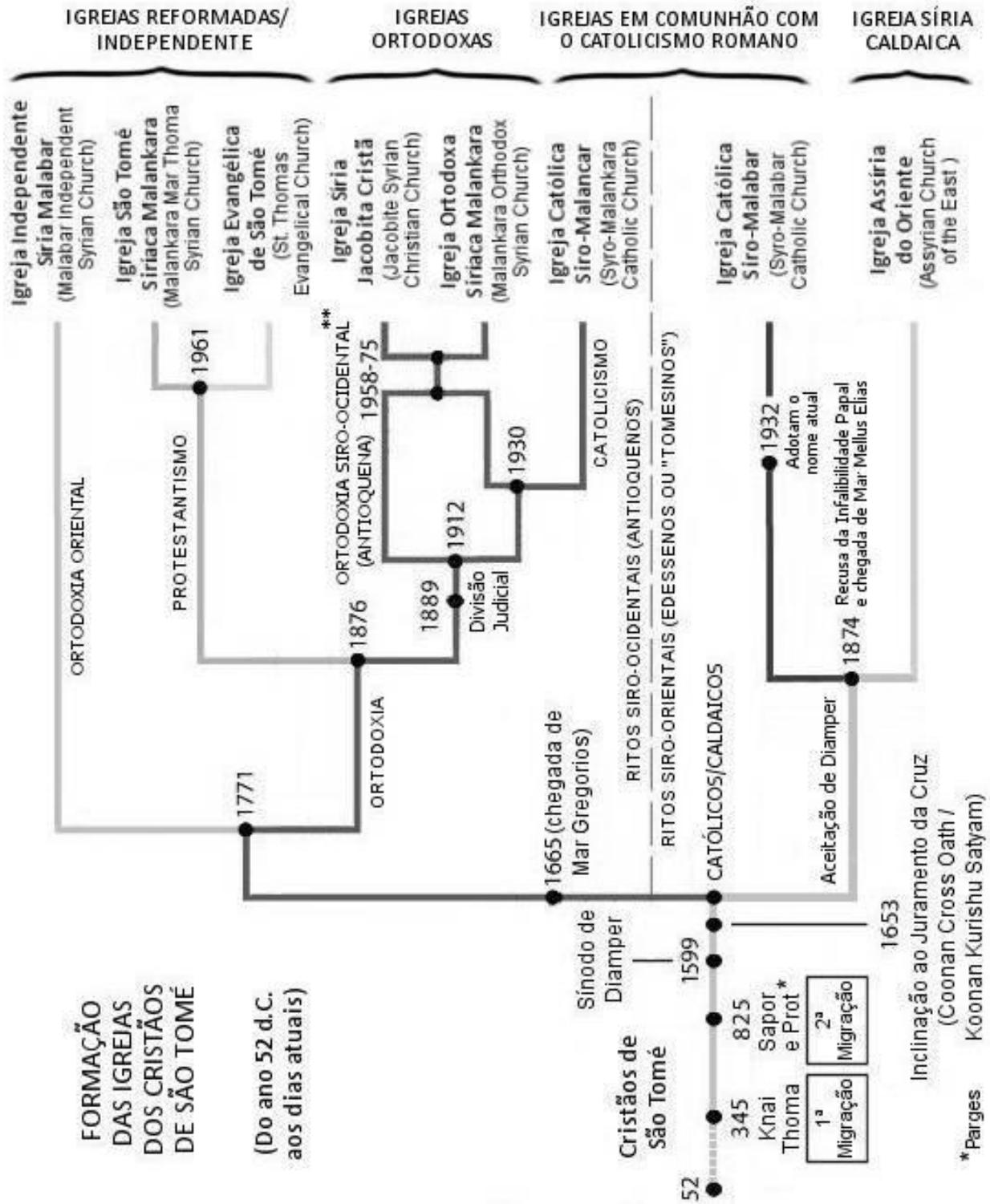
Não tardou para que a Igreja Malankara se associasse a uma organização integrada por igrejas anglicanas unidas e missionários protestantes que compartilhavam doutrinas semelhantes, a C.M.S. (*Christian Mission Society*, oriunda da Companhia das Índias Orientais), uma relação de afinidade que não impediu certas discordâncias em relação às práticas litúrgicas dos malankaras. Dois sínodos foram convocados em Mavelikara, em 1818 e em 1836, porém todas as revisões litúrgicas foram rejeitadas. Diante das discordâncias após o segundo sínodo de Mavelikara, os protestantes iniciaram um processo de autonomia. A congregação de Mallappaly, que era parte dos cristãos malankaras, resolveu se juntar à Igreja Anglicana sob a sigla CSI (*Church of South India*), a qual foi implantada pelos ingleses e não faz parte do núcleo keralita original dos Cristãos de São Tomé (ver ANEXO I: Mapa 2). Em 1876 houve um sínodo em Mulanthuruthy para discutir a situação dos malankaras, dos jacobitas e dos reformistas. A partir de então, surgiu a Igreja São Tomé Siríaca Malankara (também conhecida como *Mar Thoma Church*), que optou pela comunhão com os protestantes da C.S.I. Nesse processo, Abraham Malpan, clérigo indiano do séc. XIX, teve papel fundamental, inserindo tópicos do protestantismo na prática religiosa vinda de um tempo pré-Diamper.

Nesse meio-tempo, Mar Mellus Elias, um bispo caldaico se transfere para Kerala em 1874 e consolida a tradição síria-oriental (antiga edessena, nestoriana), angariando um número considerável de paróquias até então católicas e lideradas por um bispo latino, formando a Igreja Assíria do Oriente e adotando o Patriarca Caldeu como liderança religiosa, "dissidente" ("Cisma Mellusiano") da futuramente chamanda Igreja Católica Siro-Malabar. Essa "dissidência", no entanto, refere-se basicamente ao caráter de não reconhecimento da autoridade do Vaticano. No que tange às suas liturgias, ambas permaneceram essencialmente as mesmas em relação à utilização dos ritos sírio-orientais (edessenos).

Em 1889, uma decisão judicial confirmou a divisão da Igreja Síria Malankara em duas: de um lado, a Igreja São Tomé Siríaca Malankara, em comunhão com o protestantismo, e de outro a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara, em comunhão com os jacobitas.

¹⁹⁹ *The Thozhiyoor Church was later to play a significant role in maintaining the apostolic succession of the Kerala churches.*

Figura 6: Diversificação institucional dos Cristãos de São Tomé



Fonte: elaboração própria

Diante da incontornável divisão entre os sírios malankaras, Mar Geevarghese Ivanios e outros que o seguiram decidiram formar uma igreja unida a Roma. Em setembro de 1930 aceitaram a liderança do Papa, embora mantivessem suas tradições litúrgicas. Surge daí a Igreja Católica Siro-Malancara. Em vista dessa denominação, os católicos mais antigos, também chamados do "partido antigo" (*Pazhayacoor*), passaram a se autodenominar, como já mencionado anteriormente, de Igreja Católica Siro-Malabar. Ambas permanecem em união com Roma até os dias atuais.

O processo completo de formação dos Cristãos de São Tomé, desde sua conexão original com o apóstolo Tomé e as duas migrações provenientes da região babilônica até sua fragmentação em múltiplas denominações eclesíásticas que constituem seu perfil contemporâneo, é apresentado na figura Figura 6.

CAPÍTULO 3 – PERTENCIMENTOS E PRÁTICAS SOCIORRELIGIOSAS DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ: LITURGIAS, BHAKTI E DHARMA

3.1 LITURGIAS E PERTENCIMENTOS DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ

Liturgia é o serviço religioso, um exercício formal de adoração a Deus realizado pela igreja, e remonta aos ofícios dos sacerdotes judaicos no Templo de Jerusalém. É formada por textos, hinos, ritos, preces e declarações de fórmulas proferidos e praticados em uma cerimônia. No cristianismo, a liturgia deriva de rituais judaicos que foram se diversificando com o tempo (GORING, 1992, p. 304), abrangendo uma ampla gama de formatos e incluindo prescrições diversas, em idiomas variados, dependendo de suas origens. Na prática, a liturgia se refere ao conjunto de elementos contidos nos cultos religiosos, ou seja, nas missas, orações em dias específicos do calendário, consagrações, sacramentos, etc.

As três línguas litúrgicas inicialmente aceitas como "ortodoxas", "verdadeiras" ou "tradicionais" eram o latim, o grego e o hebraico (ou aramaico), pois, de acordo com o texto bíblico. De acordo com o texto bíblico, foram essas as três línguas estampadas na placa que Pilatos mandou colocar em cima da cruz em que Jesus foi pregado no ano 30 d.C.²⁰⁰, em Jerusalém. Não foram essas, entretanto, as únicas línguas utilizadas no cristianismo. Os nestorianos, a partir do séc. V, traduziram a Bíblia para o Persa. Em alguns países a Igreja Ortodoxa Grega e Igreja Síria passaram a utilizar o árabe em suas liturgias após a ocupação islâmica. Com a realização do Concílio Vaticano II (1962 d.C.), cada nação pôde usar sua língua para expressar a liturgia católica, embora o latim tenha permanecido com o *status* de língua oficial.

O aramaico e o grego eram línguas utilizadas no comércio com o Oriente. Os éditos do imperador indiano Ashoka (273 a.C.-232 a.C.), no século terceiro antes de Cristo, atestam o uso do aramaico (e do grego) nas relações comerciais entre o Mediterrâneo e a Índia, provando que os sírios/assírios não estavam tão distantes assim do subcontinente indiano. As rotas para a Índia e suas riquezas eram bem conhecidas. Alexandre, O Grande, havia levado seus exércitos (e o idioma grego) ao Rio Indo em 326 a.C., ou seja, um século antes das proclamações de Ashoka (GEORGE, 2012, p. 5).

²⁰⁰ Data mais comumente aceita para a morte de Jesus e corroborada pelas pesquisas iniciais sobre a "Constelação de Davi", de autoria própria (como mencionado na Introdução desta Dissertação).

São Tomé, segundo a tradição, partiu da Palestina antes da destruição do Grande Templo dos judeus no ano 70 d.C.. Os cristãos ocidentais e médio-orientais, depois da destruição do Templo, se esforçaram para espalhar a palavra do Cristo em locais diversos da tradicional sinagoga judaica devido às perseguições religiosas do Império Romano. Diante da dificuldade de levantarem edifícios com fins religiosos, realizaram pregações em câmaras, teatros, catacumbas, cemitérios, etc. A Igreja de Éfeso, a Igreja de Corinto e a Igreja de Antioquia constituíam de fato espaços precários em torno dos quais as comunidades cristãs de cada uma dessas cidades se reuniam. Não se tratavam, portanto, de sés organizadas, em torno de grandes catedrais. São Tomé, por outro lado, em seu périplo pela Índia, não teria restrições para evangelizar. Sendo israelita e tendo como referência o Templo de Jerusalém, seria natural que promovesse a construção de locais apropriados para transmitir a mensagem de Jesus, ainda mais se ele foi realmente um construtor. Pensando assim, a construção de sete igrejas na Índia, tal como registrado pela tradição dos Cristãos de São Tomé, teria sido, então, parte intrínseca de sua missão²⁰¹.

Na literatura tomesina, o livro *Atos de Tomé*, escrito em siríaco e muito provavelmente na Síria Oriental (região de Edessa), além de discorrer sobre a conversão do Rei Gundafaro e sobre a epopeia de Tomé na Índia, apresenta alguns elementos de uma liturgia primordial siríaca que teria sido levada ao subcontinente indiano: "Estes Atos contêm vários hinos litúrgicos de possíveis origens gnósticas, porém o mais importante é o 'Hino da Alma', que estudiosos sugerem ser de um período muito mais antigo, muito provavelmente 224 d.C."²⁰² (SORO, 2007, p 41). Apesar de ser parte de uma obra literária, o *Hino da Alma* (ou *Hino da Veste da Glória*), mais conhecido atualmente como *Hino da Pérola*²⁰³, de maneira significativa "fala precisamente de certas rotas frequentadas, que teriam sido usadas pelos viajantes na Mesopotâmia [...] de, e para, o sul da Índia"²⁰⁴ (id. *ibid.*), fazendo uma sutil ligação entre os extremos alcançados pelas obras de Tomé, Índia e Egito, passando pela Mesopotâmia, e a possível abrangência dos traços litúrgicos nelas contidos.

²⁰¹ De acordo como o que foi visto anteriormente, há grandes chances de São Tomé ter sido um construtor, de profissão. Para maiores detalhes sobre as primeiras igrejas que se diz terem sido erguidas por São Tomé em Kerala, ver ANEXO II: Quadro Cronológico.

²⁰² *These Acts contain several liturgical hymns of possible Gnostic origins, but most significant is the 'Hymn of the Soul', which scholars suggests is off a much older period, most probably in AD 224.*

²⁰³ A troca da palavra "alma", em seu título, para o nome do objeto procurado em terras egípcias pelo personagem principal no *Hino da Pérola* ilustra bem o fenômeno chamado nesta Dissertação de "vício formal", diga-se de passagem.

²⁰⁴ *Speaks precisely of certain frequented routes, which travelers in Mesopotamia might have used [...] to and from Southern India.*

O idioma que São Tomé teria utilizado para estabelecer o cristianismo na Índia dificilmente seria outro a não ser o siríaco-aramaico, a língua provavelmente falada por Jesus e, conseqüentemente, também por Tomé. Se era através do aramaico que os apóstolos se comunicavam, naturalmente que, em se admitindo a estada de São Tomé na Índia como autêntica, a liturgia aplicada por Tomé teria sido estruturada em palavras aramaicas, não necessariamente gnósticas, mas com elementos nitidamente compartilhados com essa escola. Posteriormente, os nestorianos sírio-caldaicos levaram para a Índia uma liturgia mais elaborada, porém, segundo algumas opiniões acadêmicas, uma liturgia não muito diversa daquela supostamente aplicada por São Tomé.

Após três momentos históricos marcantes e duas migrações, os Cristãos de São Tomé celebraram, durante quinze séculos, exclusivamente no idioma falado nas pregações do Messias. Para muitos dos cristãos-sírios indianos, até hoje o siríaco carrega um conteúdo tanto simbólico como social de aproximação com o sagrado. As palavras, nesse idioma, melhor aproximariam Jesus e os apóstolos dos cristãos, e vice-versa.

A única linguagem eclesiástica definida que a Igreja na Índia tinha era o siríaco até a chegada dos missionários ocidentais na Índia. O fato de que nenhum das dezenas de dialetos falados na Índia no primeiro século foi usado como língua eclesiástica prova que os cristãos da Índia tiveram sua relação espiritual com o siríaco.

Alguns historiadores são da opinião de que Tomé estabeleceu aqui a liturgia inicialmente em aramaico (siríaco). São Tomé providenciou apenas os rudimentos da liturgia, mas que continha todos os elementos que mais tarde evoluíram para a estrutura completa. O prelado e bispo João da Índia, no Conselho de Niceia realizado em 325, seguia a liturgia sírio-caldaica. Diz-se que para manter a uniformidade o apóstolo introduziu a liturgia em siríaco. Siríaco, a forma clássica do aramaico, não era desconhecido para as pessoas de Kerala. A presença precoce de colônias judaicas, evidências arqueológicas, moedas e escritos siríacos anteriores atestam isso.

Dada a ampla evidência da relação dos sírios orientais [edessenos] com a Igreja dos Cristãos de São Tomé, há uma boa probabilidade de que a liturgia foi introduzida por São Tomé em siríaco, já que uma súbita mudança de linguagem litúrgica nos primeiros três séculos por outros missionários era completamente impossível.

A continuação do uso da língua siríaca pela Igreja se dá em parte porque eles acreditavam que a linguagem era próxima ou semelhante à linguagem real que Jesus e os discípulos falavam. De fato, para esta comunidade cristã de alta casta indiana, o siríaco teve a mesma função social que o sânscrito teve para a vizinha sociedade de alta casta hindu²⁰⁵. (NSC NETWORK, 2015)

²⁰⁵ *The only definite ecclesiastical language Church in India had was Syriac until the arrival of western missionaries in India. The fact that not one of the scores of dialects spoken by India in first century has been*

No contexto ocidental dos países latinos, a língua litúrgica romana, por assim dizer, aparece inserida no caráter latino de condução prática formal religiosa ("ofício") inerente ao império romano e sua cultura, enquanto que a liturgia hebraica-aramaica que chegou aos Cristãos de São Tomé, em um contexto oriental, encaixou-se de modo diferente na orientalidade intrínseca à condução das celebrações e dos rituais, o que evidencia uma maneira essencialmente distinta de lidar com o sagrado se comparada à formalidade romana. São, por certo, dois processos diferentes.

Alguns aspectos desses processos podem ser abordados de maneira comparativa, levantando algumas hipóteses e traçando paralelos entre o cristianismo ocidental e o cristianismo indiano.

Há muito se reconhece a importância da simbiose entre o cristianismo²⁰⁶ e os impérios, tanto do Oriente quanto do Ocidente, sendo que, nesse último caso, por questões históricas, os efeitos dessa comunhão de interesses foram mais acentuados nos casos de Roma e Bizâncio.

Talvez não seja exagero cogitar que a interação entre mandatários cristãos e soberanos políticos europeus, tendo a pragmática latina e a filosofia grega como pano de fundo, tenha sido a responsável pelos pendores racionais do Ocidente, ou, mais especificamente falando, talvez não seja esdrúxulo dizer que o modo como se deu a formatação do cristianismo romano tenha sido mais-que-determinante para a construção da peculiar configuração do modo de pensar ocidental, inclusive (ou principalmente) no campo científico, por mais paradoxal que isso pareça à primeira vista. Na Índia ocorreu de forma diferente: o cristianismo mergulhou em uma cultura multimilenar e foi abraçado, assimilado e coadunado a sistemas filosóficos e religiosos igualmente antigos.

Devido à distância geográfica em relação ao seu local de origem, o cristianismo ocidental, a princípio, apenas e tão somente poderia se estruturar de maneira sólida, como

used as an ecclesiastical language proves that the Christians of India had their spiritual relationship with Syriac. Some historians are of the opinion that Thomas established the early liturgy here in Aramaic (Syriac). St. Thomas provided only the rudiments of the liturgy, but it contained all the elements which later on developed into the full structure. The prelate Bishop John from India in Council of Nicea conducted in 325 followed the Syrian-Chaldean liturgy. It is said that for keeping the uniformity Apostle introduced the liturgy in Syriac. Syriac, the classical form of Aramic was not unknown to the people of Kerala. The early presence of Jewish colonies, archeological evidences, coins and earlier Syriac writings attest that. Given the ample evidence of East Syrian relation with Church of St Thomas Christians, there is a good probability that the liturgy was introduced by St Thomas in Syriac, as a sudden change of liturgy language in the first three centuries by any other missionaries was quite impossible. The continued use of Syriac language for the Church is partly because they believed the language was close or similar to the actual language that Jesus and the disciples spoke. In fact, for this high-caste Indian Christian community, Syriac had the same social function as Sanskrit had for the neighboring Hindu high-caste society.

²⁰⁶ Ou "os cristianismos".

realmente ocorreu, a partir de expressões formais e objetivas, através de enunciados expressos e convencionados entre administradores continentais, utilizando-se de dogmas e de um sistema de controle normativo semelhante àquele que o Império Romano utilizava a partir de suas leis. Simultaneamente, a racionalidade do cristianismo ocidental foi, ao que parece, um dos muitos frutos da análise grega, que separava o mundo em partes estanques, em especial pela suposta influência do neoplatonismo e sua separação das três hipóstases: o uno, a racionalidade e a alma. A religiosidade indiana, por seu turno, sempre foi mais fluida.

O cristianismo romano, separado de seu cerne de nascimento, pode ser interpretado como tendo seguido uma trilha de mão única e inevitável, talvez servindo calçada para os primeiros passos da ciência cartesiana. O cristianismo indiano, imerso em um mar de religiosidades orientais, passou por várias fases de diálogo verdadeiro, íntimo, com outras religiões, e absorveu conceitos considerados muitas vezes contraditórios pela visão ocidental.

Uma exemplo de distanciamento ocidental em comparação com a inerência oriental, quando se trata do(s) cristianismo(s), é verificável na discrepância de tratamento litúrgico entre a missa romana e a “missa” siríaca, conhecida como qurbana (*qûrbānā*²⁰⁷). A primeira verdadeiramente contém mais blocos textuais (lineares), enquanto a segunda possui mais hinos e refrões ("circulares"), mas essa diferença, que muitas vezes é tida como a mais marcante entre esses dois tipos de celebração, precisa ser relativizada devido ao fato de que a missa ocidental sofreu um processo de encurtamento, tornando seu enfoque mais objetivo (e formal) do que a qurbana.

Originalmente, tanto a missa quanto a qurbana se assemelhavam bastante e, por assim dizer, eram essencialmente a mesma coisa. No princípio, as celebrações litúrgicas cristãs em geral eram divididas entre a Liturgia da Palavra, que poderia ser ouvida inclusive por não cristãos, e a Liturgia Eucarística, de caráter exclusivo. Assim era feito no Ocidente e no Oriente. Na vertente romana, o sacerdote latino dizia aos ouvintes "*Ite, missa est*", que quer dizer basicamente "Vão, estão dispensados". Em tempo, missa, míssil, missiva (uma carta ou mensagem enviada) e missão (em que pessoas são enviadas) possuem a mesma origem etimológica. O vício ocidental pela forma objetiva²⁰⁸, então, adotou a palavra "missa" como significado da celebração. A qurbana, por sua vez, preservou a essência primitiva e continua apresentando duas divisões: a primeira parte é repleta de hinos e orações cantadas, enquanto a

²⁰⁷ Pronuncia-se "kurbana", algumas vezes. Duas são as igrejas Católicas dos Cristãos de São Tomé, ambas em comunhão com o catolicismo romano, mas elas diferem quanto ao uso do siríaco. A Siro-Malankar, de rito siro-ocidental (ou antioqueno), utiliza o siríaco ocidental e chama a missa de *qurbono*. A Siro-Malabar, de rito siro-oriental (caldaico ou edesseno), chama a missa de qurbana.

²⁰⁸ Um tipo de deformação funcional.

segunda parte contém a eucaristia em si. De acordo com o Dr. Julio Simões, na primeira parte da qurbana todos, inclusive os não batizados, são convidados a participar da leitura do evangelho; após a primeira parte da qurbana, os diáconos (ou subdiáconos), tanto nas celebrações malankaras quanto nas malabares, pedem para que fiquem apenas os batizados (e crismados, pois geralmente a crisma é dada no momento do batismo); e por fim, por ocasião da comunhão, eles insistem para que comunguem apenas os que se encontrarem em estado de pleno arrependimento, cujas consciências não lhes acusem nenhum pecado (SIMÕES, 2016).

Embora a palavra "missa" seja sinônimo de celebração eucarística do sacrifício de Jesus, a eucaristia tem origem no "reconhecimento de graças" ao Cristo. Já o termo qurbana, um cognome siríaco da palavra hebraica *korban*, cuja raiz significa "estar perto de", remete ao processo de encontrar o divino através de um ritual terreno de desapego em que, no cristianismo, ocorre perante o Jesus real (de acordo com a doutrina cristã). Por conseguinte, "O fato do sacrifício (proximidade) produzir-se na concretude do face a face pode ser explicado pelo termo hebraico *korban* referir-se à sacrifício e ser traduzido por aproximação²⁰⁹" (DE ALMEIDA; JÚNIOR, 2010, p. 339). Fica patente, portanto, que há um senso de maior proximidade com o divino na qurbana, embora esse caráter também esteja presente na missa romana, não obstante sob uma aura mais formal.

Isso não significa dizer que o Oriente, por seu turno, abjetou as formulações litúrgicas, porém há uma distinção perceptível entre formato e conteúdo quando se compara as liturgias ocidentais com as orientais (indianas, no caso). As principais diferenças estão no simbolismo, nas verdades tácitas e na comunhão com a comunidade.

Os valores simbólicos do cristianismo indiano são diferentes daqueles percebidos no cristianismo ocidental. Quando a lâmpada a óleo é vista na simbologia dos Cristãos de São Tomé, essa imagem se coloca no sentido mais puro da etimologia a que a palavra "símbolo" remete: união. Em torno da lâmpada, inclusive, se realiza uma dança típica dos *knanayas*. Essa dança se chama *Maargamkali*. É realizada por doze mulheres (antigamente apenas homens) que representam os doze apóstolos em torno da luminosidade de Jesus. Seu tema é a jornada de São Tomé pela Índia (PUTHUSSERY, 2001). Por outro lado, quando se está diante do brasão do Vaticano, estampado com as chaves de São Pedro entrecruzadas e encabeçadas por uma coroa, se observa uma insígnia, uma representação de poder. O Papa, além de seu poder espiritual, é representante da Igreja como sucessor político-religioso de São Pedro, enquanto que o "Mar" metropolita dos Cristãos de São Tomé, por exemplo, encarna

²⁰⁹ O termo "hóstia" se referia inicialmente às vítimas sacrificadas aos deuses para expiação dos pecados. A mesma tradução se aplica também à palavra "korban" no original hebraico: vítima.

em si a herança por descendência (mais do que por escolha) dentre aqueles que poderiam assumir a liderança de sua congregação. O título "Mar" (ou "Mor"), por sinal, não significa exatamente "Santo" (apesar de "Mar Thoma" ser traduzido por "São Tomé"), mas sim um guia pessoal, um líder próximo. O título de "Papa", todavia, quase imediatamente suscita o tratamento do líder do catolicismo romano como "Santo Padre", formalmente separado, explicitamente sagrado.

A liturgia cristã oriental, como o próprio entendimento da mensagem de Jesus, é uma liturgia próxima ao Cristo, seja geograficamente, essencialmente ou "pessoalmente" falando. Os cristãos do Oriente Próximo viveram o contexto cristão e apostólico, e passaram esse sentido através da tradição. Prova disso é que as verdades tácitas não necessitam de tanta explicação, de uma ênfase numa formulação cerimonialmente categórica. Os mistérios muitas vezes identificados nas liturgias orientais estão mais próximos do sentido original de "apócrifo", ou seja, não no sentido de "proscrito", mas de contato íntimo²¹⁰.

No Oriente, de maneira geral, é mais prevalente o sentido de comunidade do que o de sociedade, em termos religiosos. Os compartilhamentos são mais próximos do indivíduo. Enquanto isso, no Ocidente, parece haver uma tendência de separação e formalidade quase absoluta entre o sacerdote intermediário da missa e as pessoas que dela participam: o padre da missa é solenemente diferenciado do padre que visita os pobres.

Sobre as liturgias orientais e sua íntima relação com a comunidade, José Páscoa Aldazábal, em seu *Dicionário Elementar de Liturgia* afirma:

O Cristianismo, cujo berço estava no Oriente, estendeu-se, nos primeiros séculos, à volta das grandes metrópoles, com organização patriarcal e grande influência centralizadora nas suas regiões, como Jerusalém, Antioquia, Alexandria do Egito, Bizâncio ou Constantinopla e Roma. Desde o século III, mas sobretudo a partir da liberdade de culto no século IV, quer no Oriente quer no Ocidente, foram-se configurando famílias ou ritos litúrgicos bastante diferentes, tanto nos textos e estruturas, como na sensibilidade teológica e espiritual, sempre com evidentes influxos políticos, geográficos e culturais, e também doutrinários, caso das heresias e das lutas pela ortodoxia, conforme aceitavam ou não, por exemplo, o concílio de Calcedónia.

As famílias litúrgicas orientais, embora diferentes entre si, apresentam algumas características comuns bastante denunciadas, se comparadas com as ocidentais, sendo a sua liturgia mais cheia de simbolismo, de sentido do mistério e de participação da comunidade. As línguas em que se celebram são muito variadas, segundo as regiões a que pertencem os

²¹⁰ Em alguns casos pode ser entendido como "iniciação", porém esse termo está tão intensamente associado a rituais mágicos que utilizá-lo pode gerar alguma confusão.

vários ritos. As mais comuns são: o grego, as línguas eslavas, o siríaco, o árabe, o arménio e o copta.
As principais famílias litúrgicas do Oriente são a antioquena e a alexandrina. (ALDAZÁBAL, 2016)

Antes da apreciação das principais liturgias utilizadas na tradição tomesina na Índia, é preciso fazer algumas explanações sobre o conceito de comunidade entre os indianos e, particularmente, entre os Cristãos de São Tomé, pois entre eles cultura, religiosidade e comunidade são instâncias, em certo sentido, praticamente inseparáveis. Observe-se que, na citação acima, o termo "família litúrgica" é uma analogia a grupos de liturgias semelhantes, e nada mais que isso: apenas uma classificação.

Os pertencimentos litúrgicos dos Cristãos de São Tomé possuem pontos de interseção com as relações comunitárias existentes entre eles, embora algumas delas sejam interseções muitas vezes sutis. Outras relações são, por outro lado, determinantes de sua identidade. A autodenominação de "cristãos sírios", por exemplo, é reflexo dessas interpenetrações.

É possível utilizar a expressão "comunidade dos Cristãos de São Tomé", mas diante de sua grande diversidade interna não é possível tratá-los como uma categoria uniforme. Basta dizer que somente no que se refere aos descendentes de Tomé de Cana, é possível distinguir duas comunidades organicamente separadas, a "do Sul" e a "do Norte", como diz Ayyar: "Embora no que tange à religião eles creiam nas mesmas doutrinas, e sejam governados pelo mesmo bispo, eles geralmente são comunidades distintas sem inter-casamento entre elas"²¹¹ (AYYAR, 1926, p. 50). Dessa forma, dizer que um certo grupo de pessoas oriundas da tradição de São Tomé, que seguem uma mesma liturgia e que estão submetidas a uma mesma governança religiosa pertence a uma mesma comunidade pode ser um erro, a menos que se façam as devidas qualificações. Ademais, entre os cristãos de Kerala, pertencer a um grupo de uma certa denominação confessional é menos importante do que sua suas distinções sociais (CHAPUT, 1999, p. 19).

Os cristãos tomesinos do sudoeste da Índia, em termos conceituais, nunca deixaram de ser hindus, culturalmente falando. Em relação à nação, assumem a cidadania indiana diante da soberania de seu país e seguem a religião cristã, sem muitas contradições. Seguir o cristianismo, porém, não os torna comunitariamente iguais. Quando a questão envolve o nascimento em determinada família, em dada casta, e em certo grupo étnico ao qual pertencem, as comunidades se mostram distintas e subsumidas por conceitos de identidade

²¹¹ *Though in religion they believe the same doctrines, and are ruled by the same bishop, they are usually distinct communities with no inter-marriage between them.*

muito particulares. Socialmente falando, no âmbito regional e por compartilharem o idioma malaiala, os indivíduos desse grupo de comunidades incorporam adicionalmente um sentimento de coexistência pois integram uma população inserida na esfera geopoliticamente administrada pelo estado de Kerala, no que tange ao núcleo tomesino keralita.

Quando Cristãos de São Tomé se dizem "cristãos sírios" eles não estão admitindo uma nacionalidade síria, mas uma filiação litúrgica. A ligação com sua forma de praticar o cristianismo é vinculante, porém não estrangeirista. Esse fenômeno acontece até mesmo com os católicos, cuja referência "romana" não lhes atinge a ponto deles se sentirem europeus, de alguma forma. Como explica Delière:

A população católica da Índia jamais desenvolveu qualquer sentimento de estrangeiridade. Eles nunca foram associados a qualquer potência estrangeira como tal, e sempre se consideraram indianos. Nada em seu vestuário ou hábitos culturais os distingue da maioria hindu. Há muito poucas organizações que são especificamente cristãs e politicamente os católicos tendiam a apoiar o Partido do Congresso, que até recentemente detinha a maioria parlamentar.

Em muitos aspectos, nem sempre se pode dizer que os cristãos constituem uma comunidade. Cristãos de alta casta, por exemplo, têm feito pouco para defender os interesses dos católicos intocáveis [Dalits]. Em Kerala, os cristãos sírios estão muito mais perto dos Nayars ou de outras castas altas do que para os pescadores católicos. Em outras palavras, os católicos da Índia não desenvolveram um senso de identidade separada. Ao contrário dos Sikhs, não há território onde eles são a maioria numérica e, é claro, eles não têm uma língua independente. Portanto, eles são inseparáveis da população local e têm sido fortemente influenciados por práticas religiosas e sociais locais. Mitos interligando a origem do cristianismo com a Índia geralmente enfatizam essa ancoragem nativa dos cristãos²¹². (DELIÈGE, 1998, p. 30)

Considerando, em relação aos cristãos tomesinos indianos, que o pertencimento litúrgico que define o agrupamento religioso não corresponde exatamente nem esgota as especificidades identitárias ligadas a vinculações de origem cultural e social, (como é o caso

²¹² *The Catholic population of India has never developed any sentiment of foreignness. They have never been associated with any foreign power as such, and have always considered themselves Indian. Nothing in their dress or cultural habits distinguishes them from the Hindu majority. There are very few organizations which are specifically Christian and politically the Catholics tended to support the Congress party, which until recently held the parliamentary majority.*

In many respects, the Christians cannot even be said to constitute a community. High caste Christians, for instance, have done little to defend the interests of the Untouchable Catholics. In Kerala, the Syrian Christians are much closer to the Nayars or other high castes than to the Catholic fishermen. In other words, the Catholics of India have not developed a sense of separate identity. Unlike the Sikhs, there is no territory where they are a numerical majority and, of course, they do not have a separate language. Therefore, they are inseparable from the local population and have been strongly influenced by local religious and social practices. Myths linking the origin of Christianity to India usually emphasize this native anchorage of the Christians.

dos knanayas), surge a seguinte questão: como se dá a relação entre castas, igrejas, liturgias e comunidades endogâmicas às quais pertencem os Cristãos de São Tomé?

São diversas as denominações usadas para identificar as condições específicas de pertencimento. Em geral, os Cristãos de São Tomé se autoproclamam *surianis*²¹³ ("síriacos"), *nasranis* ("nazarenos"), ou *Mar Thoma Nasranis*. Os que alegam a descendência de Tomé de Cana, contudo, preferem se chamar de knanayas. Por causa da vinculação originária com a Igreja da Mesopotâmia e com a Igreja Persa, os termos "caldaico" e "nestoriano" são também utilizados como adjetivos embora como mera referência a questões doutrinárias históricas. O qualificativo de "jacobita", a princípio, segue a mesma linha desses dois últimos termos, mas com um peso maior devido à ligação com o rito antioqueno. Note-se, por sinal, que a igreja de Selêucia-Ctesifonte (persa e nestoriana) em dado momento passou a se submeter à ortodoxia jacobita. Após a intervenção portuguesa, aqueles que aceitaram a Igreja Católica Romana e a Santidade Papal passaram a ser chamados de "romo-católicos" ou "convertidos".

Na segunda metade do séc. XIX, por ocasião do Cisma Mellusiano, os dissidentes que se afastaram da Igreja Católica trazida pelos portugueses, seguidores de Mar Mellus Elias, passaram a ser chamados de "mellusianos", porém, como adotaram o rito caldaico, os integrantes da Igreja Assíria do Oriente (Igreja Síria Caldaica) também são referidos como "caldeus". À mesma época ocorreu a formação da Igreja (Malankara) Mar Thoma, o que ocasionou a designação de seus membros de "marthomitas", aliados à Igreja Anglicana (ver ANEXO III). Uma minoria "marthomita" se separou recentemente, no século passado, formando a Igreja Evangélica de São Tomé.

Uma divergência interna ocorreu na Igreja Síria Caldaica entre 1964 e 1995. Um grupo defendia a aceitação do calendário gregoriano, e outro rejeitava sua adoção. Os primeiros foram chamados de "novos calendaristas", e os outros de "velhos calendaristas". Embora tais denominações não fossem meramente ideológicas no início, pois designaram grupos divididos que passaram a seguir catholicatos/patriarcados e metropolitas diferentes por um breve período (já superado), são assim encaradas atualmente por alguns estudiosos dos Cristãos de São Tomé devido a essas divergências de subordinação terem sido rapidamente sanadas.

Um caso peculiar de denominação é o da Igreja Independente Síria Malabar, também conhecida por Igreja de Thozhiyur. Essa igreja foi formada quando Mar Cirilo (ou Mar Koorilos) se refugiou em um pequenino lugarejo no interior de Kerala chamado Thozhiyur,

²¹³ *Suryānīs*.

próximo à vila de Anjur (ou Anjoor). Daí os cristãos dessa linha serem chamados de "anjoorianos". Não há, entretanto, ligação entre essa referência local ou a qualquer tipo de subgrupo social distinto e à liturgia que praticam. Trata-se, apenas, de uma menção geográfica²¹⁴.

No que tange às filiações ritualísticas e sistemas dogmáticos, a pluralidade de denominações dos Cristãos de São Tomé apresenta as seguintes características, de acordo com Chaput:

Do ponto de vista doutrinário, as Igrejas Jacobita e Ortodoxa de uma parte, a Igreja do Sul da Índia^[215] e a Igreja Marthomita de outra parte estão unidas. Pelo contrário, se considerarmos os ritos, as Igrejas Católica Siro-Malankar, Jacobita, Ortodoxa e Marthomita se distinguem da Igreja Católica Siro-Malabar e da Igreja Católica de rito latino, as primeiras seguindo o rito síriaco ocidental, a segunda o rito síriaco oriental latinizado e a terceira, rito latino. No entanto, desde o início dos anos 1960, o culto de domingo é dito em malaiala em todas essas igrejas. (CHAPUT, 1999, p. 10)

Nas últimas décadas ocorreu um movimento divisionista entre os católicos da Igreja Siro-Malabar, em comunhão com Roma (porém de rito Sírio-Oriental "latinizado"). Dele surgiram duas facções com opiniões divergentes: os favoráveis e os contrários à volta da plena adoção do rito caldaico sírio-oriental puro, "não-latinizado", de raízes nestorianas porém sob uma liturgia concretamente caldaica. Os primeiros tem sido chamados de "pró-caldeanos", e os demais de "anti-caldeanos". Os que defendem a volta às origens litúrgicas antigas o fazem com base em sua história antes da chegada dos portugueses, enquanto os que preferem o rito romano buscam uma reunificação dos ritos (CHAPUT, 1999, p. 10).

Areladas às filiações litúrgicas, as comunidades tomesinas indianas possuem facetas maiores e mais complexas do que simples questões de denominação. O diferencial mais visível dos Cristãos de São Tomé em relação às sociedades cristãs ocidentais está na posição que eles ocupam na sociedade indiana, na forma como isso ocorre e no arcabouço étnico-religioso em que se sustentam.

Pascale Chaput sustenta que existem basicamente cinco conjuntos de cristãos em Kerala que se constituem nos moldes de castas, ou seja, seguindo regras de endogamia, de filiação (profissional, inclusive) e de preservação de contato físico: os siríacos, os knanayas, os cristãos "latinos", os anglo-indianos e os "convertidos" (recentemente). Todos

²¹⁴ Atualmente, a vila de Anjur, localizada no Distrito de Thrissur, possui aproximadamente dez mil habitantes.

²¹⁵ A Igreja do Sul da Índia (ou C.S.I.) tem sede em Madras, estado de Tamil Nadu. Segue a confissão anglicana e não faz parte do núcleo dos Cristãos de São Tomé.

compartilham noções de "poluição" (ritual) típicas dos sistemas de castas, tanto no que tange ao contato individual quanto a relações coletivas com outros grupos (CHAPUT, 1999).

Note-se que a existência de uma casta está, de forma geral, baseada na endogamia, na herança de profissão, na ideia de pureza e poluição e na codificação mais ou menos rígida dos modelos de comportamento com as demais castas, levando em consideração aspectos de função e hierarquia sociais. A harmonia com o Cosmos passa pela implementação diária da coerência pura entre a disposição "natural" (casta) e a realização prática da vida (em outras palavras, pelo cumprimento da lei do *dharma*).

É relevante destacar que a pertença comum à religiosidade cristã tendeu, ao longo do tempo, a gerar um sentido de meta-identidade entre os Cristãos de São Tomé que atenuou a rigidez das identidades comunitárias notoriamente hindus. Afirma Fuller que, como entre os cristãos de São Tomé, "Dentro da comunidade cristã, as regras de pureza e poluição têm apenas uma aplicação muito restrita e, em particular, nascimento, morte e poluição menstrual - características de centrais da sociedade hindu - estão ausentes"²¹⁶ (FULLER, 1976, p. 64).

No final do séc. XX, o termo "knanaya" passou a ser utilizado como referência mais específica aos Cristãos de São Tomé "do Sul". Originalmente essa denominação começou a ser utilizada pelos sulistas Jacobitas e, gradualmente, os sulistas católicos também a adotaram. Antes que esse termo passasse a designar grupos eclesiais, contudo, Roma havia reconhecido oficialmente essa comunidade, a ela atribuindo relativa autonomia na Índia: "O decreto papal que estabeleceu o Vicariato Apostólico de Kottayam em 1911 exclusivamente para os sulistas chama a comunidade de 'Gens Suddistica'²¹⁷" (KOLLAPARAMBIL, 1992, p. 85).

Atualmente o grupo dito "sulista" de Cristãos de São Tomé, os knanayas, pertencem em sua maioria à Igreja Malankar e à Igreja Católica Siro-Malabar que possui sua arquidiocese em Kottayam. Devido a emigrações ocorridas nas últimas décadas, os knanayas também estão presentes em diversas cidades do mundo, com destaque para as cidades norte-americanas de Chicago e Houston.

Existem muitas filigranas dentro da rede de pertencimentos dos Cristãos de São Tomé. Os knanayas católicos, por exemplo, incentivam as novas famílias de seu círculo a se manterem dentro de sua confissão religiosa promovendo encontros diretos entre possíveis

²¹⁶ *Within the Christian community, purity and pollution rules have only a very restricted application and, in particular, birth, death and menstrual pollution - central features of Hindu society - are absent.*

²¹⁷ *The papal decree that established the Vicariate Apostolic of Kottayam in 1911 exclusively for the Southists calls the community "Gens Suddistica".*

noivos²¹⁸, algo que pouco se vê de maneira tão evidente entre os católicos brasileiros, por exemplo. Esse tipo de promoção também ocorre em outros grupos indianos cristãos, com nuances variadas e nem sempre tão notórias e reguladas pelo sistema de *jātis*.

Se fosse possível representar pictoricamente todas as nuances de pertencimento presentes na vida de um Cristão de São Tomé, num quadro que mostrasse sua interação com a conformação social hindu em que está inserido, suas relações comunitárias, a influência das regras de casta e do sistema de *jāti*, e suas referências litúrgicas e étnicas, certamente esse quadro se apresentaria como uma tela na qual as cores sofreriam frequentes mudanças de intensidade, contidas ou nem sempre contidas por linhas às vezes tênues e maleáveis (às vezes completamente imutáveis) contornantes de desenhos ilustradores de uma riqueza socioreligiosa raramente vista em qualquer outro lugar do planeta.

As liturgias, de maneira mais clara em relação às nuances comunitárias, se apresentam como elementos definidores mais nítidos, como meta-identidades, dos cristãos tomesinos indianos.

Para a compreensão das especificidades das liturgias utilizadas pelos Cristãos de São Tomé, é preciso localizar sua herança no quadro de duas grandes famílias litúrgicas do cristianismo oriental: as famílias litúrgicas antioquena e alexandrina.

A família litúrgica alexandrina, que remonta a Cirilo, o histórico adversário de Nestório, utiliza as anáforas de São Marcos e São Basílio, e abrange o rito copta e o rito etiópico. Apenas as igrejas Copta-Ortodoxa e Etíope-Ortodoxa fazem uso dessas liturgias e, portanto, elas não se aplicam aos Cristãos de São Tomé. No contexto desta Dissertação, portanto, o foco recai na família litúrgica dita antioquena.

A família litúrgica chamada genericamente de "antioquena" engloba dois grandes grupos ritualísticos: os ritos de tipo sírio-ocidental, tipicamente antioquenos, e os ritos de tipo sírio-oriental sob influências dessas²¹⁹ e caldaicas (KHATLAB 1997, p. 230). Em terras indianas, o rito do tipo sírio-oriental desenvolveu um subgrupo conhecido como rito sírio-malabar. Tem-se, então, no contexto indiano, as seguintes divisões litúrgicas: (i) o rito sírio-ocidental (ou jacobita), especificamente antioqueno, contendo a anáfora²²⁰ de São Tiago; (ii) o rito sírio-oriental utilizado inicialmente na Mesopotâmia e na Pérsia, contendo as anáforas de

²¹⁸ O site <http://www.knanayacatholic.org> possui um link denominado "Encontre minha alma-gêmea kananaya" ("Find My Knanaya Soulmate"), em sua página inicial.

²¹⁹ Como Edessa estava ligada ao Patriarcado de Antioquia, está inclusa nesse grupo. Por isso "antioquena" está em aspas.

²²⁰ Anáforas são repetições de palavras, e, no campo religioso cristão, são consideradas o cerne da liturgia, principalmente da eucaristia, quando se evoca a presença do Espírito Santo para a transformação da hóstia no corpo de Cristo. São ordenações de palavras do tipo "Santo, Santo, Santo..."

Adai e Mari e que se apresenta na Índia sob a denominação de rito sírio-malabar que inclui tanto uma versão latinizada (católica) quanto nestoriana-caldaica. Neste último se incluem as anáforas de Teodoro de Mopsuéstia e Nestório.

A grande maioria das igrejas dos Cristãos de São Tomé, com exceção da Igreja Evangélica São Tomé, utiliza a família litúrgica antioquena. Outra classificação secundária que é correlata aos dois grupos antioquenos acima apresentados, o rito sírio ocidental e o sírio oriental, identifica dois sub-grupos denominando-os de Rito Malankar (miafisista) e de Rito Malabar (de origens nestorianas diofisistas), respectivamente. Essa classificação se reflete na denominação de algumas Igrejas.

Observando as igrejas keralitas da tradição de São Tomé, tem-se o seguinte quadro de ritos praticados pelas mesmas, sendo apresentadas abaixo, em acréscimo, algumas características litúrgicas inclusas em suas doutrinas:

Tabela 6: Ritos e características litúrgicas dos Cristãos de São Tomé

Igrejas	Ritos	Características Litúrgicas
Igreja Independente Síria Malabar	Siríaco ocidental	Liturgia de São Tiago e Anáfora de Xistus, além de textos de Dionísio
Igreja de São Tomé Siríaca Malankara	Siríaco ocidental (com variantes locais)	Liturgia de São Tiago, O Justo
Igreja Evangélica de São Tomé	Comunhão litúrgica (substitui a Missa)	Teologia zwingliana
Igreja Síria Jacobita Cristã	Siríaco ocidental (liturgia em siríaco)	Anáforas da Ortodoxia antioquena (em siríaco)
Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara	Siríaco ocidental (Siro-Malankara)	Anáforas da ortodoxia antioquena.
Igreja Católica Siro- Malankar	Siríaco ocidental (Siro-Malankara)	Celebrações em malaiala, siríaco e hindi
Igreja Católica Siro- Malabar	Siríaco oriental (Rito Malabar "latinizado")	Liturgia de Adai e Mari, e anáforas de Teodoro de Mopsuéstia
Igreja Assíria do Oriente	Siríaco oriental (Rito-Malabar)	Anáforas de Adai e Mari, Teodoro e exortação a Nestório

Fonte: Publicações oficiais, KHATLAB (1997) e outras.

O rito sírio-ocidental foi elaborado em Antioquia, cidade antes localizada no extremo ocidental da Síria que hoje se chama Antáquia, em território turco. Foi um lugar importante para o cristianismo, um refúgio no qual os apóstolos foram chamados distintamente de cristãos pela primeira vez (segundo *Atos dos Apóstolos*) após a perseguição que sofreram na Judeia. Antes, enquanto estavam em Jerusalém (assim como em Cesareia), os seguidores de Jesus começaram a formar comunidades, mas foi em Antioquia que eles viram a necessidade de se organizarem em uma "assembleia" propriamente dita (*eklésia*, ou "igreja", em grego), com uma hierarquia mais sólida. Para lá teria sido levada a Liturgia de São Tiago (O Justo, irmão de Jesus). Mais tarde, surgiu também em Antioquia, sob a batuta de Jacob Baradeus, "rito jacobita". As tradições litúrgicas, pois, têm raízes no início do movimento cristão.

É importante lembrar que Nestório era de Antioquia. Foi escolhido arcebispo (ou Patriarca) de Constantinopla (Bizâncio) mas de lá foi expulso. Devido a fatos históricos já discutidos em relação às disputas cristológicas entre Cirilo e Nestório, ocorreu o primeiro cisma da igreja cristã, no período entre o Primeiro Concílio de Éfeso (431 d.C.) e o Concílio de Calcedônia (451 d.C.). Nestório, que sustentava uma visão diofisista do tipo *prosopônico* ao dizer que Cristo representava duas pessoas distintas, uma na forma humana, Jesus, e outra atuando na forma divinal, foi condenado em Éfeso. Em Calcedônia, foi proclamada a fórmula hipostática semelhantemente diofisista das duas naturezas, humana e divina, indivisíveis na pessoa de Jesus. Em oposição, os não-calcedonianos defenderam o monofisismo (e mais tarde o miafisismo como tentativa de reconciliação com a ideia diofisista de união hipostática).

A Igreja Assíria do Oriente, também conhecida como Igreja Nestoriana e que se tornaria sinônimo de Igreja Persa, não calcedoniana, teve sua base inicial em Edessa, que se localizava na porção oriental da Síria. Daí surgiu o que seria mais tarde o denominado rito sírio-oriental. Essa igreja espalhou-se por toda a Mesopotâmia, desde Mossul até Selêucia-Ctesifonte (Bagdá ou Caldeia), e foi a única fornecedora de bispos para os cristãos indianos até o séc. XV. Seu arcabouço era essencialmente siríaco, vindo do cisma nestoriano, porém ocorreram adaptações em suas regras e liturgias ao longo do tempo.

Devido à distância geográfica, as relações entre a Igreja do Oriente (de rito sírio-oriental) e os cristãos da Índia diversas vezes apresentaram fragilidades no tocante à autoridade eclesiástica exercida no subcontinente indiano. Após o Sínodo de Diamper de 1599, e após o movimento contrário que se seguiu e culminou no Juramento da Cruz de 1653, os indianos perceberam a necessidade de uma ligação eclesiástica mais forte. O atendimento a essa demanda, contudo, não veio da Igreja Caldaica, mas diretamente de Antioquia e de

religiosos miafisistas seguidores do pensamento de Jacob Baradeus. Boa parte dos Cristãos de São Tomé, a partir desses eventos, tornou-se jacobita de rito sírio-ocidental, em reação à presença católica. Os portugueses, no entanto, não conseguiram eliminar por completo a utilização do rito sírio-oriental ou edesseno, o qual inclui, ainda hoje, exortações a Nestório.

Assim, veremos que Igreja indiana tinha uma unidade frouxamente alinhavada até 1653, nos últimos 50 anos desse período sob a obediência de Roma. Em seguida, cerca de metade dos cristãos tornou-se Jacobita por aliança (quando não de uma só vez na liturgia ou na teologia). O trabalho de missionários ingleses no século XIX, concorrendo como foi com rivalidades pessoais e facções entre os indianos, levou à secessão da Igreja Mar Thoma, e à conversão de algumas famílias à fé anglicana. O corpo estável de Jacobitas foi dilacerado por disputas decorrentes, não por diferenças doutrinárias, mas a partir do confronto das pessoas e de sua luta pelo poder. Em 1950, as duas facções aparentemente perderam a esperança de reconciliação e agora existem como igrejas separadamente organizadas, a Jacobita, reconhecendo a supremacia do Patriarca Jacobita, e a Ortodoxa, sob o (indiano) *Catholicos do Oriente*²²¹. (BROWN, 1982, p. 2)

Jacob Baradeus (ou Mar Jacob), curiosamente, seguiu o caminho contrário ao de Nestório. Foi eleito bispo de Edessa no ano 543 d.C., e essa referência já diz algo, pois os edessenos foram, por muito tempo, baluartes nestorianos. Ali surgiu uma tendência cristológica intermediária, chamada de miafisismo. A preponderância miafisista sobre o monofisismo clássico, historicamente falando, teve um ponto de inflexão no séc. VI, muito devido a resquícios dos conflitos entre nestorianos e calcedonianos.

A condenação do monofisismo pelo Concílio de Calcedônia não foi aceita de maneira unânime por todos os cristãos. Alguns integrantes do Patriarcado de Antioquia permaneceram monofisistas, e esse grupo fez crescer sua influência por toda a Síria até que um patriarca monofisista subiu ao mais alto grau eclesiástico, gerando um desconforto óbvio para a outra parte. Por sete décadas houve uma prática conciliatória, de caráter político, para manter o controle entre os antioquenos e os demais sírios, período no qual os monarcas bizantinos

²²¹ *Thus we shall see that Indian Church had a loose-knit unit until 1653, for the last fifty years of that period under Roman obedience. Then about half of the Christians became Jacobite in allegiance (if not at once in liturgy or theology). The work of English missionaries in the nineteenth century, concurring as it did with personal rivalries and factions among the Indians, led to the secession of the Mar Thoma Church, and the conversion of a few families to the Anglican faith. The continuing body of Jacobites has been torn asunder by disputes arising, not from doctrinal differences, but from the clash of persons and their struggle for power. By 1950 the two factions apparently gave up hope of reconciliation and now exist as separately organized churches, the Jacobite, acknowledging the supremacy of the Jacobite Patriarch, and the Orthodox, under the (Indian) Catholicos of the East.*

fizeram com que o Patriarcado de Antioquia fosse ora ocupado por um calcedoniano, ora por um monofisista, alternadamente.

O imperador bizantino Justino I (450 d.C. - 527 d.C.), todavia, agiu para acabar com os incessantes atritos religiosos inerentes a essa situação e tomou partido contra os monofisistas, tornando a teologia do monofisismo oficialmente proscrita. Seu sucessor, Justiniano I (482 d.C. - 565 d.C.), quase extinguiu o monofisismo: sua esposa, a Imperatriz Teodora, tomou partido dos monofisistas e ajudou Jacob Baradeus (ou Tiago al-Baradai) a se eleger bispo, o qual peregrinou por toda a Síria em anonimato, caracterizado como mendigo para não ser reconhecido, restabelecendo de cidade em cidade a hierarquia "monofisista"²²² (KHATLAB, 1997, p. 159). Dessa forma, Jacob Baradeus foi agregando adeptos que passaram a ser chamados de jacobitas. Sua influência se espalhou para o Oriente, cujo exercício jurisdicional passou a ser exercido por um arcebispo designado como "Mafrian"²²³. Com o advento do Cisma do Oriente em 1054, a partir do qual a Igreja Católica se dividiu entre Católica Romana e (Católica) Ortodoxa, a igreja dos sírios jacobitas passou a se chamar de Igreja Siríaca Ortodoxa.

É relevante ainda observar que a tradição litúrgica da Igreja Síria Ortodoxa de Antioquia remonta aos hinos cantados pelos primeiros judeus-cristãos. Um dos mais antigos "cânticos" seria a glorificação de Maria de Nazaré por sua prima Isabel, a conhecida "Ave Maria", que é exortado liturgicamente em conjunto com a profecia de Zacarias: "Alegra-te muito, ó Filha de Sião". Também segundo essa tradição, os primeiros fiéis do cristianismo cantavam (ou repetiam harmoniosamente) as palavras angelicais "glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade".

Fiéis aos primórdios da fé cristã, os sírios jacobitas não apenas acreditam que o Rito Siríaco é o mais antigo, porque foi estruturado na língua que o Cristo falava, como também veio originalmente das primeiras reuniões em Jerusalém, coordenadas por Tiago. Segundo essa linha de raciocínio, esse seria o rito levado para Antioquia pelo próprio apóstolo Pedro, que teria estado presente nas deliberações de Tiago como líder natural dos cristãos. Enquanto os Bizantinos usam a Liturgia de São João Crisóstomo, por exemplo, os ortodoxos jacobitas valorizam a Liturgia de São Tiago (ou Liturgia de Jerusalém).

²²² Historicamente, seria a restauração do monofisismo, mas com as atenuações já destacadas e passando a se chamar miafisismo. Há uma grande rejeição entre a maioria dos ortodoxos da alcunha de monofisistas, preferindo ser chamados de miafisistas. Para os teólogos mais endurecidos, embora estes sejam uma minoria, os ortodoxos continuam monofisistas.

²²³ "Mafrian, em língua siríaca: frutuoso; uma espécie de Delegado Universal" (KHATLAB, 1997, p. 159).

Um indício a favor da tese de que São Tomé teria levado a primeira liturgia à Índia baseada nos cultos primordiais entre os apóstolos, liderados por São Tiago, está no fato de que a liderança de Tiago é afirmada no texto apócrifo tomesino, logo nas primeiras anotações do *Evangelho de Tomé*:

Os discípulos disseram a Jesus: "Sabemos que nos deixareis. Quem será o nosso líder?" Jesus lhes respondeu: "Não importa aonde chegueis, é para Tiago Justo que deveis ir, por causa de quem o céu e a terra vieram a existir". (*Evangelho Apócrifo de Tomé*, in LAYTON, 2002, p. 452)

Tendo em vista o panorama das origens das liturgias cristãs, é possível ter maior clareza com a relação aos ritos praticados pelos Cristãos de São Tomé. A partir do rito sírio-ocidental (jacobita) surgiu o rito malankar, calcado no miafisismo. Do rito sírio-oriental derivou-se o rito malabar, da qual a Igreja Assíria (ou Nestoriana) do Oriente faz parte (ver Tabela 6).

Especificamente quanto ao rito sírio-oriental malabar, este é praticado tanto pelos "romo-cristãos" indianos da Igreja Católica Siro-Malabar, sob uma forma "latinizada", quanto pela Igreja Assíria do Oriente (Indiana, ou Igreja Siro-Caldaica). É estruturado com as formulações de Adai de Edessa, que teria sido discípulo de São Tomé, e com os acréscimos de Mar Mari, que teria sido discípulo de Adai. É recheado de elementos indianos, e sua liturgia é exercida no idioma malaiala.

Alguns aspectos da Liturgia de Adai e Mari, como é chamada, são bastante interessantes. Ela inclui a leitura de cartas de São Paulo que se segue, geralmente, após a leitura de duas passagens do Velho Testamento e do canto de hinos iniciais. É executada inicialmente por um diácono na abertura dos ofícios memoriais (exceto durante as festas de domingos festivos). Em seguida, o padre pronuncia "Oh meu Deus, Cristo te dê sabedoria por sua santa doutrina, e te faça um espelho puro para aqueles que dá ouvidos a ti"²²⁴ (ADAI, 2002, p. 4). A pessoa que faz a leitura, portanto, é vista como espelho da doutrina de Cristo para aqueles que a absorvem. Eis uma bela característica atribuída ao diácono²²⁵, a de personalizar esse reflexo da essência cristã, e uma grande atribuição de responsabilidade por ser o objeto da reflexão dos ensinamentos cristãos.

²²⁴ *Oh my God, Christ give thee wisdom by His holy doctrine, and make thee a pure mirror to those that hearken to thee.*

²²⁵ O diácono é uma pessoa da comunidade, normalmente do sexo masculino e já com status clerical sem ter sido ordenado, porém candidato ao sacerdócio.

Esse elemento litúrgico em especial, ou seja, o espelho, merece destaque porque trata-se de uma clara simbologia encontrada nos escritos tomesinos, em referência ao "duplo" (ou "gêmeo", em algumas acepções). São Paulo, na Liturgia de Adai e Mari, é chamado de apóstolo, um título que ele mesmo se atribuiu após a visão de Jesus no caminho para Damasco. Admitir Paulo como apóstolo revela que não há uma predileção exclusiva pelo apóstolo Tomé. Essa referência litúrgica a Paulo demonstra que a veneração a Mar Adai, Mar Nestório, Teodoro de Mopsuéstia e Mar Tomé (São Tomé), nos ofícios malabares, não são exclusivistas nem excludentes, isto é, de maneira alguma a tradição tomesina fica restrita a São Tomé e a seus continuadores²²⁶.

Paulo e Tomé, na Liturgia de Adai e Mari, são apresentados como aqueles que viram verdadeiramente o Cristo e se transformaram. Seguindo a tradição tomesina, essa liturgia espelha aquilo que se entende pela mensagem de São Tomé e pelo significado do exemplo de sua vida, compreendido a partir da literatura inspirada por esse apóstolo, um dos doze. Nos procedimentos litúrgicos, inclusive, é mencionado indiretamente um acontecimento marcante descrito em *Atos de Tomé*: um banquete de casamento, com uma menção sutil ao *Hino da Pérola* (cujo enredo é um tesouro a ser buscado) em conexão com a transformação de São Paulo, nos seguintes termos:

Óh vós que foram convidados pelo grande Desígnio para a festa do banquete do casamento vivo do Rei daqueles que estão nos Céus e daqueles na Terra. Observem o fogo do Evangelho e limpem todos os pensamentos mundanos de suas mentes com a divina fornalha. O Senhor abriu o tesouro de benefícios antes daqueles que fizeram pedido a Ele, e tem dito: Vinde, receber a escritura de remissão de seus pecados, oh pecadores. Purifiquem seu coração, e se convertam como crianças e tornem-se herdeiros do reino do alto e membros da habitação. Olhem, o evangelho é pregado a vocês por vozes espirituais e abre para vocês o caminho para terrenas bênçãos. Esse é o encontro que vos transforma das leis das crianças para as leis da verdade, como Paulo, filho dos Hebreus²²⁷. (ADAI, 2002, p. 5)

²²⁶ O tratado de Nestório justificando sua perspectiva cristológica e explicando as contendas que o levaram ao exílio, denominado *Bazar de Hércules de Damasco*, pode ser uma obra cujo arcabouço teria sido, justamente, a visão de São Paulo, pois, em uma tradução livre, o título poderia ser "O Conjunto de Valores do Hércules (ou Herói) de Damasco". Afinal, a noção nestoriana de conjunção se coaduna à ideia de espelho (ou espéculo) de São Paulo, em uma de suas cartas aos coríntios.

²²⁷ *O ye who have been invited by the great Purpose to the living wedding feast of the banquet of the King of those in heaven and those on earth. Behold the fire of gospel, and cleanse away all worldly thoughts from your minds with the Divine furnace. The Lord hath opened the treasure of benefits before those who made request to Him, and hath said: Come, receive the deed of remission of your trespasses, O ye sinners. Purify you heart, and be converted like children and become inheritors of the kingdom on high and members of the household. Lo, the gospel is preached to you by spiritual voices and opens for you the road to earthly blessings. It is meet that ye turn from the laws of children to the laws of truth, like Paul the son of Hebrews.*

Essas palavras ensinam e explicam a união do divino com o terreno, utilizando os exemplos de Tomé e de Paulo como equivalentes. Na vida dos cristãos indianos de tradição tomesina, portanto, ao contrário de reprovarem a experiência paulina por algum tipo de preconceito ou rejeição político-teológica, eles a absorvem e a utilizam didaticamente em suas liturgias. Todos são convidados para o casamento, e essa festa é viva, atuante e atual. O rei que convida chama tanto aqueles que estão no céu quanto aqueles que estão na Terra. É algo simultâneo. A fofalha que prepara o alimento da festa é o Evangelho, que o purifica com seu fogo. O contato de Paulo de Tarso com a luz divina é interpretado como sendo algo alcançável para os Cristãos de São Tomé, assim como a lâmpada é o símbolo tomesino, representando o receptáculo cujo conteúdo é comparável à essência humana que permite a emissão da luz: o crisma.

No contexto da Liturgia de Adai e Mari, o casamento simboliza um convite para habitar e conviver com Cristo. E vozes espirituais se encarregam de abrirem o caminho para uma vida terrena abençoada. Paulo de Tarso, portanto, é um emblema do que acontece quando se encontra Cristo na estrada terrena aberta pelo espírito divino. Quando os portugueses, portanto, chegaram à Índia no final do séc. XV, trazendo consigo a Igreja estruturada com base nos ensinamentos do "Apóstolo dos Gentios", não obstante organizada sob a figura de liderança de São Pedro, eles de forma alguma transmitiram aos cristãos locais mensagens absolutamente alienígenas.

O aspecto que provavelmente mais impressione um católico apostólico romano contemporâneo que venha a travar contato com o rito sírio-malabar na Índia, talvez seja o encontro simultâneo que esse rito promove entre as dimensões pessoal, místico-espiritual, divina e doutrinária. O local desse encontro é o momento real, terreno e presente. Muito além das metáforas, a perspectiva de transformação cristã nesse contexto malabar ocorre através da força da palavra do evangelho aliado à exemplaridade do diácono, evocando a presença mística de Cristo. E esse encontro vai além do momento da liturgia e abarca a vida de um Cristão de São Tomé como um todo, para quem a percepção do exemplo de Tomé é diferenciada em relação à dos cristãos ocidentais.

A ideia que o Ocidente tem de São Tomé, como outrora indicado aqui, é restringida por uma forma de pensamento moldada pela formalidade distanciadora (ou racionalizante), que a torna viciada em fatos objetivos que, por consequência, se tornam tacitamente normativos. Para os indianos, a experiência do toque em Jesus que São Tomé teria vivenciado, segundo o *Evangelho de João*, teve importância não para dissipar suas dúvidas, mas para lhe proporcionar uma transformação pessoal na qual se espelham os tomesinos. Isso

está claro no relato colhido por Andrew Todhunter a partir de um depoimento dado por Columba Stewart, em Kerala:

Na Índia, Tomé é reverenciado como um missionário corajoso. No Ocidente, ele representa o crente que luta com a incerteza. "O retrato clássico de Tomé", Stewart disse, "é o Tomé desconfiado. Isso é um pouco impreciso, porque não é tanto que ele duvidou da ressurreição, mas que ele precisava de um encontro pessoal com Jesus para compreender a verdadeira ressurreição. Então você pode pensar nele como o Tomé pragmático ou o Tomé julgador. O sujeito que é tão experimental que disse, 'Eu preciso colocar o dedo nas feridas, em suas mãos e em seu flanco'. E essa experiência deu-lhe o combustível que precisava para fazer coisas incríveis"²²⁸. (TODHUNTER, 2012, p. 4)

Os adjetivos "missionário" e "corajoso" são pequenos se comparados àqueles que são usados no ofício litúrgico da celebração de São Tomé: o "abençoado" e "afortunado" apóstolo, como é proclamado pelo celebrante antes da exortação pela assembleia, nos seguintes termos: "Senhor, Seu discípulo amado e Pai de nossa Igreja, São Tomé Apóstolo, deu testemunho de suas naturezas humana e divina. Abra nossos olhos interiores para vermos e entendermos a Ti"²²⁹ (SYRO-MALABAR BISHOPS' SYNOD, 2005).

Pelo que é possível depreender das práticas litúrgicas dos malabares, o celebrante não é o intermediário (como o Protestantismo veio incisivamente a criticar no séc. XVI), mas um participante da igreja que busca também se tornar o ser humano transformado, assim como São Tomé e São Paulo. Esse modelo de presença do Cristo se distingue claramente do modelo de mediação do padre, no rito romano, e da autoridade do bispo ocidental. O título de "Mar", dado a eminentes religiosos do Oriente, como bem explicou Thomas Yeates, se aplica mais a um mestre que ensina do que a um preposto ou mediador, seja ele bispo ou santo (como "Mar" em geral é traduzido).

Outros elementos rituais chamam a atenção na Liturgia de Adai e Mari. Após a mencionada etapa litúrgica de exortação à experiência paulina, ainda durante o ofício, é dito

²²⁸ *In India, Thomas is revered as a bold missionary. In the West, he represents the believer who wrestles with uncertainty. "The classic portrayal of Thomas," Stewart said, "is the doubting Thomas. That's a little inaccurate, because it's not so much that he doubted the resurrection but that he needed a personal encounter with Jesus to make the resurrection real. So you might think of him as the pragmatic Thomas or the forensic Thomas. The guy who's so experiential that he said, 'I need to put my finger in the wounds in his hands and in his side.' And this experience gave him the fuel he needed to do amazing things."*

²²⁹ Em uma forma mais completa: C: "You are fortunate, and You will be blessed forever" / A: Lord, Your beloved disciple and the Father of our Church, St. Thomas Apostle, bore witness to Your human and divine natures. Open our inner eyes to see and understand You, who come to us in the form of bread as they are offered daily on our altars. Together with St. Thomas let us also praise Your proclaiming "My Lord and My God".

em conjunto, em voz coletiva,: "Louvado Seja o Senhor de Paulo²³⁰!" (ADAI, 2002, p. 5). Na sequência, o sacerdote desce da plataforma e ora em voz baixa, dirigindo-se (e referindo-se) ao Cristo: "A Ti, Oh Resplendor da Glória do Pai, e Imagem da pessoa Dele que gerou a ti, que foste revelado no corpo da nossa humanidade, e ilumina as trevas da nossa mente²³¹ [...]" (id. *ibid.*).

Na liturgia malabar, o fato de Cristo ser "imagem e semelhança" de Deus não chega a ser uma excentricidade. Tampouco é uma estranheza o fato de Jesus ser reconhecido como existência encarnada entre os homens. O que está patente é que, com o gesto de dialogar com o Jesus presente, o sacerdote enfatiza o fato de que Cristo não é apenas percebido como alguém que habitou junto à humanidade, com caráter humano, mas como alguém que compartilhou dos elementos intrínsecos da condição humana. O véu que cobria sua divindade foi retirado (revelado), ou seja, ele, "imagem de Deus", mostrou-se verdadeiramente em corpo físico.

Dentre esses extratos da Liturgia de Adai e Mari acima destacados, encontram-se, ao mesmo tempo, elementos nestorianos, tomesinos e paulinos. Em relação a Tomé, a luz é referenciada inúmeras vezes na literatura tomesina como aquela que ilumina os homens para o autoconhecimento. Embora tenha sido algo que foi interpretado pelos estudiosos como uma aproximação aos postulados gnósticos, trata-se de uma construção fundamental no pensamento oriental no tocante à interação mestre-discípulo, em especial para os indianos e sua tradição de *gurus*. Se os ensinamentos cristãos, diga-se de passagem, prescindissem de um mestre para iluminar "as trevas de nossa mente", não se sabe se o cristianismo seria bem aceito na Índia e em sua cultura religiosa, na qual a relação direta e íntima com o mestre (*guru*) é imprescindível.

A partir do Concílio Vaticano II, e especialmente nas últimas décadas, a Igreja Católica Apostólica Romana e as Igrejas do Oriente, dentro de um espírito ecumênico, têm envidado esforços para uma aproximação mais efetiva. Nesse sentido, o Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, órgão do Vaticano, publicou em 20 de julho de 2001 o documento "Directrizes para a admissão à Eucaristia entre a Igreja Caldeia [Católica] e a Igreja Assíria do Oriente", atendendo a um pedido para que fiéis da Igreja Caldeana Católica pudessem comungar sob a liturgia de Adai e Mari.

²³⁰ *Glory be to the Lord of Paul.*

²³¹ *Thee, O Brightness of the Father's glory, and Image of the person of Him that begat Thee, Who wast revealed in the body of our humanity, and didst enlighten the darkness of our mind...*

A principal questão para a Igreja católica, no que diz respeito à aceitação deste pedido, estava relacionada ao problema da validade da Eucaristia celebrada com a Anáfora de Addai e Mari, uma das três Anáforas tradicionalmente usadas na Igreja assíria do Oriente. A Anáfora de Addai e Mari é célebre porque, desde tempos imemoráveis, foi sempre usada sem a recitação da chamada Narração da Instituição. Dado que a Igreja católica considera as palavras da Instituição eucarística uma parte constitutiva e, portanto, indispensável da Anáfora, ou Oração Eucarística, empreendeu-se um prolongado e atento estudo da Anáfora de Addai e Mari, a partir dos pontos de vista histórico, litúrgico e teológico, no final do qual a Congregação para a Doutrina da Fé concluiu, a 17 de Janeiro de 2001, que esta Anáfora podia considerar-se válida. E Sua Santidade o Papa João Paulo II aprovou esta decisão. (VATICANO, 2001).

O fruto mais importante dessa "admissão" foi a validação teológica e histórica da Liturgia de Adai e Mari, fato esse que teve reflexos importantes para uma grande parcela do cristianismo indiano que se utiliza do rito sírio-oriental. Além disso, essa mesma validação permitiu que muitos cristãos, exilados devido a conflitos principalmente no Oriente Médio, participassem de celebrações eucarísticas independentemente do formato litúrgico apresentado.

3.2. MATRIZES NÃO-CRISTÃS DOS CRISTÃOS TOMESINOS: O PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO HINDU E O CAMINHO DA DEVOÇÃO (*BHAKTI*)

Para conhecer na totalidade os Cristãos de São Tomé é preciso observá-los além de seu aspecto puramente cristão de origem sírio-judaica. Suas crenças e suas práticas sociais e comunitárias estão repletas de elementos do hinduísmo, e suas perspectivas religiosas tem por subjacentes numerosos componentes filosóficos e cosmológicos de sua cultura ancestral. Essa observação, para ser minimamente efetiva, exige um breve percurso sobre as tradições filosóficas hindus e seus sistemas de pensamento. Com isso, é de se esperar que haja uma melhor clarificação sobre o modo como a tradição devocional indiana se relaciona com a noção de um deus cristão que, na perspectiva dos indianos, pode ser, ao mesmo tempo, imanente e transcendente.

A matriz hindu na qual os Cristãos de São Tomé sempre estiveram inseridos, seja culturalmente ou herdando filigranas hindus dos brâmanes convertidos originalmente, está baseada nos *Vedas*, textos sagrados que tratam da religiosidade em seus aspectos funcionais,

operacionais e teleológicos, envolvendo manuais para realização de ritos, mantras, hinos e caminhos de salvação.

Segundo Dilip Loundo, a tradição védica envolve dois momentos em sequência do processo de realização, conhecidos respectivamente como *dharma* e *mokṣa*.

Os *Upaniṣads* são parte integrante fundamental dos textos sagrados hindus, conhecidos como Vedas. De acordo com a tradição, os Vedas comportam uma divisão dupla em termos de funcionalidade, operacionalidade e teleologia. A primeira seção, onde se incluem as coletâneas dos Brahmanas (manuais) e dos Mantras (hinários), é dedicada à prática do ritual (*yajna*) e de outros deveres correlatos (*dharma*) que objetivam a obtenção de uma condição existencial superior neste ou noutro mundo. É importante lembrar que a tradição hindu, em sintonia com a noção de transmigração da alma, concebe fenomenologicamente a morte como uma transição para uma outra forma de existência (*samsara*). A transição para uma condição de aperfeiçoamento configura, simbolicamente, a obtenção de um paraíso (*svarga*) enquanto que a transição para uma condição de degeneração confira, simbolicamente, a obtenção de um inferno (*patala*). Esta seção dos Vedas dedicada ao ritual e seus deveres correlatos é denominada de *Karma-khanda*, i.e., “a seção relativa à ação”. Em outras palavras, o Karma-khanda é fonte pedagógica de instrução de métodos de ação correta.

A segunda seção compreende fundamentalmente os textos dos *Upaniṣads*. Em estilo dialógico, eles empreendem a reflexão crítica sobre a experiência religiosa de caráter ritual e, por tabela, sobre a totalidade da experiência humana. Ao apontar para o caráter contingente, precário e dependente de toda e qualquer condição existencial de fruição objetificada, independentemente do nível de aperfeiçoamento ou bem-aventurança alcançados - aí se incluindo as experiências dos paraísos divinos -, os *Upaniṣads* propõem uma reflexão radical sobre os fundamentos de toda a ação humana (*karma*) e, mais especificamente, sobre a dualidade que lhe é inerente marcada pela reificação e substancialização do sujeito e do objeto (*visaya-visayi*). (LOUNDO, 2014)

Os Vedas, portanto, compreendendo as duas dimensões acima mencionadas constituem o que se designa como sruti, textos sagrados por excelência e, literalmente, significando aquilo que é “ouvido” (ou ensinado). A tradição textual complementar de comentários e outros derivados possui uma autoridade secundária e se denomina de sruti (aquilo que é lembrado).

A tradição dos Vedas considera a transformação um fator inerente à vida, constante sempre presente na visão indiana. Essa transformação é atribuída ao caráter dialógico que existe no seio da comunidade. As narrativas que são repassadas de geração para geração carregam essa missão de promover o diálogo entre os entes. O texto na cultura hindu,

portanto, é uma tecitura (no real sentido de sua etimologia) cujo traçado precisa ser realizado. Caracteriza-se, pois, como uma instância dinâmica e não como receita de augúrios mágicos. O sentido profundo do texto, ou seja, sua razão de ser, é produzir uma imersão na realidade: o signo, significante ou instrumento "físico" que “transporta” o texto de forma coesa ao significado, é apenas um meio para essa imersão.

Dessa forma, na tradição indiana, o texto guarda uma vinculação íntima com a verdade. Tomados como os textos mais antigos, os *Vedas* são concebidos não como um reflexo ou registro sobre os primeiros tempos, mas como a própria realidade primordial. Ler/praticar os *Vedas* para o hindu é, sem metáforas ou figuras de linguagem, participar da (re)organização real do mundo (HALBFASS, 1991, p. 5). O *śruti* (“texto sagrado”, isto é, os *Vedas*) é algo inerente a um diálogo estruturado em palavras e inseparável da oralidade e da sua origem, enquanto o *smṛti* (texto secundário ou comentarial) nasce da experiência indireta, da memória, e remete à escritura realizada sob alguma autoria. Esse tipo de obra autoral²³² é uma via indireta e necessária, servindo como o encaminhamento para a experiência direta contida na literatura védica. Religiosamente, ao menos, não existe texto sem vida. O saber não existe sem vivência.

A primeira seção (ou primeira "parte") do empreendimento religioso dos *Vedas*, como explicado na citação anterior, refere-se ao conceito de *dharma*, cuja operacionalidade se dá através da realização de sacrifícios e do cumprimento dos deveres étnicos e morais (*karma*). É importante notar que o conceito de *dharma*, cuja raiz em sânscrito remete ao sentido de “sustentação”, possui dois caracteres que se mesclam indissociavelmente e que vão além da percepção ocidental abstrata de “lei da vida”, como geralmente é traduzido. Ele possui uma face “legisladora” que inclui normas, regras, determinações, e nesse sentido está atrelado aos fazeres, às ações e ao cumprimento da "lei" de uma maneira bem mais complexa do que o teor regrado que o Ocidente lhe confere.

A “lei do *dharma*”, enquanto regra a ser seguida, é apenas uma lei, ao passo que o alcance de sua real e completa dimensão envolve um âmbito bem maior. A lei de “não matar”, por exemplo, é tão somente uma lei e poderia estar no contexto do *dharma*, mas a essencialidade de "não matar" exige uma compreensão mais ampla e profunda. É exatamente essa segunda face ao nível da compreensão que se busca pelo *dharma* em seu sentido mais verdadeiro que leva efetivamente o indivíduo a praticá-lo. O *karma*, por outro lado, é a

²³² Considera-se que os *Vedas* não possuem autoria humana.

dimensão do fazer, da ação: se o *dharma* for bem compreendido, inclusive nessa mesma existência, o *karma* será bom.

O ritualismo indiano, assim sendo, não trata de meras gesticulações mágicas ou de uma pronúncia de palavras exotéricas com resultados instantâneos, mas de um conjunto de medidas práticas de construção integrando o indivíduo ao Cosmos. Para o indiano, o objetivo de um ritual é a elaboração de algo melhor, é tornar-se melhor com o mundo e com a vida, e não há razões para suspeitar que a missa ou a qurbana dos Cristãos de São Tomé esteja absolutamente distantes dessa percepção. A palavra, em meio a um rito, tem uma função ativa e atua, fenomenologicamente, criando algo real e conectando o homem a uma dimensão concreta de sua felicidade em construção. O texto, no caso o texto falado, é o que ele representa por si mesmo acrescido de suas implicações, indo muito além das letras que o compõem. As palavras ritualísticas, concretamente, fazem surgir algo superior, e quando aliadas ao esclarecimento acerca do Universo elas formam as duas dimensões constitutivas da existência: uma prática e outra mental. O ritual e sua vinculação orgânica com a problemática do conhecimento é a ferramenta transformadora da realidade. Dessa forma, o *karma* pode ser superado em suas conotações egóicas através do conjunto de orientações normativas que constituem o *dharma*.

Na Índia, em última instância, fazer um ritual é construir parte do paraíso: tanto uma situação melhor no porvir quanto um "paraíso" na condição atual ou "terreal", como os portugueses registraram no Sínodo de Diamper²³³. Os objetivos são mirados, portanto, para esta existência, para que surtam efeitos não só futuros mas ainda no tempo em que se vive. É precisamente para essa dupla dimensão que os *Vedas* se dirigem: tanto uma ritualística normativa que conduz a um paraíso futuro quanto uma práxis que envolve uma superação da ignorância através do conhecimento do real (das coisas tais como elas são), que se traduz numa experiência de paraíso "aqui e agora". Há, em síntese, uma sublimaridade "ortoprática" nos *Vedas* que interliga ritual e conhecimento.

Essa interligação entre a dimensão ritualística e o âmbito do saber coloca em cena a segunda parte (ou dimensão) dos *Vedas*, que refere-se ao conceito de *mokṣa*. O encaminhamento de *mokṣa* se dá através da investigação e da reflexão sobre os textos sagrados os *Upaniṣads*, a parte final e essencialmente soteriológica dos *Vedas*.

Perscrutar as tradições filosófico-religiosas indianas vinculadas aos *Upaniṣads* não é uma tarefa simples. Não há como percorrer qualquer linha histórica bem demarcada no tempo

²³³ A acusação era de que os Cristãos de São Tomé acreditavam "que as almas dos justos estão no paraíso terreal até o dia do juízo", como mencionado em capítulo anterior, nesta Dissertação.

e no espaço. Uma analogia mais próxima sobre como tratar desse tema, sob a ótica dos indianos, seria a de mergulhar em um oceano cósmico do qual emergem algumas verdades imanentes, e sobre o qual são construídas embarcações da verdade derivada dessa imersão (e que tentam atravessá-lo).

Em torno da tradição das *Upaniṣads* e seu horizonte soteriológico desenvolveram-se seis *darśanas* ou escolas de pensamento filosófico-religioso. A palavra *darśana* (da raiz sânscrita *drś*, significando visão, “olhar”) aponta para a pluralidade de perspectivas hermenêuticas sobre os textos sagrados. Os seis sistemas de pensamento nomeados como “ortodoxos” na filosofia hindu apresentam uma coexistência harmoniosa e, portanto, não se apresentam como contraditórios ou opostos entre si como acontece com muitas “escolas” de filosofia ocidentais que foram construídas especificamente para se colocarem umas em oposição às outras.

Essas seis tradições filosófico-religiosas desenvolveram-se em doutrinas bem delineadas, em grande parte devido ao costume milenar de realização de debates em torno de temas passíveis de discussão praticados em comunidades que discorriam sobre questões de religião e filosofia, e cuja forma de ensino e construção do pensamento privilegiava, exatamente, a conversação (ou o diálogo) como caminho para o engrandecimento. Pensar e conversar, nesses contextos, era parte de um mesmo esquema identitário em que os participantes, o encontro com o outro e o conhecimento ali desenvolvido eram um só “mecanismo²³⁴” produtor do saber.

Na ausência de um aprofundamento maior nesse quadro filosófico-religioso, corre-se o risco de interpretações equivocadas, que tenderiam a enxergar, nessa tradição, uma rede de contradições inconciliáveis e conceitos que, lidos isoladamente, aparentariam serem opostos entre si. Sem dúvida, uma redução a uma sistematização única de todas as filosofias religiosas indianas nos moldes ocidentais parece inalcançável, mas isso não significa que os elementos védicos se anulem ou são absolutamente inaplicáveis. Bryan Douglas Sprinks, por exemplo, considera os conceitos hindus incoerentes em suas proposições:

Um problema básico é a complexidade do pensamento hindu, o que torna quase impossível reduzi-lo a um programa sistemático de desenvolvimento, livre de contradições básicas. Entre os escritos sagrados hindus encontramos o politeísmo, o monismo, o panteísmo, o

²³⁴ “Ente” talvez fosse a palavra mais apropriada, porém seria menos compreensível para um leitor ocidental.

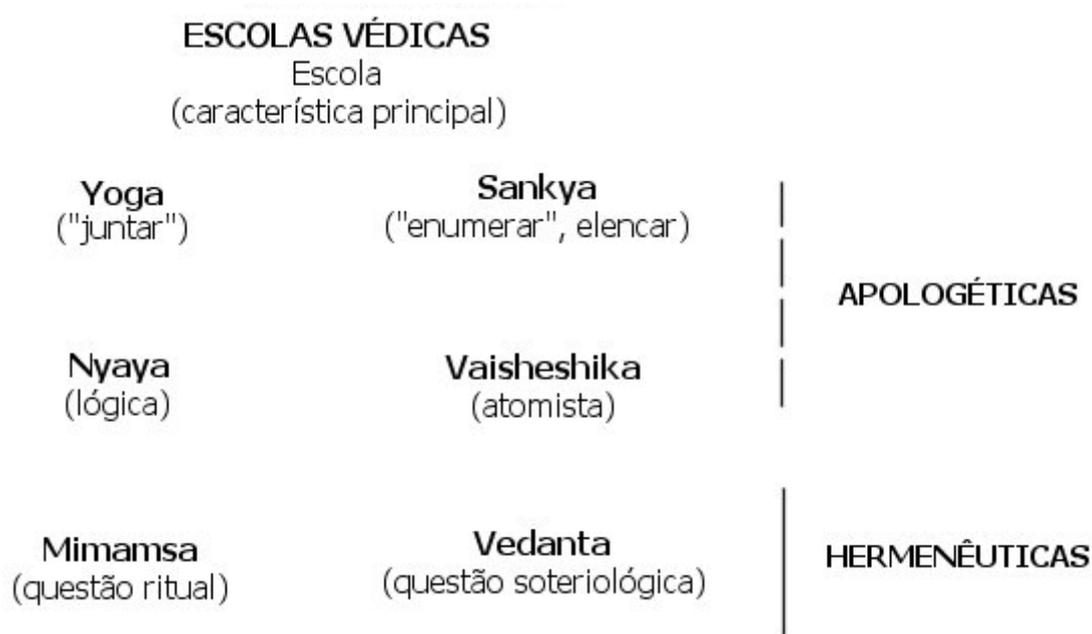
monoteísmo, o ateísmo e o dualismo existindo juntos, mesmo dentro das mesmas coleções de escritos²³⁵. (SPRINKS, 1981, p. 535)

Sprinks aparentemente confunde complexidade com confusão, pois há escolas indianas que seguem um princípio de adequação, onde a pluralidade de perspectivas são adequadas ("direcionadas") a diferentes formas de sofrimento, aparentando uma complexidade prática impadronizável. Logo pode haver coexistências porque as soteriologias se adequam às circunstâncias: não existe apenas um único caminho (*mārga*). Cada escola apresenta um(a) *mārga*. Portanto, quando se fala numa pluralidade de escolas filosóficas indianas e suas vertentes “politeístas”, “monistas” “panteístas”, “monoteístas” “panteístas”, “monoteístas”, “ateístas” ou “dualistas”, não se tem em mente uma oposição entre sistemas, mas tão somente uma diferenciação acerca de suas considerações em termos de adequação à diversidade de situações existenciais. Todas as perspectivas são possíveis e passíveis de argumentação através de interpretações.

As seis tradicionais escolas indianas que carregam o adjetivo de ortodoxas (ou *āstikas*) são as seguintes (ver Figura 7): Sāṃkhya, baseada no dualismo entre o espírito e a matéria, de fundamento ateísta; Yoga, escola que se utiliza da doutrina da Sāṃkhya e que enfatiza as práticas meditativas; Vaiśeṣika, escola baseada no pluralismo atomista, de fundo ateísta; Nyāya, escola que se utiliza da metafísica ou da doutrina da Vaiśeṣika e que desenvolve o estudo da lógica; Mimāṃsā, escola da hermenêutica dos textos sagrados; e finalmente a escola Vedānta, que se conecta de forma mais umbilical com os *Upaniṣads* e que propõe uma metafísica de um princípio único, fonte de toda a realidade (Brahman). Essa relação umbilical, por certo, está expressa na etimologia da escola Vedānta, que quer dizer, literalmente, “a última parte dos Vedas”, isto é, os *Upaniṣads*.

²³⁵ A basic problem is the complexity of Hindu thought, which makes it almost impossible to reduce it to a systematic course of development, free from basic contradictions. Amongst Hindu sacred writings we find polytheism, monism, pantheism, monotheism, atheism and dualism existing together, even within the same collections of writings.

Figura 7: Escolas Védicas



Fonte: elaboração própria

Além dessas seis escolas ortodoxas, existem ainda três sistemas filosófico-religiosos considerados heterodoxos (*nāstikas*): o budismo, o jainismo e o materialismo (ou ceticismo). O divisor de águas entre as escolas ortodoxas e as heterodoxas é a aceitação ou não da autoridade dos *Vedas*, matriz fundamental da tradição hindu. Em acréscimo, essa separação refere-se também ao enquadramento dado pela ortodoxia segundo o qual as escolas filiadas às tradições dos *Vedas* sustentariam um conceito teleológico de algo substancial e permanente, ou *āstika*, enquanto as heterodoxas constituiriam uma negação dessa substancialidade, ou *nāstika*.

Especificamente falando, *āstika* representaria uma atitude positiva no sentido de haver um otimismo em relação ao problema existencial. A raiz “asti”, em sânscrito, significa “existe”, e portanto considera a existência de algo como fundamento de tudo. Em contraposição, *nāstika* representaria a negação, assumindo um sentido niilista e, de certa forma, fatalista: não há saída ou solução, nada existe.

A princípio, cada escola é uma *sādhanā* (“caminho”, em sânscrito), também se aplicando a elas a designação de *darśana*, uma filosofia específica cujos princípios básicos de aplicação existencial se dão na forma de comentários em prosa (*bhāṣya*) e em versos (*kārikā*). Os textos seminais, por sua vez, são compostos em forma de sutras (*sūtras*). Cada sutra, que

pode ser compreendida como uma frase, um aforismo ou uma estrofe versificada, tem a intenção de ser uma fórmula mnemônica para fortalecer o efeito de memorização, obviamente uma propriedade oriunda da transmissão oral. É na oralidade que o sutra é construído, formando uma “tessitura” que constitui precisamente o texto. Em uma tentativa de descrever (ou melhor, ilustrar) o significado de uma sutra, pode-se dizer que linhas de palavras, ao serem lidas, penetram na mente de quem as ouve, mas uma sutra se junta a outras e todas formam o "tecido" que vai cobrir de senso quem as assimila²³⁶.

Um dos princípios fundamentais das escolas ortodoxas acima referidas é que a problemática do nascer e do morrer, que é vinculada à doutrina da transmigração da alma e à conquista de condições de existência superiores, paradisíacas, em uma outra vida, não é considerada a solução do problema existencial. É nesse sentido que é importante entender o significado de *mokṣa*.

O conceito de *mokṣa* pode ser traduzido como "salvação" ou "emancipação". Ele representa a superação definitiva do sofrimento enquanto rompimento do ciclo de nascimentos e renascimentos denominado *saṃsāra*, existente devido a uma condição de apego do homem com relação aos objetos. *Mokṣa*, por conseguinte, é realização ou reconhecimento não especificamente da materialidade, mas da condição inata e sempre presente da realidade última. Para se alcançar a superação da condição de apego, condição essa caracterizada por uma ignorância com relação à verdadeira natureza do real, as diferentes escolas soteriológicas apresentam uma tipologia que pode ser resumida em três caminhos fundamentais (ou *mārgas*) que estão à disposição do neófito: o caminho da devoção (*bhakti mārga*), o caminho da reflexão ou do conhecimento (*jñāna mārga*) e o caminho da ação (*karma mārga*). Eles não se excluem uns aos outros. Escolher o *bhakti mārga* muitas vezes implica também trilhar *jñāna mārga*, pois a experiência de dedicação traz conhecimento (iluminação), e ambos levam a *mokṣa*, a realização final enquanto uma imersão em Deus, uma totalidade que tudo inclui.

Portanto, ao contrário do que sugere o senso comum ocidental, o conceito de *karma*, que fundamenta o percurso pelas diferentes reencarnações, implica em uma densidade maior do que aparenta. A salvação não decorre das transmigrações, mas do aprendizado da renúncia realizado durante as várias vidas. Essa dimensão de renúncia é pré-requisito para o reconhecimento da condição de ignorância e para o conseqüente exercício do processo de

²³⁶ Tão somente a título de informação, sutras são tão importantes para o mundo oriental, inclusive para o Extremo Oriente, que os monges chineses que adotaram a fé dos nestorianos (chamada por eles de "Religião da Luz do Ocidente") produziram um "Sutra Litúrgico" no qual Jesus é exaltado como o Sol e a Lua, possuidor de virtudes que superam aquelas de todos os santos e de todos senhores do *dharma* (PALMER, 2001).

conhecimento (*jñāna*) da realidade tal qual ela é, e não como se imagina que seja. Isso significa que se trata, em última análise, de um processo de renúncia não de coisas ou de objetos mas de conceitos equivocados sobre tudo o que produz apego.

Perante essa conjuntura, o sentido profundo estabelecido nas tradições hindus é o de que a “morte” de um ser apegado não decorre do desfazimento do corpo físico ou da falência dos órgãos pela idade avançada. Essa “morte” ocorre em vida, já que é nela que ocorre a possibilidade de uma transformação: a realização da condição de desapego em face do reconhecimento da ignorância da sua própria natureza e da natureza do mundo.

Outra característica das escolas filosófico-religiosas hindus é a primazia da oralidade. A transmissão oral que por milênios tem sido a forma de perpetuação do conhecimento, anterior e independentemente de qualquer saber ter sido registrado por meio da escrita, está longe de ser considerada uma falha no desenvolvimento filosófico indiano. É na oralidade que se garante a performance e se produz o que as palavras apenas cogitadas não seriam capazes de produzir. A palavra falada tem seu valor primordial em relação ao seu posterior registro escrito. O texto, muito antes de ser colocado no papel, precisa estar encarnado no indivíduo, pois na visão hindu decorar os ensinamentos pedagogicamente melodiosos, em versos concatenados e harmônicos, é a melhor forma de internalizá-los. De forma nenhuma, porém, os textos são preteridos ou desconsiderados.

Um exemplo do eco dessa oralidade na incorporação dos textos sagrados cristãos é apresentada pelos autores abaixo:

A "Palavra de Deus" "ressoa" nas palavras dos autores humanos, como o Segundo Concílio Vaticano da Igreja Católica (1962-65) coloca - um ressoar que lembra a função da *dhvani* [um tipo de poesia indiana]. É por isso que a Bíblia é tão amada por todos os cristãos em toda a Índia, qualquer que seja a comunidade a que pertencem. Embora sua manifestação externa esteja em escrita de uma cultura diferente da nossa, ela ainda fala ao coração humano em todas as situações, porque nela a palavra de Deus ressoa. A Bíblia é a fonte para o *bhakti* e para o conhecimento de todos os cristãos²³⁷. (FERNANDO; GISPERSAUCH, 2004, p. 16)

Para a tradição indiana, o texto filosófico em si, essencial (e não os rabiscos feitos pela tinta) é a verdadeira sequência do saber construído porque inclui as palavras e suas

²³⁷ *The 'Word of God' 'resounds' in the human words of the authors, as the Second Vatican Council of the Catholic Church (1962-65) puts it - a resounding that recalls the function of dhvani. This is why the Bible is so loved by all Christians all over India, whatever community they belong to. Although in its external expression it is written in a different culture from ours, it still speaks to the human heart in all situations, because in it the word of God resounds. The Bible is the source for the bhakti and knowledge of all Christians.*

implicações. O "texto", para o indiano, nunca é o mero conjunto de sílabas gramaticalmente desenhadas, mas o registro do ensinamento advindo do diálogo, da conversação, da transmissão do conhecimento de mestre a discípulo. A propósito, o filósofo grego Platão dizia que o registro escrito seria o fim da sabedoria, ou seja, uma civilização não se faz com conceitos apenas declarados (descritos) e não vivenciados (PINHEIRO, 2008).

É possível estabelecer alguns paralelos entre o modo ocidental de pensar e a maneira indiana de encarar as palavras que traduzem o conhecimento (esclarecimento ou iluminação). Para o Ocidente, é necessária a exegese, a hermenêutica, a interpretação conduzida de uma etapa a outra no processo de compreensão. Na concepção indiana, "o texto é o leitor". Leitor e texto não são meros observadores um do outro. Pronunciar palavras une as mesmas a quem as pronuncia, e seu sentido é a orientação para a salvação da própria existência.

É talvez nesse aspecto que as religiões e as filosofias de origem indiana mais se diferenciam em comparação aos arcaísmos filosóficos ocidentais, que primam pelo raciocínio textual linear e objetivo (por vezes falado) como base para se alcançar a verdade construída a partir de verdades anteriores. Na visão oriental, tanto o homem quanto o sistema de pensamento em uso, quando "argumentam" entre si, modificam-se a si mesmos e podem fazer emergir uma nova verdade, ao invés do procedimento de estabelecer prioritariamente uma formalidade lógica que conduza a um resultado verdadeiro e que venha, a partir daí, a modificar os homens. Há, portanto, uma transformação mútua. A verdade como realização existencial é, na concepção indiana, a fonte última da autoridade. Da verdade brota a compreensão, ao invés da elaboração de fórmulas explicativas para alcançá-la. A verdade está lá, velada, bastando uma aproximação para seu reconhecimento. Nessa acepção, não faz muito sentido para o espírito humano a verdade ser provada objetivamente pois, sem a aproximação do sujeito através da luz do conhecimento, o que é verdadeiro jamais será percebido. Essa é, por sinal, a base da crítica de Platão à escrita e seu "distanciamento", em sua obra *Fedro* (PINHEIRO, 2008).

Torna-se relevante salientar que as formulações doutrinárias ou teóricas não estão abolidas no hinduísmo. Ao contrário, são fundamento para a transformação. O que ocorre é uma espécie de inversão em relação ao Ocidente: para o hinduísmo, as fórmulas devem ser inicialmente aplicadas à prática e adequadas ao patamar do indivíduo, enquanto para a filosofia ocidental (em geral) a prática leva a uma teoria a ser formulada por consequência e que normatizará o conhecimento objetivamente. Em outras palavras, para a tradição filosófico-religiosa dos *Vedas*, o texto não se petrifica na forma de dogmas.

Dentre as escolas filosófico-religiosas ortodoxas anteriormente elencadas, destaca-se a escola Vedānta, cujos textos principais são, além das *Upaniṣads*, o *Brahma Sutra* (ou *Vedānta Sutra*), e o *Bhagavad Gītā*. A presença desta última obra, que constitui uma seção do épico Mahabharata, se deve ao reconhecimento tradicional de que se trata de uma dimensão própria da literatura dos *Upaniṣads*, com a designação específica de *Gītapaniṣads*" (LOUNDO, 2015, p. 76)

Uma das correntes fundamentais da escola Vedānta, pela importância nas relações com o cristianismo tomesino na Índia, é conhecida como Advaita Vedānta (escola da não-dualidade).

A escola Advaita Vedānta desenvolve uma filosofia monista e preconiza que as distinções são ilusórias diante de uma realidade cuja essência é não-dual (*advaita*). Entende que o indivíduo, que a princípio se percebe como ser distinto de outras coisas, em última análise se identifica com o absoluto (Brahman) que permeia a totalidade do Universo. A explicação para a condição da existência é a de uma confusão entre o real e a fantasia, e a analogia típica dessa condição é dada pela percepção de uma cobra enrolada num canto escuro, no lugar onde de fato há uma corda. Quando alguém se aproxima verdadeiramente da corda, que até então era confundida com uma cobra, com o auxílio de uma luz, essa aproximação entre homem e o objeto faz toda a diferença para se entender o que há de verdade. Mesmo que haja uma aproximação, todavia, sem luz (ou conhecimento) a ignorância se mantém.

Em relação aos sentimentos, essa metáfora pan-indiana também se aplica: sofro, tenho um sentimento que me abala, mas quando o compreendo verdadeiramente deixo de sofrer. Conhecer, portanto, faz o homem parar de sofrer. A verdade está ali o tempo todo, apenas carece de ser realizada, tornando real o abstrato (em si mesmo). O término do *saṃsāra*, o ciclo de nascimentos e renascimentos, pode, portanto, ocorrer, aqui e agora, através do conhecimento direto da realidade absoluta. Essa condição de realização em vida se denomina de *jīvanmukti* (GORING, 1992, p. 5), um termo conceitual da escola Advaita Vedānta.

O principal expoente da Advaita Vedānta é o filósofo e *saṃnyāsin* keralita Adi Shankara²³⁸ (788 - 820 d.C.), membro de uma família brâmane nambudiri de Kerala. Foi um grande comentador de vários *Upaniṣads*, do *Bhagavad Gītā* e do *Brahma Sutra* sob a perspectiva da não-dualidade (GORING, 1992, p. 475-476). Simplificadamente, Shankara sustentava que conhecer o "eu" é conhecer o "tudo", uma proposição similar à anotação

²³⁸ Ou Ādi Śaṅkarācārya.

(logia) 67 do *Evangelho de Tomé*, já citada no Capítulo 1 mas reproduzida novamente aqui: "Jesus disse: 'Se alguém vier a ter conhecimento da totalidade e não a alcançar, essa pessoa não a alcança totalmente'" (*Evangelho Segundo Tomé*, in LAYTON, 2002, p. 463)²³⁹.

A disciplina da escola Advaita Vedānta compreende três momentos de instrução reflexiva (*vicāra*) que conduzem a *mokṣa* ou salvação: *Śrāvaṇa*, *Mānana* e *Nididhyāsana*. O primeiro consiste no ato de ouvir contemplativamente os ensinamentos do mestre. O segundo envolve a reflexão dialógica do discípulo com o mestre. O terceiro orienta o discípulo na reflexão que revisita os ensinamentos de forma a assimilá-los profundamente. Simultaneamente ao ato de ouvir, a contemplação sobre o texto exige recuperação de sentido, algo que talvez não seja muito comum no Ocidente.

A tripartição da disciplina de reflexão (*vicāra*) acima mencionada constitui uma hermenêutica entendida enquanto "diálogo de transformação mestre-discípulo", que opera a mediação entre o texto sagrado e a salvação do indivíduo. (A exegese, por outro lado, cujo sentido está mais próximo ao de "descrição daquilo que é apresentado para discussão", se volta para a eliminação de contradições a partir da identificação do cerne da questão.) Entender e reconciliar, contextualizar para adentrar o sentido "último" do texto, que é a transformação individual, portanto, são procedimentos importantes do pensamento indiano que visam conectar o homem à sua realidade final, mais próxima à divindade "aqui e agora". Salvação e investigação não são concebidos como pólos desencontrados do viver. Esse é o sentido maior do caminho do conhecimento.

Um desdobramento importante da tradição do Vedānta é a emergência das vertentes devocionais (*bhakti*) principalmente ligadas à divindade suprema de Vishnu e seus avatares, entendidos como "absoluto" (Brahman) e cujo fundamento textual mais remoto é, justamente, o *Bhagavad Gītā*. Ao tratar da *Hermenêutica Transformativa do Bhagavad Gītā*, Dilip Loundo apresenta o cerne da compreensão da narrativa seminal constitutiva de *bhakti*:

O conceito-chave que articula o discurso de *Bhagavad-gītā* em sua integralidade é a noção de *bhakti* enquanto *sādhana* (*senda*) conducente à realização da unicidade fundamental da existência e à eliminação da ignorância 'positiva' caracterizada pela ausência de discriminação entre a verdadeira natureza do agente e do paciente, do sujeito e do objeto. (LOUNDO, 2015, p. 76)

²³⁹ A anotação 77 ainda diz: "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" (id., p. 465)

O movimento *bhakti* se intensifica na Idade Média, em especial no Sul da Índia, inclusive no estado de Kerala. Tratou-se de um momento de reavivamento do hinduísmo que enfrentava o desafio do budismo e do jainismo. Foi diretamente influenciado pelo *Bhagavad Gītā*, e teria surgido inicialmente na forma de adoração privilegiada a Kṛṣṇa ("Krishna"), avatar de Viṣṇu ("Vishnu"). Alguns autores sugerem interações com o devocionalismo cristão e sufi (do islamismo).

É imprescindível dizer que a palavra *bhakti* significa algo que vai além do sentido mais comumente atribuído a esse termo, qual seja a conotação estanque de devoção. Como afirma Hawley:

A palavra "bhakti" é notoriamente difícil de traduzir. O termo sânscrito *bhakti* é um substantivo que denota ação derivado da raiz verbal *bhaj-*, significando genericamente "para compartilhar, para possuir", e ocupa um campo semântico que engloba as noções de pertencimento, ser leal, constantemente vinculado. Referências a *bhakti* pelo gramático Panini revelam esta gama de significados no século IV a.C., mas sugere que, ainda assim, o uso mais importante da palavra estava no âmbito da religião. Panini fala de "dedicação [*bhakti*] a Vasudeva", isto é, Krishna. Normalmente tal devoção é compartilhada com outros bhaktas (isto é, aqueles tocados pela *bhakti*), na medida em que por vezes se diz que a *bhakti* mais básica de todas é a *bhakti* para com os próprios companheiros bhaktas. Isso reforça o argumento daqueles que poderiam chegar a uma palavra como "participação" em um esforço para transmitir em outro idioma tudo o que *bhakti* abrange²⁴⁰. (HAWLEY, 2015, p. 5)

Os aspectos gerais das religiosidades e filosofias hindus acima abordados constituem o pano de fundo da matriz filosófico-religiosa pré-tomesina das comunidades indianas que, no séc. I, teriam sido convertidas ao cristianismo. Essa mesma matriz teria recebido, absorvido e transformado aqueles cristãos que migraram para Kerala. Esses aspectos incluem a predominância de uma oralidade sempre dialógica entre mestre e discípulo, uma união ontológica entre Deus e os homens, uma imanência do divino e o desenvolvimento mais recente de práticas devocionais teístas fundadas nesses princípios, todos eles harmônicos com a tradição de São Tomé.

²⁴⁰ *The word "bhakti" is notoriously hard to translate. The Sanskrit term bhakti is an action noun derived from the verbal root bhaj-, meaning broadly "to share, to possess," and occupies a semantic field that embraces the notions of belonging, being loyal, even linking. References to bhakti by the grammarian Panini reveal this range of meanings in the fourth century B.C.E., but suggests that even then word's most important usage was in domain of religion. Panini speaks of "bhakti to Vasudeva," that is, Krishna. Typically such devotion is shared with other bhaktas (that is, those touched by bhakti), to the extent that it has sometimes been said that the most basic bhakti of all is bhakti to one's fellow bhaktas. This strengthens the hand of those who would reach for a word like "participation" in an effort to convey in English what bhakti is all about.*

A incorporação de algumas especificidades hindus no cristianismo dos Cristãos de São Tomé foi facilitada por dimensões muito peculiares das cristologias orientais de origem siríaca. Dos encontros entre o hinduísmo e o cristianismo, propiciada pela suposta atuação de São Tomé, resultaram portanto em interpenetrações e influências recíprocas.

O conteúdo nuclear do cristianismo da Síria encaixou-se na Índia, em Kerala, como a chave se encaixa na fechadura, bastando agora um giro funcional que respeite os sistemas de pensamento indiano para, quem sabe, abrir a porta da compreensão da raiz cristã que remonta aos primeiros séculos da cristandade. A mensagem do Cristo ressoou na experiência de vida dos indianos. Os textos siríacos que chegaram aos Cristãos de São Tomé e por eles foram aceitos e absorvidos, inclusive, podem conter em si o segredo do sentido original do "texto" falado pelo Cristo.

Muitos meandros da religiosidade dos Cristãos de São Tomé ainda precisam ser estudados, principalmente a forma como o estrado hinduísta acomodou o corpo do cristianismo que se instalou em Kerala. O monoteísmo judaico-cristão, de orientação cristológica oriental, pode ter sido percebido pelos indianos de uma maneira bastante natural pelo conhecimento prévio dos brâmanes da simbologia da luz e do Sol como deuses "unos", conceitos esses posteriormente associados pelos cristãos de Kerala a Jesus e por extensão a São Tomé, seu "Duplo", representado pela lâmpada indiana.

O Sol, o fogo e luz estão associados ao caráter pessoal da divindade, na cultura hindu. Indiretamente, Jesus atribui a si mesmo, segundo o *Evangelho de Tomé*, o poder do fogo e a proximidade da dimensão divina: "Quem está perto de mim está perto do fogo, e quem está longe de mim está longe do reino" (in LAYTON, 2002, p. 466). Em outro momento, ele diz categoricamente: "Eu é que sou a luz (que preside) a tudo" (id., p. 465). Desta feita, os indianos poderiam muito bem ter feito uma ligação com os *Vedas* a partir do que Garbe comenta:

No Rig Veda todos os fenômenos de luz são frequentemente concebidos como formas do deus do fogo Agni. Em 5.3.1, é até mesmo dito: "Tu és Varuna, Oh Agni, quando estiverdes nascido; tu te tornardes Mitra quando fordes aceso; em ti existem todos os deuses, Oh Sol de poder, tu és Indra aos homens piedosos", e em partes posteriores os mais diferentes deuses são explicitados como sendo apenas nomes para o deus único²⁴¹. (GARBE, 1914, p. 45)

²⁴¹ *In the Rigveda all light phenomena are frequently conceived as forms of the fire god Agni. In 5, 3, 1, it is even said: "Thou art Varuna, O Agni, when thou art born; thou becomest Mitra when thou art kindled; in thee exist all gods, O Sun of power, thou art Indra to pious men," and in later portions the most different gods are explained to be only names for the one god.*

A simbologia unitária do Sol tradu-ze nas filosofia indiana através do conceito de não-dualidade (*advaita*). Alguns teólogos indianos sustentam que "a teologia ocidental foi longe demais em definir com precisão a natureza e as funções das Pessoas da Trindade"²⁴² (GEORGE, 2012, p. 181). Com efeito, a fenomenologia do Cristo apontaria para a unidade (entre o humano e o divino) e a imanência (do divino no humano). Esse sentido de unidade é perfeitamente representado pelo conceito de *advaita* da escola Vedānta.

Advaita significa, literalmente "não dual" ou "destituído de dualidade", e nesse contexto monista sugere o processo inverso da contínua e viciada separação conceitual típica do Ocidente. Em termos mais explícitos: "O perfeito *advaita* é alcançado não pela forma com que ele é explicado, mas através da meditação em Jesus, quando nós, com ele, somos espancados na bigorna do seu sofrimento e morte"²⁴³ (GEORGE, 2012, p. 181). É essa, precisamente, a percepção que Tomé teria tido quando, segundo o *Evangelho de João*, tocou as chagas de Jesus/Cristo dizendo "Meu Senhor e Meu Deus". Tomé teria dito isso pelo sentimento de ter na sua presença uma manifestação da unidade que o vinculava ao divino. O suposto contato de São Tomé com os brâmanes indianos teria provocado nestes últimos o sentimento de que estavam em presença de uma "teologia" que eles certamente conheciam muito bem. A descrição do *Bhagavad Gītā* do convívio entre o príncipe Arjuna e Kṛṣṇa, um nobre do mundo em contato pessoal com um avatar divino, é um modelo indiano do contato unitário entre a personalidade humana de Arjuna e a divindade do Avatar (que é Kṛṣṇa).

O princípio hindu de unicidade, ou *advaita*, implica ainda uma possível aplicação mais ampla no contexto da Trindade: o de envolver a humanidade em sua plenitude. Conforme observa Richard Garbe, o cristianismo indiano realizou uma identificação entre o elemento tipicamente espiritual da trindade e a principal figura feminina cristã (no caso, a mãe de Jesus), cuja função, muito além da maternidade, seria a de prover a energia fundadora de toda a existência (*śakti*): "Dado que o termo semita para espírito (em hebraico, *rû^ach*) é feminino, os cristãos sírios consideraram o Espírito Santo como um ser feminino e identificaram-no diretamente com a Virgem Maria"²⁴⁴ (GARBE, 1914, p. 46).

²⁴² *Western theology has gone too far in defining precisely the nature and the functions of the Persons of the Trinity. / The advaita ideal is realized not in the way it is explicated, but through the meditation of Jesus, when we, with him are beaten on the anvil of his suffering and death.*

²⁴³ *The advaita ideal is realized not in the way it is explicated, but through the meditation of Jesus, when we, with him are beaten on the anvil of his suffering and death.*

²⁴⁴ *Since the semitic word for spirit (Hebrew, *rû^ach*) is feminine the Syrian Christians regarded the Holy Ghost as a feminine being and identified it directly with the Virgin Mary.*

A manifestação devocional do princípio de *advaita* da escola Vedānta fornece ainda, segundo estudiosos do cristianismo na Índia, um modelo da relação íntima que se estabelece entre os crentes e o Cristo na tradição dos Cristãos de São Tomé. Por suposto, para o Cristão de São Tomé, a missa está longe de ser um ritual autossuficiente: trata-se de um encontro em conjunto com Jesus, isto é, um compartilhamento coletivo da divindade no presente e com os presentes, no aspecto mais belo de *bhakti* entre os *bhaktas*. Trata-se muito mais do que uma lembrança dos momentos vividos com e pelo mestre nazareno, e também muito mais do que uma simples devoção: é, acima de tudo, uma “experiência de sua presença [de Cristo] na comunidade” (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 7).

Conhecer Deus é estar com Deus, na perspectiva de cristãos viventes em uma cultura hindu tais como os Cristãos de São Tomé. Uma maneira de externalizar isso é pelo "OM", o som primordial e representação do verbo criador, emitido pelos tomesinos indianos durante as celebrações cristãs até, pelo menos, 1980, quando essa expressão singular de indigenização foi tema de debate em um evento de revisão litúrgica, como afirma Mar Abraham Mattam:

A Congregação para as Igrejas Orientais, em uma instrução para os Bispos da Igreja Siro-Malabar em 12 de agosto de 1980 que diz respeito à reforma da liturgia, apropriadamente diz: "O 'OM', de acordo com o que inúmeras passagens das *Upanishads* continua e repetidamente afirmam, é a síntese de todos os *Vedas* e de todas as 'gnosis' do hinduísmo.²⁴⁵. (MATTAM, 1991, p. 125)

Se nos espaços sagrados e nos momentos solenes os Cristãos de São Tomé utilizam elementos físicos e teológicos hindus, na vida cotidiana não é diferente. Há uma estrada a ser trilhada, uma *mārga*. E para os cristãos tomesinos indianos, a "*Mārga* de Tomé" é a representação ideal do caminho a seguir.

A palavra *mārga* designa, no contexto das filosofias e religiões hindus, um caminho soteriológico de superação do sofrimento. Seu significado profundo é de “caminho” ou “modo de vida”. Percorrer eficientemente uma *mārga* leva à *mokṣa*. Nesse sentido, *mārga* tem um significado especial para os Cristãos de São Tomé. Sem refulgos, os primeiros indianos convertidos ao cristianismo eram, eles mesmos, a manifestação do “caminho” que São Tomé construiu e foi por eles assimilado, não apenas como uma réplica imitativa das ideias e hábitos desse apóstolo mas sendo uma plena vivência dessas práticas incorporadas como “lei

²⁴⁵ *The Congregation for the Oriental Churches, in an instruction to the Bishops of the Syro-Malabar Church on 12th August 1980 Concerning the reform of the liturgy, aptly says: "The "OM", according to what innumerable passages of the Upanishads continually and repeatedly affirm is the synthesis of all the Vedas and of all the "gnosis" of Hinduism..*

de vida". Esse objetivo máximo da tradição hindu, portanto, constitui também a meta fundamental dos Cristãos de São Tomé, que chamam esse estado de liberdade da alma de "vida eterna".

Essa disciplina instaurada na vivência dos Cristãos de São Tomé também é chamada de *thōmāyude niyamam*, que literalmente quer dizer "Prescrição na direção do caminho de Tomé", termo melhor compreendido como "Lei de Tomé", como explica Chenginiyadan:

O termo "Lei de Tomé" é amplamente utilizado entre os cristãos siro-malabares para designar o "modo de vida" cristão (*mārga*) ou "uma disciplina religiosa" (*thōmāyude niyamam*) da comunidade", que inclui adoração, tradição e cultura. A origem do termo remonta ao background cultural do Sul da Índia, onde as tradições religiosas como o budismo e jainismo estavam em uso. Os recebedores no primeiro século da nova fé de São Tomé foram chamados de *tomā mārga*, "o caminho de Tomé". Existia muitas terminologias linguísticas, nomes ou títulos com o prefixo ou afixo *mārga*. O termo foi sistematizado nas mentes das pessoas que viviam naquele tempo e até mesmo depois de muitos séculos. Ela é a soma total de todos os costumes e leis, as quais as primeiras comunidades cristãs indianas seguiam, de acordo com a tradição transferidas a eles pelo Apóstolo Tomé. Alguns dos historiadores consideram a "Lei de Tomé" como a tradição patrística de mesma origem que seus sacramentos e ritos litúrgicos, ou seja, os ritos siro-orientais. Outros estudiosos acreditam que este termo metafórico denota vigentes sistemas culturais cristianizados²⁴⁶. (CHENGINIYADAN, 2007, p. 221)

Diante dessas explanações, é possível perceber que apesar de manifestações externas de caráter politeísta, o sentido profundo das tradições religiosas hindus é eminentemente monista e, no contexto da tradição devocional (*bhakti*), essencialmente monoteísta.

²⁴⁶ *The term 'Law of Thomas' is widely used among the Syro-Malabar Christians to designate the Christian 'way of life' (mārga) or 'a religious discipline' (thōmāyude niyamam) of the community' that includes worship, tradition and culture. The origin of the term goes to the cultural background of South India where the religious traditions like Buddhism and Jainism were in practice. The first century recipients of new faith by St. Thomas were called as tomā mārga, 'the way of Thomas.' There existed many linguistic terminologies, names or titles with the prefix or affix mārga. The term was systematized into the minds of the people living in that time and even after many centuries. It is the some total of all the customs and laws, which the early Indian Christian community followed, according to the tradition handed over to them by the Apostle Thomas. Some of the historians consider the 'Law of Thomas' as the patristic tradition of the same origin with its sacramental and liturgical rites i.e. the East Syrian rites. Other scholars believe that this metaphorical term denotes christianized existing cultural systems.*

3.3. JESUS E A DISCIPLINA RELIGIOSA (*DHARMA*): A VIVÊNCIA DOS CRISTÃOS DE SÃO TOMÉ COMO IDENTIDADE E PRÁTICA DE VIDA

O diálogo que se estabeleceu entre indianos convertidos pela admitida ação missionária de São Tomé, de um lado, e os sírios e caldeus que constituíram a primeira e segunda migrações, de outro, cujo somatório veio formar o que chamamos hoje de Cristãos de São Tomé, teve características não impositivas e resultou no caráter multifacetado da tradição do cristianismo na Índia. Essa pluralidade está manifesta nas liturgias e em outras esferas integrantes de suas vidas.

O fundamento religioso dos cristãos tomesinos keralitas inclui o idioma de Jesus, o siríaco-aramaico, que é falado na liturgia, como elemento de sua identidade. Seu pertencimento social reflete sua origem religiosa na medida em que são chamados de *nasranis* ou de *syrian-christians*. Em comparação com os "cristãos romanos" e seu uso do latim, utilizado obrigatoriamente nas missas católicas ocidentais até a realização do Concílio Vaticano II, os Cristãos de São Tomé professam uma liturgia mais próxima da atmosfera originária da região da Palestina. Para os cristãos europeus, o latim sempre foi uma língua distante do Cristo, enquanto que para os Cristãos de São Tomé, o siríaco tende a transparecer um contato mais íntimo e uma integração maior com o âmbito religioso cristão original.

Muitos elementos hindus se incorporaram na vida dos Cristãos de São Tomé, tais como as orações familiares diárias, as preparações para os dias festivos e o espaço como elemento transformador. Teologicamente falando, percebe-se que o cristianismo mais se enquadrou na Índia do que incorporou conceitos estanques do hinduísmo, ou seja, praticamente nenhum elemento hindu permeia a religiosidade dos Cristãos de São Tomé sem um significado profundo.

O caminho da religião, para o indiano, é um caminho de proximidades. Sem essas proximidades, sem uma religiosidade imanente e simultaneamente transcendente a refletir o divino, não há sentido. Suas raízes e seus frutos são uma mesma realidade. Logo, para os Cristãos de São Tomé, as expressões e os conceitos hindus subjacentes ou pré-cristãos não poderiam ser simplesmente descartados, e foram imprescindíveis na manutenção de sua constituição e na estabilidade de suas comunidades e de suas práticas.

Conforme o *Chambers Dictionary of Beliefs and Religions*, o conceito de *dharma* é anterior aos ensinamentos de Buda, que o explicitou em termos de "girar a roda do *Dharma*", sendo compreendido por alguns budistas como um conjunto de "constituintes fundamentais da existência humana" (GORING, 1992, p. 138). O padre jesuíta Soares-Prabhu, um grande

defensor da Teologia da Libertação aplicada à realidade indiana, entretanto, oferece uma definição mais completa e direcionada ao contexto indiano:

Dharma, como Karma, é uma palavra versátil na maior parte do mundo asiático. No subcontinente indiano ela representa o complexo de relações que uma coisa tem com qualquer outra coisa. O significado básico de Dharma gira em torno de "participação", "conduta", "comportamento" e "sustentação". Esses significados incluem ambas as dimensões cósmicas e transcendentais. Assim, Dharma mantém uma sociedade unida não apenas fisicamente, mas também no nível do "significado", o que torna possível um senso de identidade. Dharma, então, pode ser resumido como o princípio de ser e agir. O primeiro [o dharma como princípio de ser] relaciona-se com cada existência de uma maneira específica, e [dharma] como princípio do agir fundamenta um tipo de comportamento específico em relação a cada existência²⁴⁷. (SOARES-PRABHU, 2003, p. 3)

A grosso modo, embora não seja uma regra geral ou uma afirmação cabal, os conceitos religiosos orientais se voltam mais para a noção de sentido e se orienta mais para uma dimensão intetna, enquanto que o pensamento ocidental prefere a noção de significado que se orienta mais na direção de um objeto externo. Ao assumir aspectos de "lei", que é uma das traduções mais recorrentes, a noção de *dharma* traz à tona uma determinação normativa que o indivíduo deve seguir. Obviamente, a consequência de se seguir o *dharma* é uma ordenação comportamental, que não se trata na Índia de um ordenamento legal. O primordial significado do *dharma* está atrelado à vivência do ser humano. *Dharma*, portanto, é um conceito oriental que remete à conduta de vida considerando suas bases e suas pertenças.

Michael Amaladoss (2009), na introdução de seu livro *Jesus, O Profeta do Oriente: imagem e representação do messias na tradição cristã, hindu e budista*, frisa com propriedade a questão do cristianismo ocidental ser subordinado a uma filosofia e a uma estrutura religiosa com base legislativa, o que ilustra o quão dessemelhante é a visão de Cristo em cada hemisfério: de um lado, há a tendência ocidental para as descrições normativas, o estabelecimento de significados e suas explicações; de outro, há a preferência oriental pela compreensão contextual e pela conjunção de imagens visando uma percepção mais completa de uma grande amplitude de sentidos.

²⁴⁷ *Dharma, like Karma, is a protean word in the geather part of the Asian world. In the Indian subcontinent it stands for the complex of relationships that one thing has with has with every other thing. The basic meaning of Dharma circles around "holding", "hold together", "bearing" and "supporting". These meanings include both cosmic and transcendental dimensions. Thus, Dharma holds a society together not merely physically but also on the level of "meaning", which makes possible a sense of identity. Dharma, then, can be summarized as the principle of being and acting. As the former it is related to every being in a specific manner, and as the latter it enjoins a specific kind of behavior towards every being.*

Jesus nasceu, viveu, pregou e morreu na Ásia. Contudo, é visto com frequência como um ocidental. Por circunstâncias históricas, o cristianismo se difundiu mais para o Ocidente que para o Oriente. Essa área coincidiu com a expansão do Império Romano influenciada pela cultura grega e o sistema legal e político romano. Alguns consideram isso providencial. Mas esse desenvolvimento não pode ser usado para impor a cultura greco-romana como norma para todos os cristãos, não importa o lugar. A história do apóstolo Tomé mostra que alguns apóstolos podem ter se aventurado além das fronteiras do império. [...] Embora a igreja no Império Romano tivesse uma ala ocidental e uma oriental com os centros respectivamente em Roma e Constantinopla, a língua e a cultura gregas eram seu meio de expressão comum.

[...]

Algumas pessoas podem achar que símbolos e imagens [não necessariamente pictográficas²⁴⁸] não são meios adequados de explorar o significado da pessoa e vida de Jesus. Só se satisfazem com fórmulas dogmáticas, mesmo se não chegam realmente a compreendê-las. (AMALADOSS, 2009, p. 11,12)

Amaladoss sintetiza o *dharma* de Jesus como sendo uma combinação entre "pessoa e vida". O indivíduo cristão, em seu *dharma*, não está desatrelado de seu próprio modo individual (e coletivo) de viver. Trata-se de uma relação complexa entre sentido e significado na qual história, experiência abrangente (individual e coletiva) e modo de vida estão interpenetrados.

Se é absolutamente impossível dizer com toda e comprovada certeza que São Tomé foi em pessoa à Índia cristianizar brâmanes, judeus ou quaisquer outros tipos dispostos a adotar a fé cristã, é igualmente impossível dizer que esse apóstolo jamais pôs os pés em terras indianas. Mas essa é uma questão que se prende ao detalhe de uma história descrita (ou supostamente lendária) que fica em segundo plano diante da tradição experiencial e, principalmente, diante da adoção pelos indianos de um cristianismo cujo destaque é o contato "pessoal" (não necessariamente físico) dos seguidores de Cristo com seu Mestre. Essa é uma das singularidades da linha tomesina do cristianismo indiano, resultante da referência de uma relação extremamente proximal entre quem ensina e quem aprende. O *dharma*, em sua aplicação exterior, seria a utilização desses ensinamentos no convívio com as pessoas.

O *dharma*, sendo uma conduta, precisa ser ensinado e aprendido. Nesse ponto em particular, a diferença entre Oriente e Ocidente na maneira de encarar o relacionamento do homem com o mestre pode ser encontrada, na prática, quando se coloca em comparação os

²⁴⁸ Inserção explicativa dada entre colchetes pelo autor desta Dissertação.

cristãos ocidentais com os Cristãos de São Tomé. Essa diferença passa pela relação pessoalidade/impessoalidade.

Em relação a São Pedro, o apóstolo considerado a "pedra angular" do cristianismo romano-ocidental, não se vê de forma marcante fiéis se assumindo como "Cristãos de São Pedro". A relação "pessoal" dos Cristãos de São Tomé com sua referência apostólica começa, assim, pelo seu nome.

A interação entre um cristão católico apostólico romano e seus líderes religiosos é bem mais burocrática do que no caso dos cristãos indianos tomesinos. A razão disso está no enraizamento desses últimos num contexto de origem baseado em comunidades calcadas numa herança apostólica familiar e endogâmica: os religiosos, sejam padres, diáconos, bispos, etc., precisam do aval comunitário para agir. Um religioso que detém o título de "Mar" na tradição siríaca e tomesina é muito mais o líder de uma comunidade do que um chefe eclesiástico, apesar de também exercer essa função.

De qualquer forma, os Cristãos de São Tomé não perderam seu vínculo original, isto é, preservam uma condição de proximidade com relação a São Tomé e seus herdeiros de *dharma*, responsáveis pelo encaminhamento dos "servos de Cristo" na trilha dos ensinamentos cristãos na Índia.

Nesse âmbito, a visão oriental de um sacerdote tomesino ("Mar") acerca do Cristo, tal como é percebida pelos fiéis, é discrepante da visão ocidental de um sacerdote católico romano. Essa discrepância pode ser vista no que tange ao evento da eucaristia quando o sacerdote, qualquer que ele seja, do Oriente ou do Ocidente, se coloca na posição de Jesus e declama as palavras "Este é o meu corpo". No que se refere ao sacerdote romano, é comum interpretá-lo como um mediador que recita o que Jesus disse, enquanto um sacerdote tomesino assume uma representatividade mais profunda, ou seja, além de repetir as palavras ele se coloca como a própria presença de Cristo, de modo muito mais significativo para um Cristão de São Tomé, seja por causa da tradição histórica de integrar os sacerdotes na vida comunitária seja por causa da tradição apostólica embutida na sucessão de clérigos desde que Tomé supostamente ordenou bispos e nomeou diáconos.

É natural para um Cristão de São Tomé entender que ser cristão é "caminhar" como Jesus "caminhou", tendo a inspiração de Tomé e sua compreensão do Cristo presente. Denis Ferrara ilustra essa dimensão da eucaristia que existe entre os clérigos dos Cristãos de São Tomé, e que os cristãos tomesinos em geral devem compartilhar, com as seguintes palavras, em tom de crítica aos sacerdotes que não "transparecem" o Cristo:

Em tal interpretação, o sacerdote não faz o caminho para Cristo; Cristo faz o caminho para o sacerdote²⁴⁹"

[...]

Para resumir: de sua relação com o Pai, Cristo disse a Filipe: "Quem vê a mim, vê o Pai" (João 14:26), anunciando-se assim como o único mediador entre Deus e a raça humana. Mas a relação dos apóstolos para com ele, ele disse: "Quem vos ouve, ouve a mim" (Lc 10:16). Pois o sacerdote não é um mediador entre Cristo e a Igreja, mas o ministro de sua união, que é efetuada pela graça de Cristo. Ele existe, pois, apesar de sua própria fragilidade e fraqueza humanas, para tornar Cristo presente, para deixar Cristo ser em, para, e pela Igreja, para o mundo. Para fazer isso, ele deve ser a transparência do Cristo²⁵⁰. (FERRARA, 2013, p. 140, 143)

O ponto a destacar é que os sacerdotes das igrejas dos Cristãos de São Tomé, muito mais do que cumprir uma função de representação ou de intermediação, constituem a própria presença do Cristo. Se por um lado a função mais importante de um padre católico é o atendimento de sua comunidade, não apenas durante a missa, seja em questões espirituais ou sociais, por outro lado o sacerdote tomesino apresenta o caráter paradigmático de "viver a vida de Jesus", ou seja, seu *dharma*.

Para os "nazarenos" da Índia, a origem e a determinação conceitual das palavras sagradas (tão valorizadas no Ocidente), assim como sua representação "oficial", ficam num plano secundário com relação à problemática central da eficácia religiosa e da eficiência do processo de se vivenciar uma religião, fato esse que se torna ainda mais imperativo quando estão envolvidas as raízes étnicas e apostólicas.

Dentre todos os apóstolos, Tomé foi chamado de "duplo" ou "gêmeo" de Cristo por seu caráter de se constituir num modelo mais transparente do Mestre. Essa interpretação de Tomé como duplo é bem diferente da representação de Pedro e de seu papel como representante de Jesus na Terra: o primeiro é o "implantador" do *dharma* de Jesus entre os brâmanes, e o segundo é o implantador dos alicerces de uma igreja que, com o tempo, assumiu a posição (ou conotação) preponderante de organização institucional formal.

Pode-se argumentar, de outra feita, que foi a comunidade de Pedro, em Roma, que deu origem à Igreja, mas as expressões comunitárias dessa origem raramente são reproduzidas atualmente, em algum aspecto. A constituição comunitária do cristianismo malabar, por outro

²⁴⁹ *In such an interpretation, the priest does not make way for Christ; Christ makes way for the priest.*

²⁵⁰ *To sum up: Of his relation to the Father, Christ said to Philip, "He who sees me, sees the Father" (John 14:26), thereby announcing himself as the one mediator between God and the human race. But of the relation of the apostles to him, he said: "He who hears you, hears me" (Luke 10:16). For the priest is not a mediator between Christ and the Church, but the minister of their union, which is effected by Christ's grace alone. He exists, therefore, despite his own brokenness and human frailty, to make Christ present, to let Christ be in, to, and for the Church and the world. To do this, he must be transparent of Christ.*

lado, permanece até hoje aliada à maneira como a cultura hindu vivencia a religião, fazendo com que Cristo não seja um "deus" distante, mas um exemplo concreto de vida, exemplo tão concreto que São Tomé teria tocado seu corpo.

Eis que uma questão de suma importância surge à essa altura: se tudo o que Jesus ensinou pode ser resumido em uma só palavra, "amor", existe amor distante? O maior sinônimo de amor não é dedicação? Há alguma forma de se dedicar a alguém ou a alguma coisa sem estar presente? Sobre o *dharma* do Reino de Deus, um reino comunitário, universal, um reino de amor, Arokiaswamy assim se posiciona:

Como seguidores de Jesus, somos chamados a construir uma comunidade que incorpora as novas relações do Reino de Deus com base na liberdade, justiça, dignidade de cada pessoa humana, amor e companheirismo. O mandamento do amor assume estas dimensões. Tornou-se o *dharma* do Reino, o *dharma* de Jesus. Somos chamados a nos comprometer com a prática de Jesus²⁵¹. (AROKIASWAMY, 1990, p. 67)

Raimundo Panikkar, um autor profundamente comprometido com o diálogo interreligioso, possui uma visão ampla da tradição tomesina e de suas implicações no que tange à ideia de comunidade. Ao comentar a anotação (*logia*) 22 do *Evangelho de Tomé*, em que se afirma que "Quando de dois fizerdes um, e fizerdes o interior como o exterior" (*Evangelho Segundo Tomé*, in LAYTON, 2002, p. 455), Panikkar aponta para a importância fundamental da relação de harmonia do cristão com os demais integrantes da humanidade em geral, sejam eles cristãos ou não: "Quando eu tiver descoberto o ateu, o hindu e o cristão em mim [...] então nós estaremos mais perto do Reino, nirvana, realização, plenitude, sunyata..."²⁵² (PANIKKAR, 1999, p. xix).

Na postulação acima, Panikkar enfatiza a noção de "vazio da mente", que tem por inspiração o conceito budista de *śūnyatā* e que é requisito necessário para o encontro do "eu" com os outros. Para Panikkar, portanto, a finalidade do *dharma* é o encontro de todas as coisas. Sem uma interação harmônica com os diversos aspectos do pensamento coletivo, o indivíduo não alcança a realidade divina. O objetivo final seria, portanto, estar em consonância com o Universo.

²⁵¹ *As followers of Jesus, we are called to build a community that embodies the new relationships of God's Kingdom based on freedom, justice, dignity of every human person, love and fellowship. The love commandment assumes these dimensions. It be-came the dharma of the Kingdom, the dharma of Jesus. We are called to commit ourselves to Jesus' praxis.*

²⁵² *When I shall have discovered the atheist, the hindu and the christian in me [...] then we shall be closer to the Reign, nirvana, realization, fullness, sunyata,...*

Observando dessa forma, pode parecer que, para os Cristãos de São Tomé, viver plenamente o *dharma* seria uma simples questão de disposição e boa vontade, simultaneamente individual e coletiva, não importando o "tipo", a "classe", a "raça" ou a nacionalidade do indivíduo, e independentemente das características suas, próprias, e da coletividade. A realidade indiana, no entanto, é mais complexa.

As múltiplas comunidades indianas, que no Ocidente recebem o nome de castas, teriam, de acordo com a tradição hindu, sido derivadas de Brahmā, o criador, que constitui uma das três "funcionalidades" divinas. As outras duas formas, *Viṣṇu* e *Śiva*, completam a *trimūrti* indiana (literalmente, em sânscrito, "três formas") e representam as funcionalidades da manutenção e destruição, respectivamente. Segundo a narrativa da criação de Brahmā, como auto sacrifício, da sua cabeça teriam saído as comunidades dos brâmanes (religiosos e intelectuais); de seus braços as comunidades dos xátrias (guerreiros e governantes); de suas pernas as comunidades dos vaixás (comerciantes); de seus pés as comunidades dos sudras (servos e operários). As funções articuladas e supostamente harmoniosas dessas quatro categorias sociorreligiosas constituem o chamado sistema de varnas (ou castas). Por outro lado, essas quatro categorias ideais desdobram-se empiricamente numa pluralidade de variantes marcadas adicionalmente pelo critério de cossanguinidade. Cada uma dessas variantes constitui uma pertença étnico-familiar-comunitária ou *jāti* ("condição de nascença").

Existem centenas de *jātis* na Índia, correspondendo a diversas formas de organização comunitária, sociorreligiosa, tribal, etc. Isso ocorre não apenas entre as comunidades hindus mas também entre as comunidades muçulmanas e cristãs convertidas, como é o caso de vários grupos pertencentes aos Cristãos de São Tomé. Sua tônica mais marcante é a endogamia. Nesse âmbito, o conceito de família é muito mais extenso do que a unidade familiar tipicamente ocidental. Na Índia ela abarca, além de parentes de segundo e terceiro grau, agregados familiares que possuam a mesma linhagem. Todos fazem parte da família e de suas relações intrínsecas de convivência, bastando para isso haver um vínculo parental ligado à *jāti*. Todos esses familiares compartilham habilidades "sagradas-secretas" relacionadas às suas ocupações (FRYKENBERG, 2008, p. 36). Pelo menos até poucas décadas atrás, esses eram, talvez, os fatores de maior força na manutenção dos elos inerentes às relações familiares. Como afirma Frykenberg:

Por outro lado, escapar de uma tal família era impensável. Desde seu nascimento em diante, o indivíduo aprendeu que, a menos que obrigações fossem terrivelmente violadas de uma forma ou de outra, esses vínculos não eram apenas para a vida, mas para a eternidade. [...] Se rebelar contra

a família era se rebelar contra a própria classe - contra o próprio verdadeiro "nascimento". Pior, era se rebelar contra a ordem cósmica (dharma), e contra os deuses. Isso era considerar a si mesmo jogado fora de casa nas trevas exteriores²⁵³. (FRYKENBERG, 2008, p. 37)

A colocação acima deixa claro que, ao abandonar (ou rejeitar) a família, um indiano nascido numa determinada *jāti*, em que pese a flexibilização resultante do processo de globalização ocorrido nas últimas décadas, se vê sem identidade nominal e referencial, simultaneamente. Ele se vê perdido tanto no nível factual quanto no nível simbólico de sua própria existência individual, coletiva e cósmica.

Como ressalta Chaturvedi Badrinath (2000, p. 11), os cristãos sírios de tradição tomesina, cuja origem remonta a comunidades hindus convertidas, mantêm suas relações baseadas no sistema de varnas e sua base religiosa na noção tradicional de *dharma* do hinduísmo. Esse autor ainda elenca boas razões para explicar por que os cristãos tomesinos perpetuam até hoje as mesmas práticas sócio-comunitárias e as mesmas crenças dos primeiros indianos evangelizados. Uma dessas razões elencadas por Badrinath é o fato de que a conversão inicial ocorreu entre membros de altas castas de Kerala. O status social que elas detinham há quase dois mil anos pouco mudou de lá para cá, assim como também não mudaram suas normas internas de organização familiar e suas convicções acerca de seu papel na sociedade, no mundo e no Cosmos. Os knanayas, cristãos-siríacos originários das ações missionárias de Tomé de Cana, por sua vez, conquistaram posição semelhante às castas indianas e praticam igualmente a endogamia, preservando até hodiernamente os mesmos sentidos comunitários de séculos atrás.

De acordo com Badrinath, outra razão para os Cristãos de São Tomé não terem alterado suas maneiras de lidar com as esferas religiosa e mundana é que não houve, como ocorreu no Ocidente, interferências históricas que pudessem agir de maneira a desvirtuar ou, ao menos, influenciar suas convenções e suas doutrinas. Observando o desenvolvimento do cristianismo ocidental, percebe-se deslocamentos, distanciamentos e adaptações. Os primeiríssimos cristãos foram forçados a transferir sua comunidade de Jerusalém para Antioquia. Os cristãos romanos, sob a liderança de São Pedro, foram martirizados e tiveram que enfrentar a clandestinidade. Viver na Europa e nas cidades que eram antes colônias gregas, como Alexandria, fez com que os primeiros seguidores do cristianismo fossem

²⁵³ *On the other hand, escape from such a family was unthinkable. From one's birth onward, the individual learned that, unless bonds were violated in one terrible way or another, such bonds were not just for life, but for eternity. [...] To rebel against the family was to turn against one's own kind - against one's very own 'birth'. Worse, it was to rebel against the cosmic order (dharma), and against the gods. It was to find oneself thrown out of home into outer darkness.*

altamente influenciados pela cultura greco-romana, pela filosofia helênica e pelo sistema administrativo praticado por Roma.

Ainda de acordo com Badrinath, não há motivos para suspeitar do abandono do conceito de *dharma* hindu pelos Cristãos de São Tomé, posto que sua visão de mundo e sua perspectiva religiosa de salvação não se alterou com o passar do tempo. Não houve qualquer transformação cultural significativa que os tenha afetado. Desde sempre eles combinaram a fé cristã à sua condição de hindus culturalmente falando, não obstante a cidadania indiana em épocas mais recentes ter sido acrescida às suas características, sendo que esse acréscimo em nada modificou suas antigas formas de relacionamento social.

Em outras palavras, Badrinath afirma que os Cristãos de São Tomé nunca foram obrigados a abdicar de sua visão hindu-cristã, seja por qual motivo fosse. Ele deixa subentendido que mesmo diante da "latinização" subsequente de seus ritos e da incorporação de elementos protestantes em alguns casos, a vida social dos cristãos de Kerala segue um modelo vindo de tempos muito antigos e que ainda está vigente.

Os cristãos indianos de São Tomé estavam, desde o início, em harmonia com o panorama *Dhármico*, e isso se deu porque eles haviam combinado sua nova fé religiosa com suas antigas tradições sociais. Eles não abandonaram seu contexto cultural; eles mantiveram a instituição do varna-dharma; e não há nenhuma evidência de que as suas percepções de homem e sociedade, na sua forma mais ampla, foram qualquer coisa que não *Dhárnicas*. Ao contrário dos primeiros cristãos na Europa, eles nunca foram perseguidos; pelo contrário, foi-lhes dado um lugar de destaque na sociedade. Eles figuram logo abaixo dos nambudiris, a classe mais superior dos brâmanes, mas acima dos Nairs. Os cristãos de Mar Tomé se tornaram desde o início outra casta, e assim permaneceram até este dia²⁵⁴. (BADRINATH, 2000, p. 11)

A apropriação do cristianismo pelos indianos toma ares fascinantes quando se nota que eles perceberam os ensinamentos cristãos como parte de sua religiosidade essencial. Se houve uma absorção da mensagem de Jesus e de seu sentido de vida, direcionamento vital traduzido por São Tomé, e consagrado na constituição da *tomã mārğa* ("Senda de São Tomé"), também ocorreu uma preservação de sua essência original, exatamente porque o significado da palavra

²⁵⁴ *The Indian Christians of St. Thomas were from the beginning in harmony with the Dharmic scene, and that was because they had combined their new religious faith with their old social traditions. They did not abandon their cultural context; they kept the institution of varna-dharma; and there is no evidence that their perceptions of man and society, in their most general form, were anything but Dharmic. Unlike the early Christians in Europe, they were never persecuted; on the contrary, they were given a high place in society. They ranked just below the Nambudiris, the most superior class of brahmanas, but above the Nairs. The Christians of Mar Thoma had become from the start another caste, and have remained so til this day.*

do Cristo era da mesma natureza religiosa que eles vivenciavam, em termos contextuais. Reafirmando: para os orientais, e principalmente para os indianos, "significado" e "sentido" formam uma conjunção na mesma realidade e na mesma pertença em que vivem.

De certa forma, na tradição hindu pode-se dizer que conhecimento e vivência são duas trilhas para se alcançar o "princípio divino" ou Brahman, e que podem ser percorridas simultaneamente pois não são excludentes: são dois lados de uma mesma moeda. O esclarecimento se funda nos *Vedas* e suas escolas derivadas, enquanto realização do *dharma* ou *Sanātana Dharma* ("Dharma Eterno") exige ação. Os cristãos keralitas, por sua vez, possuem a Bíblia, a noção de presença de Jesus com colorações típicas da Índia e o modelo de *dharma* tomesino.

A expressão mais visível da apropriação da narrativa de Cristo "presente" entre os Cristãos de São Tomé, onde "ser" e "conhecer" se confundem, é a atitude devocional (*bhakti*) entendida enquanto compartilhamento ontológico entre o devoto e a divindade suprema, tal como descrito na seção anterior. Mais especificamente, esse encontro se expressa numa identificação entre a ideia de avatar (de Viçnu ou de qualquer outro princípio supremo) e a personalidade de Cristo. Sendo uma forma de adoração tipicamente indiana, os desenvolvimentos históricos da tradição devocional *bhakti* revelam um espaço de coexistência e diálogo entre uma pluralidade de tradições hindus e uma articulação com elementos de origens cristã e islâmica, esta última em sua vertente sufi. No que tange ao cristianismo, não passou despercebido ao especialista Garbe o fato de que o desenvolvimento da tradição *bhakti* se deu precisamente nos locais de formação das comunidades dos Cristãos de São Tomé. Afirma Garbe: "Certamente não é por acaso que essa ressuscitação da religião *bhakti* ocorreu nas imediações da colônia nestoriana de São Tomé, o alegado monumento do Apóstolo Tomé em Mylapore, não muito longe de Madras²⁵⁵" (GARBE, 1914, p. 51).

Por certo, o caminho de devoção pessoal a um Deus Uno (*bhakti*) na tradição hindu apresenta muitas semelhanças com alguns dos elementos originários do cristianismo. Exemplos disso são a atitude de fé na graça divina e a ideia de uma pertença a uma comunidade ou igreja no seu sentido mais puro. Outra similaridade nessa prática devocional realizada tanto por hindus quanto por cristãos é o modelo de relação entre Jesus e seus discípulos no processo de escolha destes por aquele: o aluno não decide quem será seu professor. Ao comentar o modo como o mestre nazareno convocou seus seguidores, Fernando

²⁵⁵ *It certainly is not an accident that this resuscitation of the bhakti religion took place in the close vicinity of the Nestorian colony of St. Thorne, the alleged monument of the Apostle Thomas at Mylapore not far from Madras.*

e Gispert-Sauch afirmam: “Como na tradição *bhakti* indiana, o *guru* escolheu os discípulos, e não o contrário²⁵⁶” (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 45).

O significado dos parágrafos anteriores é o mesmo que Ferrara apresenta algumas citações acima: o sacerdote não faz o caminho para Cristo, mas é Cristo quem faz o caminho para o sacerdote (FERRARA, 2013, p. 140). Esse caminho direcionado é o *dharma*.

Seria o sentido de união mística com Deus na tradição cristã idêntico ao compartilhamento ontológico tal como sustentado pela tradição hindu *bhakti*? Na opinião do clérigo anglicano Stephen Charles Neill, membro da Church Missionary Society (CMS) e colaborador na criação da Igreja do Sul da Índia, a relação entre "ser" e "substância", entre o homem e a divindade no *bhakti mārga* ("caminho" ou "senda devocional"), não passa de uma aproximação de vontades.

A salvação é alcançada através de *bhakti*, e *bhakti* leva à união com o divino. Mas esta união não deve ser concebida como unidade ontológica, em que toda a distinção entre alma e divindade é aniquilada. O devoto, absorvido no êxtase da união com Aquele a quem ele procurou, está inconsciente de sua existência separada. Porém ainda há uma dualidade real na unidade; a união é de vontade e de afeto, mas não de substância²⁵⁷. (NEILL, 1984, p. 62)

Salta aos olhos que o eminente Stephen Neill, na citação acima, desconsidera não apenas a dimensão coletiva de *bhakti* como também vê a relação ontológica como meramente formal. *Bhakti* está no *dharma*, e o *dharma* é vivido pelos Cristãos de São Tomé dentro de uma totalidade que, talvez, seja similar ao que faziam os primeiros cristãos. A carne e sua substancialidade é o que menos importa, pois Deus se fez carne e, nessa dimensão material, ambos, Cristo e os cristãos, viveram e ainda vivem.

Seria, então, a mensagem de Jesus melhor assimilada no Oriente do que no Ocidente? Um indiano teria melhores condições de entender o cristianismo, em sua plenitude, melhor do que um missionário anglicano escocês atuando na Índia?

A resposta a essas perguntas parece estar no âmbito contextual. Na Índia haveria uma plataforma que proporcionaria o melhor entendimento do nestorianismo e de *bhakti*. Afinal, o nestorianismo pregava que as naturezas humana e divina poderiam se aproximar até a

²⁵⁶ *As in the indian bhakti tradition, the guru called the disciples, not the other way around.*

²⁵⁷ *Salvation is achieved through bhakti, and bhakti leads to union with the divine. But this unity is not to be conceived as ontological unity, in which all distinction between soul and deity is done away. The devotee, absorbed in the ecstasy of union with the One whom he has sought, is unconscious of his separate existence. Yet there is still a real duality in the oneness; the union is of will and of affection, but not of substance.*

indistinção, em uma conjunção, havendo uma “co-substancialidade”, e quando o nestorianismo chegou à Índia a semente do *Bhagavad Gītā* estava plantada há bastante tempo.

Na Índia, o conhecimento e a percepção de uma realidade mais completa (e a conseqüente salvação do sofrimento) podem, sim, vir da proximidade ontológica com o divino na medida em que nada se faz realmente sem substância, ou seja, não é possível agir verdadeiramente apenas sendo um simulacro de decisões: uma ação transformadora da realidade passa pela transformação do “ego”, da eliminação do apego e, por extensão, do distanciamento do humano e da proximidade com o divino, ontologicamente.

Comparativamente falando, as visões ocidental e oriental de qualquer religião em foco já seriam diferentes *a priori*, por diversos motivos. No caso dos cristianismos do Ocidente e do Oriente, existem diferenças essenciais que pesam a favor do prato indiano, como argumenta Fernando e Gispert-Sauch:

Pode-se ousar dizer que ele é melhor conhecido e amado neste país do que na maior parte do mundo ocidental. Ele pode ser ainda melhor compreendido aqui. Pois ele não era um 'oriental', um asiático nascido na Palestina cerca de 4 a.C.? Não foi seu *bhakti* [caminho de devoção] em direção a Deus, a quem ele chamou de Pai, mais próximo dos modelos de *bhakti* indiano do que aqueles das mitologias lúdicas gregas ou da religião romana? Não era seu ensinamento moral mais perto do Gita do que a dos professores da Grécia ou de Roma?²⁵⁸. (FERNANDO; GISPERT-SAUCH, 2004, p. 18)

A citação acima aparentemente responde à pergunta anteriormente feita acerca da mensagem de Cristo ser melhor assimilada no Oriente baseada em argumentos simples: Jesus era asiático, seu contexto era asiático, sua lição de proximidade ao chamar Deus de Pai foi tão ou mais intensa do que a relação homem-avatar no universo indiano e seus ensinamentos morais estavam mais próximos da moral indiana do que da filosofia grega.

Seria interessante, nesse momento, ressaltar o quanto foi importante essa plataforma de diálogo entre cristianismo e hinduísmo, marcada pela tradição *bhakti* e que permeia as diversas comunidades dos Cristãos de São Tomé, no processo subsequente de elaboração sistemática das pontes privilegiadas que potencializaram o diálogo entre essas duas matrizes religiosas. Historicamente, trata-se de um fenômeno ocorrido entre os sécs. XVIII e XX. Com

²⁵⁸ *One might dare say that he is better known and loved in this country than in much of the Western world. He may be even better understood here. For was he not an 'Oriental', an Asian born in Palestine around 4 BCE? Was not this bhakti towards God, whom he called Father, closer to the models of Indian bhakti than those of the playful Greek mythologies or the Roman religion? Was not his moral teaching closer to the Gita than to that of the teachers of Greece or Rome?*

efeito, a partir do final do séc. XVII, com o declínio do Império Mogol, houve um afloramento de pensadores indianos que se dedicaram a teologizar sobre o cristianismo.

O pensador hindu Raja Rammohan Roy (1772-1833 d.C.) é considerado um pioneiro nesse processo de avaliação crítica do cristianismo. Ele considerava Cristo como um preceptor (um mentor, professor ou *guru*), e não igualava Jesus a Deus. Outro pensador, Keshub Chunder Sen (1838-1884 d.C.), desenvolveu a doutrina da "Humanidade Divina" de Jesus, propagando que a igreja do futuro deveria ser universal com variações locais, com harmonia entre religião e revelação, centralizada no Cristo. Seu sucessor na organização Brahma Samaj, Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905 d.C.), abordou o Cristo sob uma ótica oriental, criticando o formalismo ocidental. Bhavani Charan Banerji (1861-1970 d.C.), por sua vez, foi batizado na Igreja Anglicana e logo em seguida tornou-se católico romano, mudando seu nome para Brahmabandhav Upadhyaya e adotando a vida de *sannyāsin* ("renunciante"). Foi amigo de Rabindranath Tagore, e sua filosofia aproximava o cristianismo do Vedānta. De acordo com Upadhyaya, a trindade cristã corresponderia à doutrina de *Satchitānanda*, uma composição de três palavras: *sat*, *cit* e *ānanda*, que se traduz por "existência", "consciência" e "bem-aventurança". Ele distinguia, ainda, *sāmaj dharma* (as obrigações socioreligiosas) de *sādhana dharma* (a religiosidade pessoal) enquanto dois ramos do *dharma* (GEORGE, 2000, p. 124, 127, 131, 135).

No tocante à renovação do hinduísmo na Índia, pensadores estritamente hindus também emitiram suas opiniões sobre o cristianismo. Swami Vivekananda (1863-1902 d.C.), cujo nome de nascença era Narendranath Dutta, interpretou o Cristo na perspectiva do não-dualismo vedantino ou Advaita Vedānta, doutrina que teve Adi Shankara²⁵⁹ (788-820 d.C.) como seu principal expoente. Com essa base religiosa, Vivekananda atribui a Cristo a condição de *jivanmukta* ("liberto enquanto vivo", em sânscrito), e ainda ampliou o conceito de *bhakti mārga* para *bhakti-karma-mārga*. Para outro pensador hindu, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948 d.C.), Deus é a Verdade e o caminho para Ele é a não-violência (*ahimsā*). Mais conhecido como "Mahatma", Gandhi criou a doutrina Satyagraha ("adesão à verdade") sendo ele mesmo um *satyagrahi*. Sua visão era de que Jesus era um "Supremo Satyagrahi", embora rejeitasse a ideia de o cristianismo ser o único caminho de salvação. Sri Aurobindo Ghose (1872-1950 d.C.), outro nacionalista da Índia, escreveu sobre a "divina descendência" claramente se baseando nas epístolas de São Paulo e em sua "transformação" em "apóstolo cristão". O filósofo Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975 d.C.) também participante do

²⁵⁹ Ou apenas *Śaṅkara*.

processo de independência da Índia, sendo vice-presidente e depois presidente do país, acreditava piamente que o hinduísmo influenciou a vida e a obra de Jesus, e que a *Sanātana Dharma* era capaz de inserir as pessoas em uma dimensão universal da fé (GEORGE, 2000, p. 139, 143, 153, 154, 157).

Outros estudiosos construíram suas ideias sobre a doutrina cristã estabelecida em meio ao hinduísmo e se aprofundaram principalmente nas questões referentes ao Não-Dualismo (Advaita Vedānta) e às tradições devocionais (*bhakti*) e sua interrelação com as teologias cristãs, trabalhando o conceito de *dharma* aplicado ao Cristo. Destaca-se, entre esses, o "trio de repensadores" do cristianismo na Índia: Vengal Chakkarai, Pandipeddi Chenchiah e Aiyadurai J. Appasamy (GEORGE, 2000, p. 180).

Para pensadores cristãos indianos, a filosofia hindu foi o mais antigo e o mais sério esforço da mente humana para compreender a natureza da realidade divina. *Bhakti* foi o surgimento das mais profundas aspirações humanas; *dharma* foi um grande conceito de ordem social. Por essa razão, argumentou Chakkarai, não só era uma calúnia dizer que a alma Hindu tinha consolações que escaparam da religião, e da civilização da sociedade hindu, mas, ao contrário, no hinduísmo havia tudo o que poderia levar diretamente à realização em Cristo²⁶⁰. (BADRINATH, 2000, p. 99)

Deixando as opiniões sobre a prevalência do cristianismo sobre o hinduísmo, e vice-versa, à parte, a verdade é que o diálogo interreligioso na Índia é milenar, e no que se refere a essas duas expressões religiosas esse diálogo vem ocorrendo, segundo a tradição, desde o ano 52 d.C., não de forma institucionalizada mas entre pessoas. Segundo Amaladoss "os crentes [hindu-cristãos] não se satisfizeram com uma repetição dos dogmas de Niceia e Calcedônia para compreender e viver o significado de Cristo em suas vidas" (AMALADOSS, 2009, p. 33).

O resultado dessa "mistura" parece ser uma fluidez permeante. Certamente que um cristão qualquer nascido fora de uma comunidade integrante dos Cristãos de São Tomé jamais será um deles, mas os conceitos perpassam densidades que vão além das classificações. Jesus foi enérgico contra a iniquidade, e classificar é tornar algo "inigual" a outro. Raimundo

²⁶⁰ *To Indian Christians thinkers, Hindu philosophy was the earliest and the most earnest endeavour of human mind to grasp the nature of divine reality. Bhakti was the upsurge of the deepest human longings; dharma was a grand concept of social order. Therefore, Chakkarai argued, not only was it a slander to say that Hindu soul had escaped consolations of religion, and Hindu society civilization, but, to the contrary, in Hinduism there was everything that could lead directly to fulfilment in Christ.*

Panikkar, filho de um pai hindu e de uma mãe católica, em seu livro *The Intra-Religious Dialogue*, esclarece algumas possibilidades e dificuldades sobre esse assunto:

Como um cristão (e eu insisto, com letras minúsculas), eu não tenho nenhuma dificuldade em me identificar com o *dharma* Hindu. Colegas de ambos os lados [do hinduísmo e do cristianismo] irão com razão observar que tudo depende do que nós compreendemos por Jesus e *dharma*. Jesus, cuja "pessoa", de acordo com os primeiros concílios cristãos, não é humana mas divina? O Cristo ressuscitado, como São Paulo acredita? Qual Jesus? *Dharma*, como Manu descreve-o? Ou como o *svadharma* do Gîtā? O *sanâtana dharma* do neohinduísmo? Mas aqui começam os problemas e não terminam. O que significa ser um Hindu? Ou um cristão? É uma doutrina, uma interpretação? Uma igreja ou *sampradâya*? Uma tradição histórica? É uma linha partidária? O que faz de alguém um hindu? Ou um cristão? Quem decide? E mesmo se dissermos uma comunidade, qual? E de acordo com quais critérios²⁶¹? (PANIKKAR, 1999, p. 144)

Há liberdade para qualquer pessoa se identificar com qualquer conceito de qualquer religião, e isso deve estar claro. No que se refere à intrarreligiosidade, todos os problemas, pelo que se deduz da colocação de Panikkar, começam quando o indivíduo que se identifica precisa se enquadrar em algum tipo de classificação ou seguir algum tipo de restrição definitiva. Essas dificuldades, todavia, não impedem definitivamente o contato entre pessoas de religiões diferentes.

Um tema que vem ganhando importância para os cristãos católicos romanos, especialmente nos últimos cinquenta anos, é o ecumenismo. Dentre idas e vindas na aproximação com tradições religiosas, principalmente aquelas do Oriente, o papado católico romano ora evolui, ora endurece em suas determinações a respeito da consideração e do envolvimento com outros cristãos não aderentes ao catolicismo. A Bula Papal *Omnium sollicitudinum*, de 1744, por exemplo, proibiu certos métodos de conversão utilizados pelos jesuítas na China e na Índia, muitos deles semelhantes aos que Roberto Di Nobili praticava, episódio que ficou conhecido como "Controvérsia dos Ritos". A realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), por seu turno, originou ao menos dois decretos de caráter ecumênico, mas sua efetivação foi alvo de críticas de muitos teólogos desde então. A

²⁶¹ *As a christian (and I insist on the lower case), I have no difficulty in identifying myself with the hindu dharma. Colleagues from both sides will rightly remark that it all depends on what we understand by Jesus and dharma. Jesus, whose "person," according to the first Christian councils, is not human but divine? The Risen Christ, as St. Paul believes? What Jesus? Dharma, as Manu describes it? Or, as the svadharma of the Gîtâ? The sanâthana sharma of neohinduism? But here the problems begin and do not end. What does it mean to be a hindu? Or a christian? Is it a doctrine, an interpretation? A church or sampradâya? A historical tradition? It is party line? What makes one a hindu? Or a christian? Who decides? And even we say a community, which one? And according to which criteria?*

declaração *Dominus Jesus*, ratificada por João Paulo II e publicada em agosto de 2000, veio acrescentar mais polêmica à essa discussão, afirmando ser a revelação de Jesus definitiva e completa, e que o Salvador era (citando o que foi acordado no Concílio Vaticano II) ao mesmo tempo intermediário e portador da plenitude de Deus revelado, salientando, por isso, que tradições cristãs diferentes do catolicismo romano estariam incompletas.

Independentemente dos altos e baixos do ecumenismo católico, vinte anos depois do término do Concílio Vaticano II o diálogo entre religiões cristãs permaneceu carente de um princípio básico do que seria, por suposto, um conceito de "diálogo interreligioso" consensual ou, pelo menos, definível por si só.

É notável que "Globalização" (ou "Mundialização") tenha começado com a Expansão Matítima e Comercial portuguesa, a mesma que ocasionou o contato entre cristãos indianos e europeus. Atualmente, o que se entende por Globalização é a interação imediata dos povos por meio da informação, e não muito mais do que isso. As fronteiras não foram abertas, mas suas janelas foram descerradas para que qualquer comunidade, de qualquer lugar do planeta, se conheça virtualmente. Esse fenômeno atingiu os Cristãos de São Tomé. Todas as suas igrejas possuem dados, informações e até serviços (matrimoniais, inclusive) disponibilizados através da Internet. Tal "abertura" também tem promovido possibilidades de trocas de experiências teológicas, e, embora os cristãos tomesinos da Índia ainda permaneçam praticamente desconhecidos para a maioria dos cristãos ocidentais, a tendência é que eles sejam cada vez mais conhecidos mundialmente.

Mesmo depois de duas décadas (desde o Vaticano II) e a despeito de muitos pólos de diálogo e de publicações, cristãos, tanto clérigos quanto leigos, ainda não têm nenhuma idéia clara de diálogo em si. [...] No entanto, um despertar teológico é evidente hoje entre a comunidade de cristãos na Índia em geral, e entre os Cristãos de São Tomé em particular²⁶². (AMALADASS, 1989, p. 27)

O momento atual da Igreja Católica é bastante propenso ao diálogo. Isso se deve, em grande parte, à liderança do Papa Francisco e sua disposição para promover uma nova forma de viver a fé cristã, e não somente a fé católica. "Na visão de Francisco, a igreja não pode ficar encerrada em seu mundo, mas deve 'sair de si mesma' e buscar caminhos novos. [...]"

²⁶² *Even after two decades (since Vatican II) and in spite of many dialogue centers and publications, Christians, both clergy and laity, have as yet no clear idea of dialogue itself. [...] Nonetheless, a theological awakening is evident today among the Christians community in India in general and among St. Thomas Christians in particular.*

Sublinha a importância da abertura e da humildade, e também do impulso de proximidade" (TEIXEIRA, 2013, p. 189).

Sobre "proximidade", é oportuno explicar brevemente acerca do que essa palavra significa na vida dos Cristãos de São Tomé em relação ao seu *dharma*: eles praticam uma junção religião-família-comunidade na qual o "próximo" é ao mesmo tempo inerente e inevitável, familiar e igual. No Ocidente, de maneira distinta, vê-se com mais frequência, no cotidiano, a noção de que o próximo é o outro (a não ser que o contexto seja a homilia na Igreja ou a confraternização num Templo protestante).

Há uma grande diferença entre estar próximo e ser vizinho, estar acercado e ser adjacente, estar apegado e ser aproximado, ser contíguo (ou íntimo) e estar por perto. O que diferencia cada palavra desses pares de palavras sinônimas são duas diferentes conotações: de envolvimento (contextual) e de aproximação (linear). Se há uma disposição ao diálogo, portanto de aproximação, é fundamental entender essas duas dimensões quando a relação dialógica pretendida envolva pessoas que possuam conceitos socioreligiosos diferentes.

A prática de envolvimento pessoal e comunitário entre os cristãos tomesinos de Kerala é tão pronunciada que alcança o plano nacional. Isso porque os Cristãos de São Tomé, cuja origem étnica é o povo drávida, vivem uma forma de integração humana que traz a vida eclesial para a comunidade, denominada *Palliyogam* (*palli*, em malaiala, significa "igreja", e *yogam* "assembleia"). Esse tipo de organização composta pelos líderes familiares é uma tradição local pré-cristã, como explica Kalarangatt: "O *Palliyogam* é algo único entre os Cristãos de São Tomé da Índia. Essa congregação parece dever a sua origem às antigas reuniões de vila, *Manram*, que eram comuns entre os dravidianos²⁶³" (KALARANGATT, 2012, p. 146).

Pedir a permissão da assembleia reflete o hábito social dos Cristãos de São Tomé de pedir permissão à igreja antes de qualquer ação social importante. Tal interpretação do *pugdankon* ["mandamento"] é relevante no contexto histórico dos cristãos tomesinos. Os fiéis leigos obtiveram um poder tão grande na Igreja, que se tornou obrigatório obter a permissão da assembleia para as atividades importantes da Igreja. O bispo consagraria uma pessoa só depois de obter o *desakkuri* [a concordância] da *palliyogam*. Assim, possivelmente houve a necessidade de obter a permissão da assembleia para a celebração da Eucaristia. Se há ao menos uma referência indireta a uma tal permissão, associada ao *pugdankon*, isto declara o fato de que a liturgia pertence a todo o povo de Deus. A liturgia não é um assunto privado do sacerdote celebrante. Ele

²⁶³ *The Palliyogam is something unique among the Thomas Christians of India. This assembly seems to owe its origin to the ancient village assembly, Manram, which was common among the Dravidians.*

preside a liturgia em nome do povo de Deus²⁶⁴. (MANIYATTU, 2012, p 50)

Não seria esse o formato que os apóstolos teriam adotado pela primeira vez em Jerusalém? Não teria o chamado "Primeiro Concílio de Jerusalém" deliberado de acordo com os apóstolos e os anciãos, como diz em Atos 15,23-29? Não estariam os Cristãos de São Tomé vivendo uma tradição que, apesar de origens locais, também remontar aos anos iniciais do cristianismo, uma tradição pouco praticada por outros cristãos ao redor do mundo?

O *Palliyogam* talvez seja a forma mais expressiva de vivenciar o *dharma* na coletividade, o sentido mais puro de "igreja". Em todo caso, o caminho para se chegar a Cristo passa pela proximidade. A *bhakti* não se realiza isoladamente, distante de si ou de seus familiares. É o conjunto de "irmãos", portanto, que fornece a sustentação (o *dharma*) para que essa aproximação se realize. E Tomé, o grande apóstolo, não foi considerado, dentre outras hipóteses, "irmão" de Jesus?

Não há, em todo o Novo Testamento, momento de maior proximidade do que aquele em que Jesus falou para a multidão aos pés do monte, e mais diretamente aos seus apóstolos. George M. Soares-Prabhu, em sua obra *The Dharma of Jesus*, elenca três formas de *dharma* apresentados por Jesus no Sermão da Montanha: O *Dharma* da Liberdade, em que Jesus liberta seus discípulos do legalismo judeu e de suas cadeias de normatizações legais; o *Dharma* da Filiação, em que Deus é apresentado como Pai; e o *Dharma* da Preocupação com os irmãos, com o próximo, com a comunidade (SOARES-PRABHU, 2003, p.184).

Realmente, qual o sentido (objetivo) e qual o significado (subjetivo) implica a palavra (genérica e impessoal) do que se entende por "proximidade" (na vida dos cristãos)? Em muitas outras religiosidades essa resposta pode ser encontrada, porém há quase dois milênios essa questão está esclarecida para todos os cristãos, quando Jesus perguntou "Qual foi o próximo?" (Lc 10,36), na Parábola do Bom Samaritano, e a resposta foi: aquele que cuidou do homem ferido, que teve cuidado, que se envolveu. Isso é *dharma*. Não existe próximo, nem *dharma*, nem diálogo sincero, ou ecumenismo, sem envolvimento pleno da condição de

²⁶⁴ *Asking the permission of the assembly reflects the social custom among St. Thomas Christians of asking permission of the assembly before any important social action. Such an interpretation to puqdarkon is relevant in the context of the history of Thomas Christians. The lay faithful enjoyed such a great power in the Church that it was seen obligatory to get their permission for the important activities of the Church. The bishop would ordain a person only after getting the desakkuri of the palliyogam. Thus there might have been the need to get the permission of the assembly for the celebration of the Eucharist. If there is even an indirect reference to such a permission associated with puqdarkon, it declares the fact that the liturgy is of the entire people of God. Liturgy is not the private affair of the celebrating priest. He presides over the liturgy in the name of and on behalf of the people of God.*

existir. Do contrário, qualquer diálogo fará seu papel no sentido de aproximação, mas não atingirá o significado verdadeiro de compreensão do próximo.

O evangelista Mateus, ao encerrar a narração do Sermão da Montanha de Jesus, diz que o Cristo com as palavras "ensinava, como quem tinha autoridade, e não como os seus escribas" (*in: Bíblia Sagrada*, p. 1068), e sintetiza boa parte das discussões traçadas aqui: para seguir o caminho de Cristo é preciso ser e viver, e não apenas representar e reproduzir o que ficou registrado no tempo. Algo próximo ao que fazem os Cristãos de São Tomé.

CONCLUSÃO

Esta Dissertação empreendeu uma jornada que teve como ponto de partida a investigação sobre quem foi São Tomé e o que ele representou para o cristianismo na Índia, começando pelos estudos de seu nome, das realizações atribuídas a Tomé e de suas referências mais importantes.

Os nomes "Judas", "Tomé" (do grego *toma*, "gêmeo") e, surpreendentemente, "Dídimo" ("duplo", em grego) eram muito comuns por volta do primeiro século da Era Cristã, e todos esses três cognomes eram aplicados a São Tomé, embebidos na suspeita desse apóstolo ter sido irmão de Jesus, seja simplesmente irmão ou irmão gêmeo, irmão de profissão, irmão "espiritual" ou "duplo" (por semelhanças de dons espirituais).

Foi necessário conhecer o cristianismo do Oriente e, em especial, a Índia para conhecer melhor São Tomé. No Oriente, Tomé foi chamado de "o maior dos apóstolos"; na Índia, os Cristãos de São Tomé são herdeiros de uma visão crística singular, sendo Tomé o influenciador de um cristianismo indiano que compreendeu sua experiência pessoal de contato íntimo com Deus (comunhão eucarística), após ter tocado as chagas de Cristo, consoante o *Evangelho de João*.

Dentre todas as hipóteses acerca da vida de Tomé, a menos explorada é a de que ele teve uma relação de fraternidade profissional com Jesus, que era filho de um construtor-carpinteiro. Na Antiguidade (assim como na Idade Média) as profissões eram repassadas de pai para filho, e cada meio de trabalho implicava em um ambiente de relações familiares. Tomé era capaz de fazer remos de madeira e de construir templos, conforme o que consta em *Atos de Tomé*, não obstante ter uma proximidade ímpar com Jesus.

No campo da suposição, mergulhar na alma de um "Tomé Construtor" talvez ajude a compreender mais significativamente a experiência desse apóstolo com a perfeita

ressurreição. Se Jesus era um pedreiro-marceneiro, provavelmente carregaria marcas em seu corpo decorrentes de sua profissão: cicatrizes do cinzel em suas mãos, calos em seus dedos, pés rachados pela cal, etc. Passar para a Vida, após a Morte, não seria uma anulação de tudo o que Jesus viveu, e essas marcas seriam a prova de que as dimensões terreal e celestial estavam interligadas. Jesus, ressuscitado, também teria que carregar as marcas da vida em seu corpo, inclusive suas chagas, ou o significado de sua ressurreição não teria sentido.

É preciso lembrar que, segundo um dos evangelistas, Jesus não foi o único a "reaparecer" após a morte, nem o único a ressuscitar por ocasião de sua condenação ao madeiro. Explicando melhor: antes de Jesus reaparecer entre os vivos, outros judeus que estavam "mortos" foram vistos em Jerusalém. No momento em que o Cristo expirou na cruz, de acordo com o evangelho escrito por São Mateus, o chão estremeceu, pedras racharam, "abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram" (Mt 27, 52 *in Bíblia de Jerusalém*, p.1756). E apesar de Lucas (Lc 24,13-40) e Marcos (Mc 16,14) indicarem que a dúvida era de todos os onze discípulos mais próximos, recaiu sobre Tomé a responsabilidade de ser o portador da dúvida sobre o Cristo ressuscitado. Na visão oriental, contudo, não seria falta de fé, mas se ocorrera um engano, se o que foi visto realmente foi a pessoa e o ser de Jesus passado à condição divina ou uma imagem vazia ou efêmera, uma projeção imaginária qualquer. Não era tanto uma questão de duvidar da possibilidade de Jesus ter ressuscitado, e sim uma questão de confirmação de aquele Jesus visto ter sido real e verdadeiramente o Cristo, se a visão que os outros tiveram foi efetivamente de seu Mestre e seu Deus em sua plenitude concreta.

São Tomé inspirou uma importante literatura em torno de si, além de ter influenciado algumas correntes gnósticas. Uma delas foi fundada por Valentino, um cristão de relevo que estudou em Alexandria e ensinou em Roma. Sua doutrina era inspirada nos escritos e nos ensinamentos de São Tomé e no *Evangelho de João*, indicando que os conteúdos joaninos e tomesinos eram percebidos contendo algumas proximidades no contexto gnóstico.

O chamado "cristianismo primitivo" era muito variado, com muitas doutrinas e sub-doutrinas. Uma de suas formas de manifestação e transmissão era através de hinos, um recurso que o próprio *Evangelho de João* teria utilizado. O evangelho, em si, era um instrumento de disseminação da mensagem cristã. Outra forma de transmissão eram os ensinamentos orais. Com efeito, os ensinamentos do Cristo teriam sido propagados pela via discursal e argumentativa, como está refletido no *Evangelho de Tomé*. Canções e simbologias, contudo, são marcas do Oriente. A simbologia do fogo e da luz, exemplarmente, é algo que aparece tanto no *Evangelho de Tomé* quanto no *Evangelho de Filipe*. Esses dois apóstolos,

por sinal, aparecem juntos no *Evangelho de João* sob um manto de criticismo, algo que deveria ser melhor investigado, principalmente porque o texto gnóstico chamado *Pistis Sofia*, cujas cópias manuscritas datam do séc. III, diz que "Jesus encarregou não só Filipe e Mateus, mas também Tomé de escrever todas as suas palavras" (MORALDI, 1999, p. 250).

O embate entre o "Cristo de João" e o "Cristo de Tomé" pode estar subdimensionado nos dias atuais. Certamente que muitas visões consideradas distorcidas foram abandonadas, e muitas perspectivas assumidas como ortodoxas se perpetuaram, mas o estudo acerca da oposição entre "conhecer o Cristo é conhecer a Deus", do ponto de vista joanino, e "conhecer a si mesmo é conhecer o Universo", na proposição atribuída a Tomé, pode revelar, a partir do prisma dos cristãos tomesinos e particularmente dos Cristãos de São Tomé, uma questão mais séria que se reportaria ao fato de Tomé ter sido considerado o "Duplo" de Jesus: conhecer Tomé não seria conhecer o Cristo? Não teria enfatizado João que ver o Cristo era ver o Pai?

De todas as chamadas "heresias cristológicas", a cristologia nestoriana foi a mais importante para o Oriente, incluindo a Índia. Ao contrário das ideias arianas, o nestorianismo manteve-se como um corpo eclesiástico em terras orientais. A principal implicação do pensamento defendido por Nestório, todavia, estava no conceito de proximidade entre o Logos divino e o Homem Jesus, uma relação pouco compreendida até hoje. Uma possibilidade de decifração talvez venha pela ideia de conjunção e de distanciamento/aproximação do pouco conhecimento, como uma criança possui, em vista de, um dia, estar face-à-face com o "caráter" divino. Por essa linguagem nestório-paulina é possível esboçar uma linha para explicar, através de uma linguagem simbólica, o quão perto e ao mesmo tempo quão longe os homens estão de Deus, e a completa conjunção divina do Cristo com o Pai. Na Índia, embora coisas e pessoas sejam demarcadas claramente em seus espaços, e devidamente separadas umas das outras, a proximidade é um conceito de suma importância em qualquer forma de religiosidade, e tocar o sagrado mais importante ainda. Esse aspecto de encontro entre o terreno e o celeste/religioso, portanto, não teria passado em branco quando os indianos travaram contato com os mestres cristãos, principalmente porque, até hoje, algumas das igrejas dos Cristãos de São Tomé são construídas alinhadas com o Sol, para ficarem no trajeto da luz. Simbolicamente, por sinal, luz é sinônimo de conhecimento para os indianos, fundamental para se alcançar o paraíso.

Três momentos marcaram a história dos Cristãos de São Tomé: a suposta chegada de Tomé à Índia, em 52 d.C., a Primeira Migração de judeus-cristãos babilônicos liderada por Tomé de Cana no séc. IV e a Segunda Migração de caldeus-nestorianos que gravitou em torno dos bispos Sapor e Prot, no séc. IX. Nesses três momentos houve encontros entre uma religião

oriental vinda da Palestina com uma cultura oriental indiana, diferentemente do que ocorreu com o cristianismo romano, por exemplo. Os latinos, sejam eles mexicanos, brasileiros, portugueses ou italianos, viveram o encontro de uma religião oriental com uma cultura latina ocidental. Pode-se dizer, por isso, que o ferramental latino, com auxílio de elementos filosóficos gregos, formatou o cristianismo romano sob uma forte tendência de apensamento de referências (inclusive da estrutura administrativa e legal do império romano). O cristianismo indiano, por outro lado, absorveu os ensinamentos cristãos mediante as referências vindas de suas próprias bases religiosas voltadas para a transformação vivencial, as quais caracterizam as tradições religiosas do hinduísmo.

Porventura seja útil uma metáfora para tentar explicar a diferença entre o cristianismo romano e o cristianismo indiano: um foi estruturado como peças de um quebra-cabeças na sociedade europeia e, por extensão, nas Américas; o outro derramou-se como uma tinta fluida no tecido filosófico-religioso hindu e deu tonalidades sociorreligiosas aos indianos cristãos de Kerala. O primeiro foi enquadrado e ao mesmo tempo atuou como um agente enquadrante numa cultura latina que precisava de uma teologia linear sólida, e o segundo foi assimilado culturalmente na Índia e compreendido orientalmente em termos contextuais.

Mais importante do que comparar diferentes modos de pensar e de viver os ensinamentos de Jesus, houve a possibilidade de, a partir do estudo de um "outro cristianismo", ir além de uma simples comparação na medida em que esta Dissertação explorou a oportunidade do encontro "do cristianismo consigo mesmo", em vários sentidos.

Em uma palavra, além do cristianismo de Paulo, que caracteriza o cristianismo dito ocidental, desenvolveu-se no Oriente, particularmente na Índia, um cristianismo igualmente importante, com outras narrativas inclusive apócrifas, tendo em São Tomé uma de suas referências fundamentais.

Quando os portugueses chegaram à Índia, levando consigo o cristianismo latino, em 1499, encararam práticas cristãs muito diferentes, santos e mártires praticamente desconhecidos, livros de temas variados que foram avaliados como espúrios a uma boa fé cristã. Exatamente cem anos mais tarde, em 1599, após contatos, conflitos, entendimentos, desentendimentos, embates e inquisições, o Sínodo de Diamper marcou a atitude do clero português de anexar a igreja de Kerala. A partir de então, marcadamente após o "Juramento à Cruz", de 1653, os Cristãos de São Tomé se ramificaram em diversas denominações religiosas cristãs. Não obstante, uma base de diálogo inter-religioso permaneceu viável nesses últimos quinhentos anos, e um dos maiores exemplos é a prática, que vigora até hoje, de uma liturgia siro-malabar "latinizada" no catolicismo indiano. Nesse caso, mais do que inter-diálogo: inter-

convivência. Falando em termos potenciais, talvez o verdadeiro diálogo apenas ocorra, efetivamente, se houver "co-vivência".

A questão litúrgica é tão importante que dá nome aos Cristãos de São Tomé da Índia: são "cristãos sírios". Mas também podem ser nambudiris, nairs, knanayas, hindus, malabares, dravidianos (ou drávidas, do Sul da Índia), keralitas, "romo-sírios", caldaicos, jacobitas, etc. Nenhuma dessas co-denominações, porém, é apensada ou somada aos seus pertencimentos: são inter-relações étnicas, comunitárias, religiosas, sociais, etc., nenhuma delas completamente independente em termos de pertença, como ser integrante da família "Silva", por exemplo. Em geral, cada família dos cristãos tomesinos da Índia, cada condição de nascimento, possui raízes sociorreligiosas abrangentes. Muitas dessas famílias, inclusive, remontando aos primeiros seguidores de Tomé em Kerala.

Teologicamente falando, a liturgia que mais identifica os Cristãos de São Tomé, a Liturgia de Adai e Mari, não apresenta aspectos exclusivistas como se poderia supor. Não há uma preponderância de São Tomé sobre São Paulo, por exemplo, e as cartas paulinas são usadas nas celebrações com grande importância. As transformações de Tomé e Saulo, por sinal, são vistas como equivalentes e exemplos para entrar em contato com o divino.

Para entender como isso é possível, como a tradição de Paulo pode ser associada à tradição de Tomé, por exemplo, é fundamental compreender as matrizes não-cristãs dos Cristãos de São Tomé, principalmente a escola Vedānta e seus textos essencialmente soteriológicos, como as *Upaniṣads* e, num patamar muito especial, o *Bhagavad Gītā*. No *Gītā*, de fato, há um dos mais belos exemplos da humanidade de ensinamento divino direto ao homem. Essa referência é, na realidade, relacionada à experiência de São Tomé na tradição que relata seu contato, humano, divino e espiritual com Jesus. A sustentação filosófico-religiosa hindu é exemplarmente vista no que os cristãos de Kerala chamam de *Toma Mārga*, ou "Caminho de Tomé", que envolve adoração (*bhakti*), tradição e cultura numa vivência cristã (*dharma* cristão).

Em última instância, o que um Cristão de São Tomé busca é viver o *dharma* de Jesus, replicando sua prática religiosa no mundo não de forma isolada, mas familiar, étnica, comunitária e cósmica, tendo em São Tomé seu maior modelo de conduta. Romper qualquer uma dessas ligações é romper com o *dharma*.

Por fim, espera-se que surja, a partir desta Dissertação, uma atenção especial para a reabilitação da imagem de São Tomé, e que possa haver uma revisão do conceito que se tem sobre esse apóstolo e sobre o cristianismo na Índia. Um cristianismo não apenas de influências recíprocas e trocas com outras formas de pensamento e culturas, mas de encontros

e compartilhamentos de conteúdos substanciais para a existência humana e para a relação do homem com a dimensão real de Deus. Pretendeu-se, portanto, com essa Dissertação, dar a conhecer ou rememorar a dinâmica histórica de uma vertente oriental do cristianismo que se desenvolveu independentemente com relação ao cristianismo romano do Ocidente. Esse cristianismo sobrevivente na Índia, que tem centralidade apostólica não em São Pedro ou em São Paulo, mas na tradição do apóstolo Tomé.

BIBLIOGRAFIA

ABBELOOS, Jean Baptiste (Ed.). *Acta Sancti Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis seculo I apostoli: Syriace sive Aramaice, juxta manuscriptum Alqoschianum adjectis aliorum codicum lectionibus variantibus versione latina et annotationibus illustrata*. Société belge de librairie: Bruxelas, 1885.

ACTA INDICA: The St Thomas In India History Swindle (Articles on the dubious Saint Thomas in India legend by noted historians, researchers, and journalists). Disponível em: <<https://apostlethomasindia.wordpress.com>>. Acesso em: 28 de maio de 2015.

ADAI, Mar; MARI, Mar. *The Liturgy of the Holy Apostles Adai and Mari: Together with 2 Additional Liturgies to be Said on Certain Feasts and Other Days, and the Order of Baptism*. Completo e inteiro; coletado de diversos manuscritos de vários lugares. Nova Jersey: Gorgias Press, 2002.

ALDAZÁBAL, José Páscoa. Dicionário elementar de liturgia. Prior Velho [Portugal]: Paulinas, 2007. Versão digital publicizada pelo Secretariado Nacional de Liturgia da Comissão Episcopal da Liturgia e Espiritualidade de Portugal. Disponível em: <http://www.liturgia.pt/dicionario/dici_ver.php?cod_dici=314>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2016.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. A categoria Luz na Biblioteca Copta de Nag Hammadi. *HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. p. 983-1011 PUC Minas: Belo Horizonte, 2012, v 10, n. 27.

AMALADASS, Anand. Dialogue between Hindus and the St. Thomas Christians. In. COWARD, Harold (Ed.). *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*. Nova Iorque: Orbis Books, 1989. p. 13-27.

AMALADOSS, Michel. *Jesus o Profeta do Oriente: imagem e representa o do messias na tradi o cristã, hindu e budista*. São Paulo: Pensamento, 2009.

ANDERSON, Crista Nalani. *The Origins of Christian Society in Ancient India*. (Orienta o: Fiona Vernal, Ph.D.). Universidade de Connecticut, 2012. Disponível em: <http://digitalcommons.uconn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1283&context=srhonors_these>. Acesso em: 12 de junho de 2015.

ARAÚJO, Daniel Alonso de. Controvérsias sobre a Natureza de Cristo na Antiguidade cristã. Disponível em: <http://falsafa.dominiotemporario.com/doc/site_falsafa_daniel_artigo_de_christi_2.pdf> Acesso em: 13 de outubro de 2014.

AROKIASWAMY, S. Faith that does justice. *Religion and Society*, dezembro de 1990. XXXVII, No. 4, p.67.

AVILA, C. M. C. *The cultural milieu in India and the necessity of inculturation* in church context: essays in honour of Mathias Mundanan CMI, edited by Kanichikattil Francis, Bangalore, Dharmaran Publications, 1996, p. 168.

AYYAR, L. K. Anantakṛṣṇa. *Anthropology of the Syrian Christians*, with illustrations. Ernakulam: Cochin Government Press, 1926.

BADGER, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*, with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, v. I. Londres: Joseph Masters, 1852.

BADRINATH, Chaturvedi. *Finding Jesus in Dharma: Christianity in India*. Delhi: ISPCK, 2000.

BAINES, Jervoise Athelstane. *Census of India, 1891: General Report*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1893.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BARTHOLOMAEO, Paolino da San. *A voyage to the East Indies: Containing an Account of the Manners, Customs, etc of the Natives, with a Geographical Description of the Country - observations made during a residence of thirteen Years, between 1776 and 1789, in districts little frequented by the europeans (com notas e ilustrações de John Reinhold Forster)*. Tradução: William Johnston. J. Davis: Londres, 1800.

BASKIN, Judith R.. *Cochin Jews*. Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture. New York: Cambridge University Press, 2011.

BAUM, Wilhelm; WINKLER, Dietmar W. *The church of the east: A concise history*. Routledge, 2003.

BAUMER, Christoph. *The church of the East*. IB Tauris, 2006.

BÍBLIA, Português. *O Novo Testamento*. Tradução de Haroldo Dutra Dias. 1ª ed., 2 imp. Brasília: FEB, 2013.

BÍBLIA, Português. *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, Português. *Bíblia Sagrada*. Honório Dalbosco (Coord.). Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 39 ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

BOTROS, Ghada. Religious identity as an historical narrative: Coptic Orthodox immigrant churches and the representation of history. *Journal of Historical Sociology*, v.19, n.2, p. 174-201, 2006.

BRAGANÇA, J. O. O Sínodo de Dimper. *Didaskalia - Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, Lisboa, vol. 14, no1-2, pp. 247-476, 1984.

BRAY, Gerald. Eastern Orthodox Theology in Outline. *EVANGEL - The British Evangelical Review*. Ed. 14, v. 1, p. 14-22 Exeter, England: Paternoster Periodicals:1996.

BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; DESREUMAUX, Alain; THEKEPARAMPIL, Jacob. Données nouvelles sur la culture des communautés chrétiennes syriaques du Kérala. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, ed. 140, n. 3, p. 915-934, 1996.

BROCK, S.P. "The "Nestorian" Church: a lamentable misnomer. In: *The Church of the East: Life and Thought*: Bulletin of the John Rylands. COAKLEY J.F.; PARRY, K. (Eds.). University Library of Manchester, 1996.

BROWN, Leslie. *The Indian Christians of St. Thomas*. Cambridge, 1982.

BUDGE, E. A. WALLIS. *The Book of Governors*, the *Historia Monastica* of Thomas, Bishop of Marga, A.D. 840, 2 vols., London, 1893.

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CARSON, Penelope. Christianity, colonialism and hinduism in Kerala: Integration, adaptation or confrontation? In: *Christians and missionaries in India: Cross-cultural communication since 1500*. Robert Eric Frykenberg (Ed.). Londres: Routledge, 2013.

CHAPUT, Pascale. La double identité des chrétiens keralais: confessions et castes chrétiennes au Kerala (Inde du Sud). *Archives de Sciences sociales des Religions*. Paris, v.106, n. 1, p. 5-24, 1999.

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.

CHURCH, F. Forrester; STROUMSA, Gedaliahu G. Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas. *Vigiliae Christianae*, Vol. 34, No. 1 (Mar., 1980), pp. 47-55. BRILL:1980. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1582858>>. Acesso em: 16 de junho de 2015.

CRISTIANI, M. *Breve História das Heresias*. Tradução de José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Editora Flamboyant, 1962.

CURETON, W. *Ancient Syriac Documents - Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries*. Ed.: Williams and Norgate: Londres, 1864.

CYMBALISTA, Renato. Os ossos da terra: Relíquias sagradas e a constituição do território cristão na Idade Moderna. *Anais: Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*, 2012, 9.3. São Paulo, setembro de 2006.

DANIÉLOU, Jean. Christianity as a Jewish Sect. In: *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism and the Historical Background to the Christian Faith*. Nova Iorque: World Pub. Co., 1969.

DATLER, Frederico. *Sinopse dos Quatro Evangelhos*. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

DE ALMEIDA, Débora Vieira; JÚNIOR, Nilo Ribeiro. Ética, alteridade e saúde: o cuidado como compaixão solidária. *Revista Bioethicos*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 337-342. 2010.

DELIÈGE, Robert. Untouchability and Catholicism: The Case of the Paraiyars in South India. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (antes denominada "South Asia Bulletin"), v. 18, n. 1, 1998.

DI SEGNI, Leah; TSAFRIR, Yoram. The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE). *Liber Annuus*, 2012, 62.1: 405-454.

DOWNS, Frederick. *History of Christianity in India, Vol. 5: North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. 1992

DULLES, Very. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUPUIS, Jacques. *Who Do You Say I Am?: Introduction to Christology*. Maryknoll, NY: Orbis, 1994.

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 CESARÉIA. *Historia eclesiástica*. Traduzido por Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

FERNANDO, Leonard; GISPert-SAUCH, George. *Christianity in India: two thousand years of faith*. Penguin Books India: Delhi, 2004.

FERRARA, Dennis. In Persona Christi: Representation of Christ or Servant of Christ's Presence? *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention*, v. 50, 1995, p. 138-145. CTSA - Catholic Theological Society of America: Nova Iorque, 1995.

FLOOD, Gavin D. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

FORTESCUE, Adrian. *The Greek Fathers*. Catholic Truth Society: Londres, 1908.

_____, *The lesser eastern churches*. Londres: Catholic Truth Society, 1913.

FRYKENBERG, Robert Eric. *Christianity in India: From beginnings to the present*. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. The Social Context: Caste and "Color". *Christian History & Biography Magazine*. Chris Armstrong (Ed), v. 87, p. 26-27. Christian History Institute, 2005.

FULLER, C. J. Kerala Christians and the Caste System. *Man*, Londres, v. 11, n. 1, p. 53-70, mar 1976.

_____, C.J. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e identidade judaica. *Interações - Cultura e Comunidade*, v. 3, n. 4 (2008), p. 87-98.

GARBE, Richard. Christian Elements in Later Krishnaism and in Other Hinduistic Sects. *The Monist*, v. 24, n. 1, p. 35-66, 1914.

GEORGE, Jacob. *Trails of St. Thomas: 2000 Years of Christianity in India*. CreateSpace Publishing: Charleston, 2012.

GEORGE, Kondothra M. Ecclesiology in the Orthodox Tradition. In: *The Routledge companion to the Christian church*. MANNION, Gerard; MUDGE, Lewis S. (Ed.). Nova Iorque: Routledge, 2007.

GERO, Stephen. The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems. *Novum Testamentum*, Vol. 13, Fasc. 1 (Jan., 1971), pp. 46-80. BRILL, 1971. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1560167>. Acesso em: 16 de junho de 2015.

GINGRICH, Felix Wilbur; DANKER, Frederick W.; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Léxico do Novo Testamento grego/português*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1984.

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.

GOUVEIA, Antonio de; MALEKANDATHIL, Pius. (2003) *Jornada of Dom Alexis De Menezes: a Portuguese account of sixteenth century Malabar*. Kochi: LRC Publications.

GRAFE, Hugald. *History of Christianity in India, Volume IV, Part 2: Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centunes*. 1990

GREEN, Ben. Nestorius and Cyril: 5th Century Christological Division and Recent Progress in Reconciliation. *CONCEPT*, an interdisciplinary journal of graduate studies, v. 28, nov. 2004. Disponível em: <http://concept.journals.villanova.edu/article/view/259/223>. Acesso em: 02 nov. 2015.

GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian Tradition: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, v.1, 2nd revised edition. Trad.: John Bowden. John Knox Press: Atlanta, 1975. 476 p.

GUHA, Ramachandra. *India after Gandhi: The history of the world's largest democracy*. Pan Books, 2007.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: Explorations in Indian thought*. State University of New York Press: Albany, 1991.

HAWLEY, John Stratton. *A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HAYGOOD, Lisa. The Battle To Authenticate 'The Gospel of Thomas'. *LUX (A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University)*, 2013, 3.1: 6. Claremont: 2013.

HEDLUND, Roger E. (ed.). *Quest for Identity: India's Churches of Indigenous Origin: the "Little Tradition" in Indian Christianity*. ISPCK, 2000.

HEREDIA, Rudolf. *Changing Gods: Rethinking Conversions on India*. New Delhi: Penguin Books, 2007

HOUAISS, A. *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 17 de dezembro de 2015.

ICON GROUP INTERNATIONAL. *Kerala: Webster's Timeline History, 52-2007*. San Diego: Icon Group International, 2009.

JENKS, Gregory C. *Who needs Jesus today?* Paper. St Francis Theological College: Brisbane, 2009. Disponível em: <<http://sof.org.nz/2009jenkskeynote.pdf>>. Acesso em: 13 de julho de 2015.

KALARANGATT, Mar Joseph. Ecclesiological Perspectives of St Thomas Christians. In: MEKKATTUKUNNEL, Andrews George (Ed.). *Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*. Vadavathoor: Oriental Institute of Religious Studies India Publications (OIRSI), 2012. p. 139-154.

KALLARRARI, Celso. *A natureza divino-humana de Cristo na Igreja Sirian Ortodoxa: controvérsias e convergências*. Anais. VI Congresso Internacional em Ciências da Religião, PUC-Goiás, 2012.

KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais Católicas e Ortodoxas - Tradições Vivas*. São Paulo: AM Edições, 1997.

KOESTER, Helmut. ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ.: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. *Harvard Theological Review*, 1965, 58.03: 279-318.

KOLLAPARAMBIL, Jacob. *The Babylonian Origin of the Southists Among the St Thomas Christians*. *Orientalia Christiana Analecta*, n. 241, 1992.

KRAUS, Thomas J.; NICKLAS, Tobias (Ed.). *Early Christian manuscripts: examples of applied method and approach*. Londres: Brill, 2010.

KURUVILLA, Bill. *St. Thomas, the divine light of the east*. CreateSpace Independent Publishing Platform: Amazon Books, 2012.

LATOURETTE, Kenneth Scott. *A History of the expansion of Christianity: the first five centuries*. Vol. I. New York: Harper & Brothers Publishers, 1937.

_____. *Christianity through the Ages*. New York: Harper & Row, 1965.

LAYTON, Bentley. *As Escrituras Gnósticas*. Trad.: Margarida Oliva. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

LINCOLN, Bruce. Thomas-Gospel and Thomas-Community: A New Approach to a Familiar Text. *Novum Testamentum*, 1977, 65-76.

LITTLE, Paul. *Know What You Believe*. Scripture Press Publications: Wheaton, Illinois, USA, 1970.

LOPES, Rui Oliveira. *Arte e alteridade: confluências da arte cristã na Índia, na China e no Japão, séc. XVI a XVIII*. Tese: Doutorado em Belas Artes. Universidade de Lisboa, 2011.

LOUNDO, Dilip. A hermenêutica transformativa da Bhagavad-gītā. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa; THEODOR, Ithamar. (Orgs.) *Filosofia e Teologia da Bhagavad-Gita: Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya - Homenagem a Howard J. Resnick*. Curitiba: Juruá Editora, 2015. p. 65-82.

_____. *Os Upanisads: textos e doutrinas*. Manuscrito inédito. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

MADER, Gottfried. The library at Alexandria. *Akroterion*, v. 21, p. 2-13, 1976.

MALEKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians in India. In: *Indian Christianity*. AFONSO A.V. (org), v. VII, p. 6. Centre for Studies in Civilizations: New Delhi, 2009.

MANIYATTU, Pauly. Theology of Syro-Malabar Qurbana. In: MEKKATTUKUNNEL, Andrews George (Ed.). *Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*. Vadavathoor: Oriental Institute of Religious Studies India Publications (OIRSI), 2012. p. 35-56.

MCCULLOUGH, William Stewart. *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*. Chicago: Scholars Press, 1982. 303 páginas.

MEDLYCOTT, Adolphus E. *India and the Apostle Thomas: an inquiry, with a critical analysis of the Acta Thomae*. Londres: David Nutt, 1905.

MENACHERY, George. The Cultural Heritage of the Thomas Christians and Our Efforts to Preserve It. In: MEKKATTUKUNNEL, Andrews George (Ed.). *Mar Thoma Margam: The Ecclesial Heritage of the St Thomas Christians*. Vadavathoor: Oriental Institute of Religious Studies India Publications (OIRSI), 2012. p. 587-586.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

PATTERSON, S. J.; MEYER, M. W. Gospel of Thomas. In: MILLER, Robert Joseph (Ed.). *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*. Polebridge Press Book: Santa Rosa (CA), 1994. p. 301-322

MASSI, Giuliano M. A Pedra de Kfar Shura e os indícios de sua relação com a Estrela de Belém no Cristianismo Primitivo. In: GUIMARÃES, F. O. (Org.). *Arqueologia da Religião: sobre a arte mural nas catacumbas cristãs e a Pedra de Kfar Shura*. 1ªed. São Paulo: Digital Publish & Print, 2014. p. 49-79.

MINGANA, A. The early spread of Christianity in India. *The Bulletin of the John Rylands Library*, v. 10 (1926), p. 443-47. Manchester, 1926.

MITTAL, Sushil. *The Hindu World*. Oxfordshire: Routledge, 2004

MORAES, George Mark. *History of Christianity in India: from early times to St. Francis Xavier: A.D. 521542*. Bombay: Manaktalas, 1964

MUKALEL, Abraham. The existence of the knanaya community and the knanaya catholic community. Thesis. Department of Philosophy, Pontifical Institute of Theology and Philosophy Alwaye. Aluva: India, 2000.

MUNDADAN, Mathias. *History of Christianity in India, Volume I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*. 1982

_____. *Sixteenth century traditions of St. Thomas Christians*. 1970

NEILL, Stephen. *History of Christianity in India: the beginnings to AD 1707*. Cambridge, 1984.

NEUSNER, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia, Part V: Later Sasanian Times*. Wipf and Stock Publishers, 2008.

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.

NIRAPPEL, Antony. The Kerala Church. Disponível em: <<http://www.ewtn.com>>. Acesso em: 22 de dezembro de 2015.

NSC NETWORK. *Kerala Syrian Christian, Apostle in India, The tomb of the Apostle, Persian Church, Syond of Diamper – Coonan Cross Oath, Subsequent divisions and the Nasrani People*. Disponível em: <<http://www.nasrani.net/2007/02/13/kerala-syrian-christian-the-tomb-of-the-apostle-persian-church-syond-of-diamper-coonan-cross-oath-divisions/>>. Acesso em: 12 de agosto de 2015. Internet: 2015.

PAGELS, Elaine. *Além de toda crença: o evangelho desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

PALMER, Martin. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. New York: Ballantine, 2001.

PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

PANIKKAR, Raimundo. *The intrareligious dialogue: edição revisada*. Nova Iorque: Paulist Press, 1999.

PERCZEL, István et al. *The nomocanon of Metropolitan Abdisho of Nisibis: a facsimile edition of MS 64 from the collection of the Church of the East in Thrissur*. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2005.

PHILIP, T. V. *East of the Euphrates: Early Christianity in Asia*. Delhi: Ed. CSS & ISPCK. India: 1998. 192 pages. Publisher: Jointly Published by Indian Society for Promoting Christian Knowledge and Christian Sahitya Samithy, Tiruvalla; 1 edition (May 1, 1998)

PHILIPS, Amali. Gendering Colour: Identity, Femininity and Marriage in Kerala. In *Antropologica 2004*, v. 46, n. 2. Canadian Anthropology Society, 2004.

PINHEIRO, Marcus Reis. O Fedro e a escrita. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 70-87, 2008.

POTHAN, S. G. *The Syrian Christians of Kerala*. Bombay: Asia Publishing House, 1963.

PULIKOTTIL, Anto Florance. *Latinisation, colonialism and conflict in christianity in Kerala: 1653 - 1850*. Thesis. Departamento de História, Universidade de Calicute. Calicute: 2006.

PULIPPANI, U.S. Hindu Geomancy. In: DASH, Nilakanth. *Vāstu, Astrology, and Architecture: Papers Presented at the First All India Symposium on Vāstu, Bangalore, Held on June 3-4, 1995*. Motilal Banarsidass Publ., 1998.

PUTHUSSERY, Joly. Maargamkali: Genre and group identity through the ages. *Indian Folklife*, Chennai (Índia), v. 1, n. 1, p. 13-15, jul. 2001.

RUDHYAR, Dane. *As Casas Astrológicas: o espectro da experiência individual*. Pensamento: São Paulo, 1972.

RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria*. New York, NY: Routledge, 2000.

SANTOS, Bento Silva. Pressupostos semânticos da ética platônica. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 24, p. 43-65. Madri: Universidade Complutense, Servicio de Publicaciones, 2007.

SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny. *Studies in the Coptic Manichæan Psalm-Book: Prosody and Mandæan Parallels*. Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri Ab. Cambridge: W. Heffer and Sons, Ltd., 1949.

SCHAFF, Philip (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. Parker, 1890.

SHARAN, Ishwar. *The Myth of Saint Thomas and the Mylapore Shiva Temple*. Third edition. Ed. Voice of India. New Delhi: 2010.

SIMÕES, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis. *Entrevista informal*. Entrevista concedida a Giuliano Massi no Campus da UFJF, Juiz de Fora, 22 mar. 2016.

_____. *Nós outros: conversão e alteridade em Roberto Nobili*. 2015. 172 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora - MG.

SIMÕES, Sílvia Sônia. Bizâncio, Pérsia e Ásia Central, pólos de difusão do Nestorianismo. *AEDOS* – Revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 2, n. 5. Porto Alegre: 2010.

SINNER, Rudolf Eduard von. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural: reflexões sobre contextualidade e catolicidade. *Estudos Teológicos*, 2004, v. 44, n.2: 26-57.

SIVERSTEV, Alexei. The Gospel of Thomas and early stages in the development of the Christian wisdom literature. *Journal of early Christian studies*, 2000, 8.3: 319-340.

SOARES-PRABHU, George. *The Dharma of Jesus*. Nova Iorque: Orbis Books, 2003.

SOBRAL, Virna Pedrosa. O Evangelho de Filipe e o contexto histórico-ritualístico Valentiniano no Séc.II d.C. 2011, 120 laudas. *Dissertação* (Mestrado em História) - Universidade de Brasília. Brasília: 2011.

SORO, Mar Bawai. *The Church of the East: Apostolic and Orthodox*. San Jose (EUA): Adiabene Publications, 2007.

STRAIN, Janna Y. *"This I say not as one doubting": Traditions of the Apostle Thomas from the Beginning of the Common Era through 800 CE*. Illinois Wesleyan University: 2013.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Career and Legend of Vasco da Gama*. New York: Cambridge University Press, 1997

SWAMY, Muthuraj. *Religion, religious conflicts and interreligious dialogue in India: an interrogation*. 2012. Thesis. University of Edinburgh, abril: 2012.

SYRIAN CHRISTIANS OF KERALA. Direção: Mathew Samuel. Nova Delhi: Ginesis Combines Media Private Limited, 2010. 5 min 55 seg. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=FAjy4l-glZA>. Acesso em: nov. 2013.

SYRO-MALABAR BISHOPS' SYNOD. *The order of the Syro-Malabar Qurbana*. Cochim, 2005.

TARABOUT, G. L'anniversaire du prélat: Aléas d'un "retour au mode de pensée national" pour les chrétiens de Saint-Thomas (Kerala). In: ASSAYAG, Jackie ; TARABOUT, Gilles (Eds.). *Altérité et identité: Islam et christianisme en Inde* (Collection Purusartha, n. 19). Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales(EHESS), 1997. p. 303-331.

TARDIEU, Michel. *Manichaeism*. University of Illinois Press. Illinois: 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Igreja Católica em tempo de transição. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, p. 177-192, jul.-dez. 2013. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/4457/3774>>. Acesso em: 03 de março de 2016.

THOMAS, Mathew. *Christian missions in the pluralistic context of India: the relevance of Gandhian approach*. 2002. Tese de Doutorado. Mahatma Gandhi University: Faculty of Social Sciences. Kottayam, Índia.

THURSTON, Edgar. *Castes and Tribes in Southern India*. Volume V - M a P. Government Press: Madras, 1909.

TODHUNTER, Andrew. In the Footsteps of the Apostles. *National Geographic*, v. 221, n. 3, p. 38-65, mar. 2012.

TOMAZ, Luís Filipe F.R. A Carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China: um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local. *Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXVI, p. 119-181. Coimbra: 1991.

TUBACH, Jürgen. The Mission Field of the Apostle Thomas. Hidden Treasures and Intercultural Encounters. 2. Auflage: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia, v. 1, p. 291, 2009.

VANDERPLOEG, J. P. M. (1983) The Syriac Manuscripts of St. Thomas Christians. *Oriens Christianus*, Bangalore, v. 71, p. 208-212, 1987.

VANDERSLUYS, Marc et al. Personality and Terminology: the nestorian controversy. Dissertação (Mestrado em Divindade) – Briercrest Seminary, Saskatchewan (Canadá), 2009.

VATICANO. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Directrizes para a admissão à eucaristia entre a Igreja Caldeia e a Igreja Assíria do Oriente*. Vaticano: Cúria Romana, 2001. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20011025_chiesa-caldea-assira_po.html>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2016.

VELHO, Alvaro. *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*. 2ª ed. Alexander Herculano de Carvalho e Antonio da Costa Paiva, ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861.

VELLIAN, Jacob. The Jewish Christian Community of India. *Judaism*, v. 20, n. 1, p. 104, 1971.

VINE, Aubrey R. *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London: Independent Press, Ltd - Memorial Hall, 1937.

WINKLER, Dietmar W. Die Entdeckung der indischen Thomas-Christen. Zwei italienische Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Wiener Sammlung Woldan (Text, Übersetzung und Kommentar)(review). *The Catholic Historical Review*, Washington-EUA, volume 96, n. 3, 556-558, julho. 2010.

WINKLER, Dietmar W.; TANG, Li (ed.). *Hidden treasures and intercultural encounters: studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. LIT Verlag Münster, 2009.

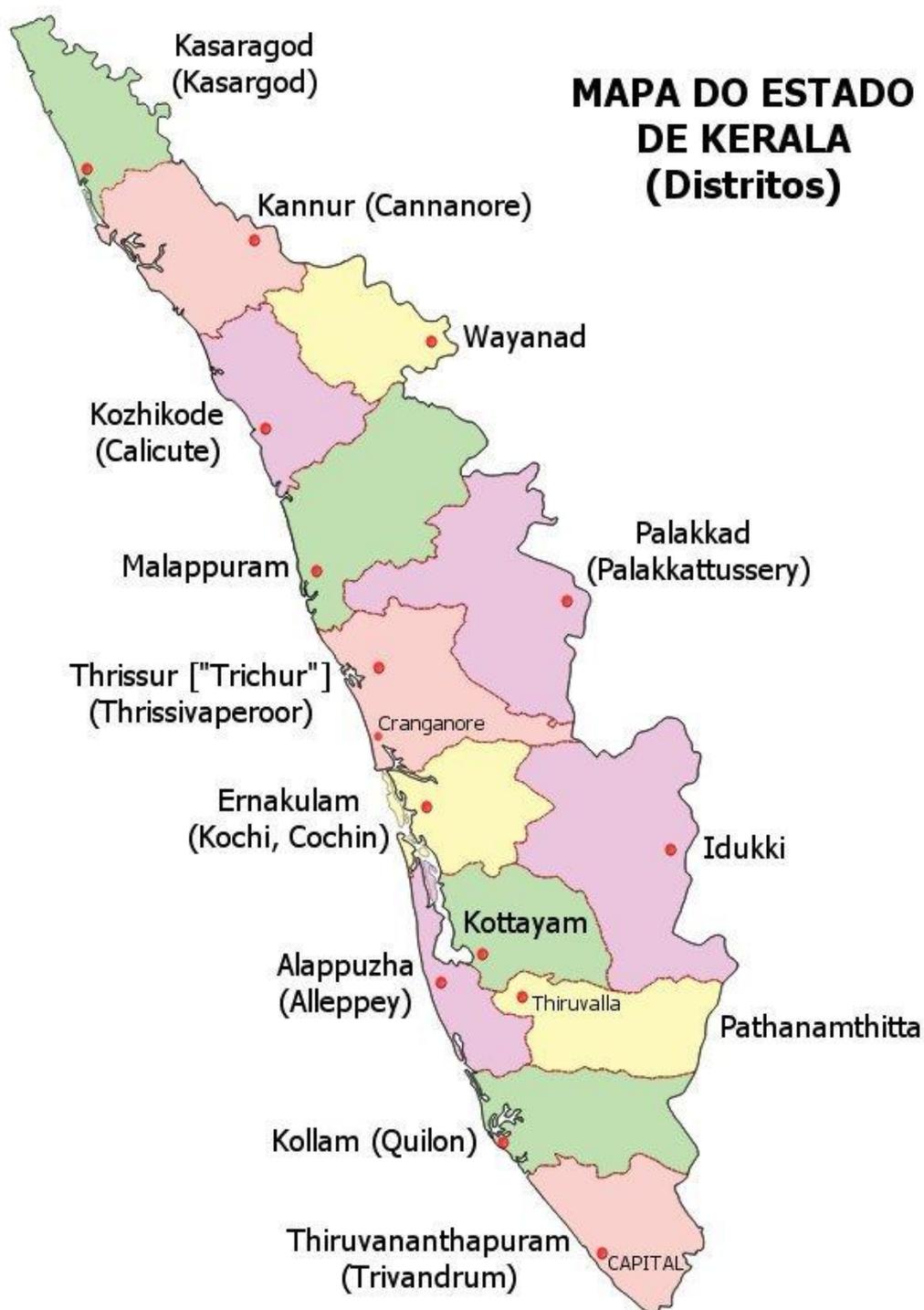
YEATES, Thomas. *Indian Church history - or an account of the first planting of the gospel, in Syria, Mesopotamia, and India: with an accurate relation of (collected from the best authorities extant in the writings of the oriental and european historians, with genuine and select translations of mant original pieces)*. A. Maxwell: Londres, 1818.

YOUNG, Richard F. Francis Xavier in the Perspective of the Saivite Brahmins of Tiruchendur Temple. In: COWARD, Harold (Ed.). *Hindu-Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*. Nova Iorque: Orbis Books, 1989. p. 64-79.

ZILLES, Urbano. *Evangelhos apócrifos*. Ed. 3. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ANEXO I: Mapas

Mapa 1: Distritos do estado de Kerala, Índia



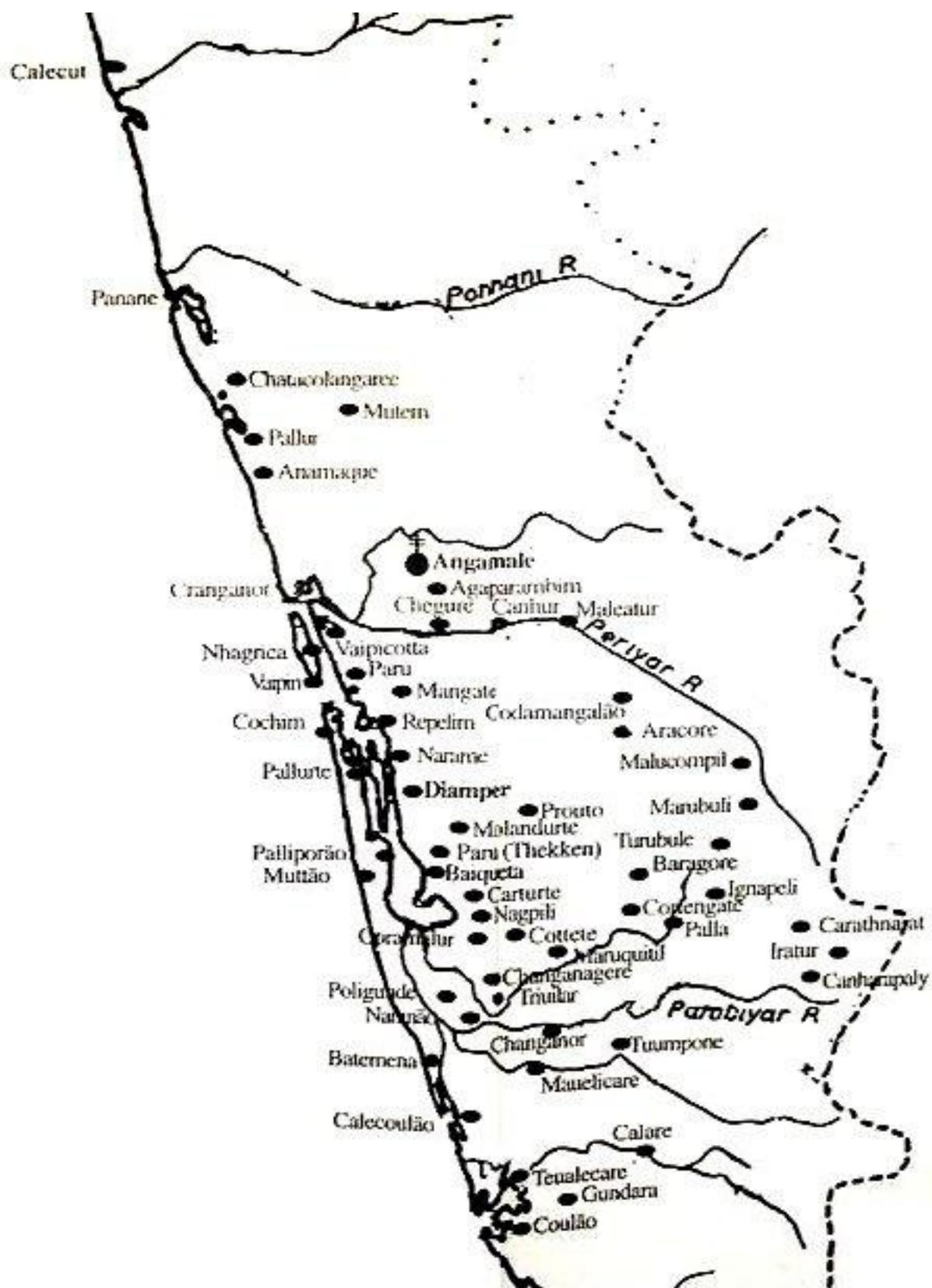
Fonte: elaboração própria

Mapa 2: "Núcleo" dos Cristãos de São Tomé em Kerala



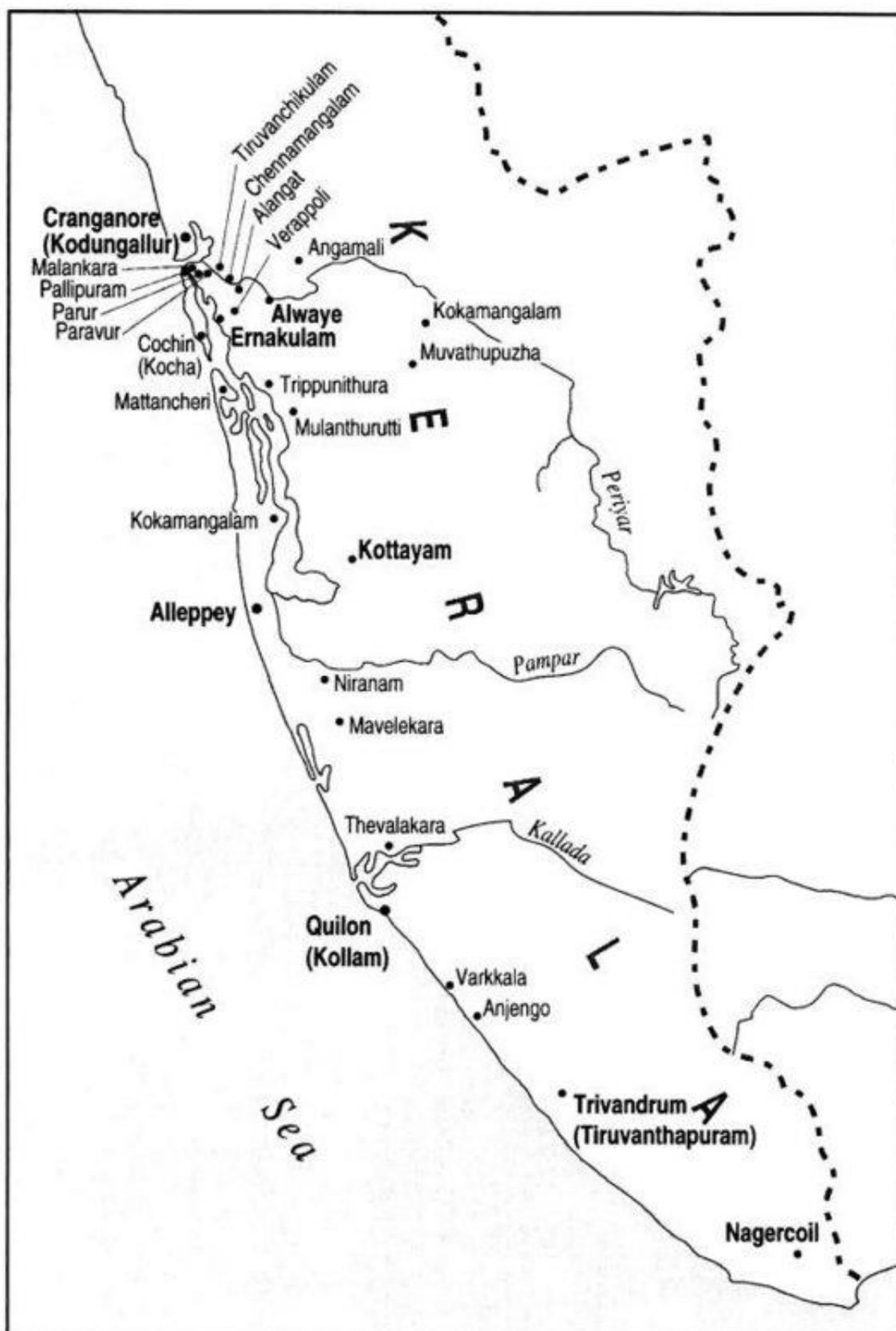
Fonte: elaboração própria

Mapa 3: Presença de cristãos no sudoeste da Índia, em 1606



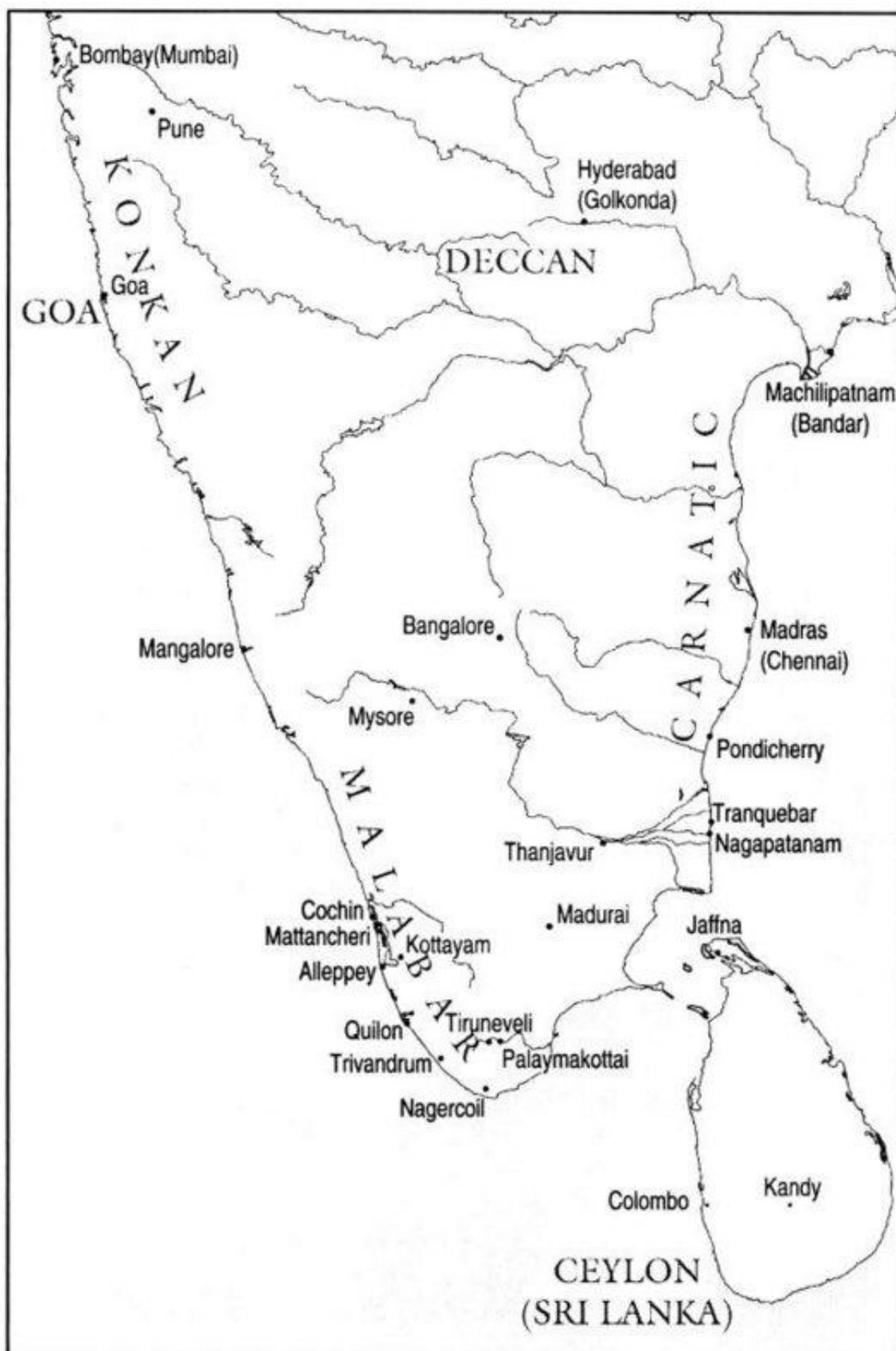
Fonte: GOUVEIA; MALEKANDATHIL (2003)

Mapa 4: Kerala e as Sete Igrejas em Cranganore (Kodungallur)



Fonte: FRYKENBERG (2008)

Mapa 5: Sul da Índia, com Madras (Chennai) na costa oriental



Fonte: FRYKENBERG (2008)

ANEXO II: Quadro Cronológico

ANO/PERÍODO	EVENTOS
40 d.C	São Tomé na corte do Rei Gundafaro, no norte ou noroeste da Índia (atual Paquistão)
49 d.C.	Concílio de Jerusalém.
52 d.C.	São Tomé chega em Cranganore (<i>Kodungallur</i> , cidade do atual Estado Indiano de Trichur, provavelmente pelo mar).
52-72 d.C	São Tomé erige sete igrejas em Palayoor (ou Chattukulangara), Kodungaloor (ou Cranganore, também referida por Maliankara), Parur (Kottakkayal, Kottakavu / Paravur ou Parvur do Norte), Kokamangalam (em Alappuzha), Niranam (perto de Thiruvalla), Nilackal (ou Chayal) e Kollam. Outras fontes citam Cranganore (Malankara), Chavakad (Palur), Parur (em Alwaye), Gokamangalam, Niranam, Nilakkal (Chayal) e Quilon (Kalyan). Há também referência a essas sete mais "meia" igreja, constando que São Tomé teria fundado 7 ½ igrejas. Tal "meia igreja" seria a de Thiruvithamcode Arappally (ou Thiruvamkode, no extremo Sul da Índia, ou sul do estado de Tamil Nadu).
72 d.C.	São Tomé é morto em Mylapore (atual Chennai), no atual Estado de Tamil Nadu, na Costa Oriental da Índia.
98-117 d.C.	Assíria e Mesopotâmia caem sob domínio do Império Romano do Oriente.
105 d.C.	É fundada a Igreja de Kuravilangad, a primeira depois das sete igrejas tomesinas originais indianas, no Estado de Kottayam
190 d.C.	Panteno (Pantaenus), filósofo e teólogo cristão, visita a Índia e funda a Escola Catequética de Alexandria. É possível que tenha confundido "Mar Tomé" com <i>Bar Tolmai</i> (Bartolomeu).
196 d.C.	Bardesanes cita em seus escritos sobre cristãos entre os povos persas.
230 d.C.	O Rei de Kerala em Kodungallur, Veera Raghava Chakravarthy, concede aos "Nazaranis" uma série de privilégios, registrados em uma placa de cobre.
232 d.C.	Os Sassânidas da Pérsia se tornam hegemônicos.
290 d.C.	Erguimento da igreja de Pallipuram, na Índia.
313 d.C.	Imperador Constantino, pelo Edito de Milão, concede a liberdade de culto.
318 d.C.	Início da heresia ariana.
323 d.C.	Sínodo de Alexandria condena Ário.
325 d.C.	1º Concílio Ecumênico em Niceia: determinou que Jesus, o Filho, é consubstancial (<i>homoousios</i>) a Deus Pai. Condenou a doutrina de Ário, que sustentava ser o Filho subordinado ao Pai e, conseqüentemente, de natureza distinta. Bispo João, da "Pérsia e da Grande Índia", comparece ao Concílio de Niceia.
330 d.C.	Mudança de liderança administrativa da capital do Império Romano: de Roma para Constantinopla.
335 d.C.	Com a morte do imperador Teodósio, o Império se divide em Império Romano do Oriente, tendo Constantinopla como sua capital (e Arcádio como imperador) e Império Romano do Ocidente, (com a capital Roma sob o Imperador Honório).
339 d.C.	Ano da morte de Eusébio de Cesaréia, biógrafo do Imperador Constantino e autor de História Eclesiástica.

345 d.C.	Devido a perseguições do Império Persa sob Shapur II, Tomé de Cana lidera uma caravana de refugiados cristãos para a Costa do Malabar.
340-360 d.C. (ou sécs. VIII / X)	Concedidos direitos especiais e privilégios comerciais aos cristãos de Kerala através do édito de Thazhekad, escrito em pedra.
373 d.C.	Ano da morte de Efrém de Síria (Santo Efrém) e de Atanásio de Alexandria.
379-381 d.C.	Gregório de Nazianzo (ou Nazianzeno) é bispo de Constantinopla.
380 d.C.	Imperador Teodósio, através do Edito de Tessalônica, torna o cristianismo uma “religião de Estado”.
381 d.C.	2º Concílio Ecumênico, em Constantinopla: determina que o Espírito Santo é Deus e estabelece o Credo Cristão. Permaneceu contra os arianos.
421d.C.	Mar Dadisho, arcebispo de Selêucia-Ctesifonte é elevado a Católicos do Oriente. Assumiu também o título de Patriarca, tornando-se o primeiro "Catholicos-Patriarca" de Selêucia-Ctesifonte.
424 d.C.	Mar Dadisho declara a Igreja do Oriente (Igreja da Mesopotâmia) independente da Igreja de Antioquia, após o Sínodo de Markabta.
431 d.C.	3º Concílio Ecumênico de Éfeso: institui que Maria é a Mãe de Deus ("Teotokos") e condena a doutrina de Nestório, bispo de Constantinopla, porém da Escola (Siríaca) de Antioquia.
444 d.C.	Ano da morte de Cirilo de Alexandria, adversário de Nestório.
448 d.C.	Eutiques, propositor do monofisismo, é condenado em Constantinopla.
450 d.C.	Por essa época, a Igreja Indiana está subordinada eclesiasticamente à Sé de Selêucia-Ctesifonte. É fundada a igreja de Angamali.
451 d.C.	4º Concílio Ecumênico de Calcedônia: estabelece que em Cristo há uma única pessoa possuidor duas naturezas. Condena tanto o monofisismo, que defendia existir em Cristo uma única natureza (<i>também denominada eutiquismo</i>), quanto o nestorianismo. Provável ano da morte de Nestório.
476 d.C.	Fim do Império Romano do Ocidente.
486 d.C.	A Igreja da Pérsia se assume como nestoriana no Sínodo de Selêucia. Posteriormente, contudo, foi influenciada pela cristologia do Patriarca Mar Babai (497-503 d.C): "duas essências, uma personalidade".
491 d.C.	A Igreja da Armênia adota o monofisismo.
510 d.C.	São fundadas igrejas em Muttuchira, Kaduthuruthy, Enammavu e Udayamperoor (Diamper).
535 d.C.	Viagem de Cosmas Indicopleustes ao sul da Índia.
540	Compêndio Crônicas de Edessa é compilado, remontando ao ano 201 d.C., o qual cita uma "igreja de cristãos" na Índia.
553 d.C.	5º CONCÍLIO ECUMÊNICO: II Concílio de Constantinopla. Foi uma reação ao nestorianismo, que persistia no Oriente, e ao origenismo (de Orígenes). Condenou os "três capítulos" (ou penamentos pró nestorianos) relacionados aos escritos de Teodoro de Mopsuéstia (falecido em 428 d.C.), Teodoreto (morto em 457 d.C.) e Ibas de Edessa (também falecido em 457 d.C.).
614 d.C.	Império persa da dinastia Sassânida conquista Jerusalém.

632 d.C.	Em 8 de junho, Maomé falece em Medina, na Península Arábica.
635 d.C.	Monges missionários nestorianos, sob a liderança de Aluoben (Alopen), chegam a Xian, capital da dinastia Tang, na China.
637	Depois de chegarem à fronteira da Síria em 629 d.C., então parte do Império Bizantino, os árabes muçulmanos conquistam Antioquia.
638 d.C.	Árabes invadem Alexandria e Jerusalém.
640 d.C.	O primeiro mosteiro cristão é construído na China pelos nestorianos (persas), referido no escritos históricos como o <i>Da Qin</i> ("do Ocidente").
650-60 d.C.	O Católico-Patriarca Yeshiva II indica, em suas correspondências, que a Índia uma província eclesiasticamente separada de Selêucia-Ctesifonte e aliada à Igreja Persa. É criada a igreja de Kolenchery.
681 d.C.	6º CONCÍLIO ECUMÊNICO: III Concílio de Constantinopla. Condenou o monotelismo, que propunha a noção de que Jesus era possuidor de apenas e tão somente de uma vontade divina, em oposição às "duas personas" do nestorianismo, ainda influente.
714-728 d.C.	Criada a Sé Metropolitana da Índia .
715-843 d.C.	Período da Crise Iconoclasta (do grego <i>εικών</i> , "ícone", e <i>κλασσειν</i> , "quebrar").
720 d.C.	Monges chineses escrevem sutras cristãos, com objetivo litúrgico.
787 d.C.	7º Concílio Ecumênico: II Concílio de Niceia: condenou os iconoclastas (destruidores de ícones, imagens sagradas). Foi o último Concílio em que as igrejas católica e ortodoxa ainda estavam unidas.
825/880 d.C.	Mar Sabrisho (Mar Sapor) e Mar Peroz (Mar Parges) chegam ao Malabar.
852/858 d.C.	O Patriarca Teodósio I de Antioquia confere à Igreja Síria o estatuto de igreja plena.
867-869 d.C.	Controvérsia de Fócio sobre a "Questão <i>Filioque</i> ": o Ocidente acrescentou na Profissão de Fé a expressão [proveniente do Pai] "e do filho", sendo que no Credo Niceno-Constantinopolitano há apenas que o Espírito Santo vem "do Pai".
883 d.C.	Bispos anglo-saxões enviados pelo Rei Alfred visitam a tumba de São Tomé, em Mylapore.
890 d.C.	É fundada a igreja de Kottayam.
999 d.C.	São fundadas as igrejas de Arakuzha, Nediaisala, Kottekad e Kunnamkulam.
1054 d.C.	Grande Cisma da Igreja Católica, ocasionando a separação entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa.
1096-1099 d.C.	1ª Cruzada.
1122 d.C.	O religioso indiano Mar João visita Roma.
1123 d.C.	9º CONCÍLIO ECUMÊNICO – I Concílio de Latrão.
1215 d.C.	12º CONCÍLIO ECUMÊNICO: IV Concílio de Latrão. Determinou o dogma da Santíssima Trindade e da transubstanciação da óstia em carne. Estipulou que depois de Roma, as mais importantes sedes patriarcais seriam, em ordem: Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Apenas o Patriarcado de Alexandria se mantinha em comunhão com Roma. Condenou o catarismo ("albigenses"): próximos do gnosticismo, rejeitavam a trindade, viam Jesus como homem e eram reencarnacionistas.

1293 d.C.	Marco Polo visita Malabar e Mylapore
1315 d.C.	Mar Jacob é Metropolita na Índia.
1318 d.C.	Ocorre o último sínodo registrado da Igreja Nestoriana na Pérsia, que consagrou Timóteo II como patriarca.
1415-38 d.C.	Nicolau de Conti visita Malabar e Mylapore.
1439 d.C.	Papa Eugênio IV escreve ao "Imperador" Tomé, dos indianos.
1443 d.C.	Os patriarcados de Alexandria, Antioquia e Jerusalém se separam de Roma.
1490 d.C.	José, um cristão de São Tomé, vai à Mesopotâmia.
1496 d.C.	José volta a Malabar trazendo dois bispos: Mar Tomé e Mar João da Mesopotâmia.
1498 d.C.	Vasco de Gama aporta pela primeira vez na Índia, próximo a Calicute (Kozhikode).
1500 d.C.	Cabral chega em Calicute, após ter descoberto o Brasil.
1502 d.C.	Vasco da Gama chega pela segunda vez à Índia a 30 de Outubro 1502 em Calicute. No ano seguinte se une ao Samorim e guerreia contra o Rajá de Cochim. Encontra pela primeira vez Cristãos de São Tomé.
1503 d.C.	Os portugueses dominam a cidade de Cochim.
1504 d.C.	Os portugueses dominam a cidade de Cranganore.
1514 d.C.	Na Bula <i>Pro Excelenti Praeeminentia</i> , o Papa Leão X submete todas as questões espirituais de além-mar ao vicariato de Tomar, sede da Ordem de Cristo, e autoriza o episcopado de Funchal. Migração de judeus de Cranganore para Cochim.
1515 d.C.	Assume como bispo de Funchal (Ilha da Madeira) Dom Diogo Pinheiro, Grão-Mestre da Ordem de Cristo, com jurisdição sobre a Índia Portuguesa.
1517 d.C.	Martinho Lutero escreve suas Teses contra as indulgências.
1523 d.C.	A tumba de São Tomé é redescoberta em Mylapore pelos portugueses. Uma cruz persa (Cruz de São Tomé) é redescoberta.
1524 d.C.	Vasco da Gama morre e é sepultado em Cochim.
1534 d.C.	Fundação da Diocese de Goa, cuja circunscrição administrativa incluía Parishes, Kannur, Cochim, Quilon, Colombo e São Tomé (Madras).
1539 d.C.	O Bispado de Goa se torna sufragâneo (subordinado) ao episcopado de Funchal.
1540 d.C.	Início da construção de um seminário franciscano em Cranganore.
1542 d.C.	São Francisco Xavier chega ao Sul da Índia na mesma esquadra de Martim Afonso de Souza.
1548 d.C.	Um monastério dominicano é fundado em Cochim.
1550 d.C.	Jesuítas se estabelecem em Cochim.
1552 d.C.	A Igreja Caldaica entra em comunhão com Roma.
1556 d.C.	Os bispos caldaicos Mar José e Mar Elias chegam a Goa.
1557 d.C.	Papa Paulo IV funda a diocese de Cochim.
1557 d.C.	Instituição do Arcebispado de Goa, tendo o bispado de Cochim como sufragâneo.
1557-60 d.C.	Primeira Missão Jesuíta entre os Cristãos de São Tomé.
1558 d.C.	Os bispos caldaicos Mar José e Mar Elias chegam em Malabar.
1560 d.C.	O Rei de Cochim publica um edito de tolerância em favor dos cristãos convertidos.

1567 d.C.	Primeiro Concílio de Goa. Judeus se mudam para Mattancherry.
1568 d.C.	Judeus brancos constroem uma sinagoga em Cochim.
1575 d.C.	Segundo Concílio de Goa.
1583 d.C.	Primeiro Sínodo de Angamaly, convocado pelo Metropolita Mar Abraão.
1585 d.C.	Terceiro Concílio de Goa.
1592 d.C.	Quarto Concílio de Goa.
1595 d.C.	Aleixo (Alexis) de Menezes se torna Arcebispo de Goa.
1597 d.C.	Falece em Angamaly o último Metropolita Caldaico, Mar Abraão. Até esse momento, os Cristãos de São Tomé mantinham uma unidade.
1599 d.C.	Sínodo de Diamper.
1600 d.C.	A regra do Padroado é imposta aos Cristãos de São Tomé.
1606 d.C.	Roberto de Nobili começa uma carreira de 50 anos na Missão Jesuíta de Madurai, adotando a cultura Brahman e se tornando um renomado estudioso e poeta.
1610 d.C.	O Metropolita de Goa limita a jurisdição pastoral dos "nasranis" apenas ao Malabar.
1639 d.C.	A Companhia Inglesa das Índias Orientais estabelece-se em Madras.
1653 d.C.	Koonan Kurishu Sathyam ("Leaning Cross Oath"), o Juramento sob a Cruz em Mattancherry, Cochim. Mar Tomé I é ordenado bispo em Alangad.
1661 d.C.	Quilon é capturada pelos holandeses.
1662 d.C.	Cranganore é capturada pelos holandeses.
1663 d.C.	Cochim é capturada pelos holandeses.
1690 d.C.	A Companhia Inglesa das Índias Orientais estabelece-se em Calcutá.
1772 d.C.	Os Anjoorianos, da cidade de Anjoor, em Thozhiyur (Thissur) formam uma igreja independente a partir da expulsão de Mar Cirilo por Mar Dionísio I de Travancore, conhecidos hoje como Igreja Independente Síria Malabar.
1795 d.C.	Cochim é capturada pelos Ingleses.
1816 d.C.	Primeiros missionários anglicanos chegam em Travancore.
1829 d.C.	É fundada a congregação dos Carmelitas Syro-Malabares.
1836 d.C.	Primeiro Sínodo Malankara Orthodoxo, em Mavelikara (Alappuzha). Mar Dionisius IV oficialmente confirmou a jurisdição do Patriarca de Antioquia.
1837 d.C.	Desentendimentos ocorrem entre Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara e os missionários protestantes e ambos se separaram, dividido propriedades comuns. Entre 6000 e 12000 Jacobitas se unem à Igreja Anglicana
1844 d.C.	Primeiro Sínodo de Pondicherry lança reformas católicas.
1857 d.C.	Uma decisão judicial exige que missionários anglicanos deixem que se tratem de forma autônoma os assuntos da Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara.
1870 d.C.	20º CONCÍLIO ECUMÊNICO: I Concílio Vaticano: estabelece o dogma da Infalibilidade papal. O patriarca caldeu Mar José VI Audo, acompanhado de Mar Mellus Elias, bispo de Aqra (Aqrah, perto de Mossul), tenta colocar Malabar sob a sua jurisdição

1874 d.C.	Mar José VI Audo, Patriarca da Babilônia, entra em conflito novamente com o I Concílio Vaticano pela jurisdição da Igreja do Oriente sobre os católicos sírios da Índia. Mar Mellus Ellias, bispo caldaico da Mesopotâmia (Mossul), chega ao Malabar. Seus seguidores são chamados de mellusianos.
1876 d.C.	Segundo Sínodo dos ortodoxos Siro-Malankaras. O Patriarca Jacobita Pedro III Inácio realiza um sínodo em Mulanthuruthy consagrando seis metropolitas e dividindo o Malabar em sete eparquias (dioceses).
1882 d.C.	Mar Mellus Ellias, excomungado por Roma, deixa a Índia.
1886 d.C.	O Seminário de Puthenpally torna-se o seminário central tanto para sírios quanto para os latinos.
1886 d.C.	A hierarquia católica é estabelecida na Índia.
1887 d.C.	Os Vicariatos Apostólicos de Kottayam e Trichur são criados para os católicos sírios.
1907 d.C.	Os mellusianos de Trichur entram para a Igreja Assíria do Oriente
1910-12 d.C.	Os siríacos ortodoxos jacobitas da Índia se dividem em duas partes.
1910 d.C.	The Southist Jacobite bishopric created in Chingavanam
1911 d.C.	O Vicariato Apostólico de Kottayam é criado para os sírios católicos da comunidade sulista.
1912 d.C.	O patriarca jacobita deposto Abd-ul-Massih chega a Malabar e erige um Catolicato (Catolicosato).
1923 d.C.	É formada a hierarquia Siro Malabar.
1930 d.C.	Mar Ivanios e Mar Theophilos se tornam católicos.
1931 d.C.	É criada a hierarquia Syro-Malankara.
1933 d.C.	O Seminário de Puthenpally é transferido para Alwaye (atual Aluva, em Ernakulam).
1937 d.C.	Mar Severios, bispo da Igreja Siríaca Ortodoxa de Niranam, se torna católico.
1939 d.C.	Mar Dioscoros, o bispo ortodoxo siríaco dos sulistas, torna-se católico.
1956 d.C.	A jurisdição da hierarquia Siro Malabar é estendida em Travancore, Cochim, Madras (atual Chennai, em Tamil Nadu) e Mysore (no atual Estado de Karnataka).
1958 d.C.	Fim da divisão entre os Siro Malankaras Ortodoxos.
1962 d.C.	A liturgia da Igreja Católica Syro-Malabar (<i>Qurbana</i> , em siríaco-aramaico "Eucaristia") é traduzida para a língua vernacular malayalam.
1975 d.C.	Ocorre a divisão entre a Igreja Ortodoxa Siríaca Malankara e Igreja Síria Jacobita Cristã.
1992 d.C.	A Igreja Siro Malabar é elevada ao status de Grande Arcebispado e Igreja <i>Sui Iuris</i> , autônoma porém em comunhão com o Papa.
1995 d.C.	Um julgamento da Suprema Corte da Índia decide que há apenas uma Igreja Ortodoxa na Índia, com duas facções. Encíclica papal <i>Ut Unum Sint</i> Sobre o ecumenismo.
2005 d.C.	A Igreja Siro Malankara é elevada ao status de Grande Arcebispado e Igreja <i>Sui Iuris</i> , autônoma porém em comunhão com o Papa.

Fontes: ICON GROUP (2009), NINAN (2014), FRYKENBERG (2008) e outras.

ANEXO III: Membros e sedes dos Cristãos de São Tomé

Igreja (Port.)	Igreja (Ingl.)	Membros*	Sede (na Índia)	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 Siríaca Jacobita Cristã (Malankara)	<i>Holy Jacobite Syrian Christian Church (ou Malankara Syriac Orthodox Church)</i>	80.000 (aprox., total mundial)	Cochim (Catholicato 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 ou Chaldean Syrian Church of the East</i>	400.000 (mundial, aprox.) 15.000 (na Índia)	Thrissur	Patriarca Maran Mar Gheevarghese III / Metropolitana Mar Aprem

* Números aproximados e em suas quantidades máximas encontradas nas diversas fontes pesquisadas

Fontes: TARABOUT (1997), CHAPUT (1999) e outras.