O IMPASSE TEOLÓGICO PRÁTICO DA NECESSIDADE DE INCULTURAÇÃO DA FÉ NOS ESPAÇOS INDIANO E BRASILEIRO E SUA INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE RITUAL EM AMBOS

THE PRACTICAL THEOLOGICAL QUESTION OF THE NEED FOR FAITHINCULTURATIONIN THEINDIAN AND BRAZILIAN SPACES AND THEIR INFLUENCE ON IDENTITY FORMATION IN BOTH COUNTRIES

Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Simões
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo:A formação do cristianismo se processou através da constante adaptabilidade do mesmo aos espaços culturais dos quais se aproximava. Quando da expansão marítima portuguesa (século XVI), o contato da estrutura colonizadora portuguesa com os ambientes brasileiro e indiano resultaram em modos de cristianismo bastante diversos entre si sob uma ótica litúrgica. Este artigo propõe-se a apresentar os ambientes eclesiais atuais em ambos países e investiga nos dois possíveis causas para esta disparidade.

Palavras-chave: Liturgia, Adaptação Litúrgica, Missiologia, Inculturação

Abstract: Christianity developed by adapting itself to the cultural spaces towards it approached. When the Portuguese maritime expansion took place (on 16th century), the contact of the Portuguese Colonizing Machinery on Indian and Brazilian environments; it outputted in two ways of Christianity that are very different from each other, when analyzed through a Liturgical approach. This paper aims to present both ecclesial current environments and also investigates possible causes to this disparity.

Keywords: Liturgy, Liturgical Adaptation, Missiology, Creolization

---

A despeito de algumas opiniões teológicas correntes no pensamento neotestamentário o Cristianismo, especialmente a partir da ação missionária de Paulo de Tarso, ganhou um caráter de religião universal, à qual todo o gênero humano poderia acorrer e adotar independentemente de sua origem religiosa (Datler, 1976. pp. 81-82).

Esta prerrogativa de universalidade obrigou o missionário em questão e todo o resultante de seu trabalho a adaptarem o conteúdo tradicional da fé cristã, herdada em grande parte do judaísmo, às culturas destinatárias (Dupuis, 2001. pp. 54-69).

Tal esforço atingiu muitos aspectos do discurso filosófico-teológico desta religião, ao ponto de individualizá-la em um formato polifacético profundo tornando-a ao menos numa versão um cristianismo romano e, por fim, europeu.

Tal transformação da religião, de uma forma originariamente médio-oriental

a uma forma européia igualmente delimitou cisões na mesma instituição, criando espaços de governo temporal e espiritual diferenciados em relação ao pontífice romano.

Com o advento do direito canônico, que pode ser encarado talvez como uma leitura legalista da conceituação teológica tridentina, foi assumido pela instituição uma espécie de "federação de igrejas", cada qual com um patriarca, estes sendo responsáveis pela adaptação do discurso teológico do patriarcado central (o do papa romano) às suas realidades locais. De fato, em 1755 a Encíclica Papal *AllataeSunt*(Bento XIV, 1755) faz a diferenciação entre o Rito Latino e os Ritos Orientais, que à época eram 4, e hoje somam 22.

Este mesmo esquema parece influenciar o atual código de direito canônico oficial do cristianismo católico romano, datado de 1983, ao estabelecer; que o mesmo é válido somente para os fiéis vinculados diretamente ao patriarca latino (o papa), sendo que para os vinculados indiretamente (via patriarca local) seria posteriormente editado um código de direito próprio; datado de 1991.

Portanto, ao longo de seu desenvolvimento, o que ocorreu com a igreja católica apostólica foi a adaptação cultural de princípios filosóficos e teológicos em um grau bastante profundo ao ponto de determinar cisões dentro desta mesma instituição religiosa. Tais cisões, no entanto, foram e são constantemente superadas pela idéia de Unidade na Diversidade, possibilitadora da convivência entre muitas interpretações (afinal, de trata disto) da fé de Israel e seu Messias às muitas realidades humanas nas quais penetra (Luiselli, 2003. p.136.).

Historicamente, sempre que algum grupo delimitou, acentuou ou promoveu cisões que fossem incompatíveis com o princípio de Unidade (que na prática pode ser compreendido até certo ponto como uma submissão ao romano pontífice como único porta voz válido da ortodoxia); tais grupos são considerados cismáticos. Há, assim, uma diferença clara entre a Diversidade e o Pluralismo doutrinário, que a igreja católica apostólica romana não abarca.

Isto estabelecido (que há a possibilidade da diversidade de expressão da mesma fé ortodoxa romana em muitas formas, e ainda que estas muitas formas sejam moldadas nas culturas e grupos étnicos a que são destinados os propagadores da fé, segundo o modelo paulino), a ação missionária da igreja poderia ser analisada e valorada tendo como critérios:

a) A realidade da adaptação do cristianismo ao ambiente europeu e a profundidade de tal adaptação;
b) A pedagogia do missionário ou da instituição missionária em sua tentativa de reproduzir a experiência original que deu nascimento à Europa Cristã.

O presente artigo analisa a experiência missionária na Índia e no Brasil, a partir de um viés ritual-litúrgico, buscando verificar a sua pertinência a estes dois pressupostos de valoração.

Isto porque é de se esperar que a Instituição Romana, ao assumir que é fruto de um esforço adaptativo de missionários à realidade européia, geste e dê à área alvo de evangelização um missionário capaz do mesmo feito (Suess, 1995. pp.56-58.).

Em contrapartida, quando a Instituição em questão assume-se como berço do cristianismo, e não um dos primeiros destinatários, o missionário

produzido talvez seja um reprodutor da fôrma, e não da massa do cristianismo europeu. Assim, ele tentará levar a Europa para a área de evangelização, e não a *doxa*cristã (Chupungco, 1994, p.85.).

Esta atitude missionária pode esbarrar com a estrutura da instituição mesma. Por exemplo, uma instituição eurocêntrica tenderá a pressionar os demais patriarcados que não o latino a fim de o amoldar às formas do cristianismo europeu, enxergando e acusando movimentos cismáticos (heterodoxos, heréticos, reformistas... muitos são os nomes que podem ser atribuídos) onde só há a mesma legitimidade que justifica a experiência européia do cristianismo.

A história das missões portuguesas nas regiões americanas e asiáticas contém e exemplifica muito bem esta problemática da teologia sistemática e prática, especialmente quando analisamos as experiências brasileira e indiana atuais, como fruto daquelas missões, e buscamos enxergar o aparecimento de determinadas atitudes pastorais postas lado a lado com a indigenização do clero destas localidades.

Entretanto, uma análise completa de toda a experiência eclesial indiana e brasileira atual é impossível, ao menos para um trabalho deste porte. Em função disto, escolhemos um aspecto da vivência eclesial para analisar com alguma profundidade. Este aspecto é o litúrgico, e foi escolhido por dizer respeito à vida ritual do fiel.

O que analisamos é o quanto estas práticas têm de nativas adaptadas e o quanto têm de exógenas importadas. Ao mesmo tempo, descortina-se a questão da xenofobia litúrgia, que será discutida quando se apresentar.

Práticas litúrgicas na Índia atual

No ano de 1500, quando a esquadra portuguesa chefiada por Vasco da Gama chegou ao território indiano, causou-lhes surpresa a existência de comunidades cristãs naquela localidade (Azevedo, 2004). Fossem os navegadores em questão mais versados em história do cristianismo, saberiam eles que o cristianismo tem sua data de fundação em território indiano tradicionalmente fixado no século I; quando Bartolomeu e Tomé, ambos apóstolos de Jesus, teriam ido após a sua morte, ressurreição e ascenção em direção às áreas situadas a Leste de Judá (atual centro sul do Israel moderno), pregando a doutrina cristã entre os nativos daquelas localidades.

Trata-se o relato de fato ou ficção, impossível dizer. No entanto, é possível dizer que no ano de 324, durante o Concílio de Nicéia, esteve entre os presentes João, o Persa, arcebispo de toda a Pérsia e da Índia(Young, 1969. p.28). Portanto, se não seguramente no século I o cristianismo chegou à India, certamente por lá já havia alguma comunidade cristã no século IV.

Além disto, a chegada dos portugueses não corresponde à chegada de europeus cristãos ao território indiano, já que no ano de 1291 o franciscano João Monte Corvino chegou ao subcontinente indiano, e travou relações com os cristãos de Mylapore (Marottikaparambil, 2009).

Note-se, portanto, que a chegada dos missionários na esquadra portuguesa à Índia esbarra fatalmente com os cristãos que lá já existiam, e este fato determinará a prática litúrgica na Índia de hoje.

Se no primeiro século de ocupação portuguesa as missões entraram em atrito com os prelados existentes em solo

português, o segundo século foi marcado pela fundação de um novo método missionário adaptado à localidade, capitaneado por Roberto di Nobili, missionário que chegou à região de TamilNadu (precisamente Madurai) em torno de 1610.

Nobili baseou a sua estratégia de catequese dos nativos não cristãos na prática dos cristãos de São Tomé, (Nobili, 2000) denominação aplicada aos remanescentes da tradicional empreitada evangelizadora de Tomé Apóstolo. Ao fazer isto, entrou o missionário em atrito com outros missionários de sua ordem (era jesuíta), bem como com a Inquisição de Goa. Ao fim de todo o processo, o método de Nobili foi estabelecido como válido, e foi utilizado por algum tempo após a sua morte.

Mais importante que olhar para Nobili, é enxergar o movimento que o mesmo fez em favor de uma postura dialógica no que se referia aos costumes rituais locais. Entre os nativos locais, era costume o uso de diversos artefatos de cunho cívico-religioso, como a pasta de sândalo, a cinza abençoada pelo sacerdote, o cordão de algodão (colocado à tiracolo) dentre outros objetos. Além disto, havia orações para diversas ocasiões do dia: uma oração sobre a água, sobre o fogo, sobre a lâmina de barbear... Ao notar esta ritualidade tradicional, Nobili buscou significar os ritos existentes dentro do universo cristão, ao invés de impor novos ritos, como era o caso de seus companheiros contemporâneos.

Mas quando o fez, fez de acordo com o modelo nativo: os cristãos de São Tomé. É importante notar que os cristãos de São Tomé não são um grupo extinto, mas uma comunidade cristã ainda viva na Índia hodierna. Na história do desenvolvimento do problema da pre-existência de cristianismo na Índia (o que invalida, de certo modo, a necessidade de envio de missionários; mas obriga a um espírito de cooperação) houve acusações de heresia, admissão de pertença à ortodoxia, fagocitose à hierarquia romana, expulsão da mesma hierarquia, reconhecimento da ancestralidade das Sés Indianas e admissão de patriarcalidade em algum nível... todas atitudes da sé romana em relação aos cristãos indianos, note-se bem. Estes, por sua vez, fragmentaram-se (ou filiaram-se, pois talvez já fossem fragmentados como todo o resto do cristianismo sempre o foi) a diversos nichos disponíveis: Uns adentraram no Rito Latino, outros fundaram novas igrejas, outros filiaram-se a ramos do protestantismo europeu (que também chegou à Índia portando provavelmente os mesmos problemas existentes no catolicismo romano), outros se movimentaram em favor do reconhecimento de seus Ritos como válidos (Malekandathil, 2009).

O resultado final de todo este semi-confronto entre as ortodoxias (latina e indiana) acabou sendo a formação de uma identidade ritual mais ou menos homogênea, especialmente no ambiente latino quando lançamos os olhos para a região meridional da Índia, justamente onde se deu espaço à utilização do método de Nobili (que, na verdade, era uma releitura dos métodos dos próprios missionários originais da Índia, que deram origem à identidade eclesial que almejava reproduzir entre os seus missionados: os cristãos de São Tomé).

Tal identidade é extremamente dialógica em relação às práticas rituais não cristãs, tornando-as litúrgicas. Não se trata aqui de um preconceito em relação a práticas não cristãs, que seriam menos litúrgicas, mas sim de adoção de um termo diferenciador, neste artigo, entre as

ritualidades não cristãs e cristãs, doravante nomeadas "litúrgicas" devido à acepção que esta palavra obteve ao longo do tempo na ambiente acadêmico teológico brasileiro.

Quando um indiano cristão se percebe com um problema espiritual, por exemplo, ele coletará terra em uma encruzilhada, juntamente com sal e pimentas, os embrulhará em uma folha de palmeira e pedirá a alguém para circundar a sua cabeça com a oferenda. Cuspirá nela três vezes, e então ela será lançada ao fogo, invocando a proteção da Virgem Maria e dos santos. Caso se ouça o som de estralidos; suas preces podem ser tidas como atendidas pelas entidades citadas. Está livre do *kannu*[1].

Paralelamente, o padre latino Santhanamasy (um nativo da Índia) costuma realizar um ritual para quem lhe pede socorro, que consiste na recitação de mantras sob a lua cheia a fim de fazer o diagnóstico do desequilíbrio que possa estar presente em uma família. Tal desequilíbrio se refere aos cinco elementos do Universo (fogo, terra, céu, água e éter); e o ritual seguido é o recolhido pelo livro de *maantirikam*[2], ao qual adiciona preces dirigidas ao Pai (da trindade Cristã), ao Sagrado coração de Jesus, Virgem Maria e Santo Antônio.

Sua excomunhão, que eventualmente ocorreu, se deveu não ao fato da prática dos rituais em questão, mas em função de o mesmo se considerar um *mantiracaamy*[3], isto é, um "padre mágico", que teria mais poderes que os seus confrades.

De fato, é costume na região austral da Índia a prática inclusive de sacramentos com o incurso ao menos propedêutico de ritos não latinos. Quer dizer, além dos ritos previstos no Missal Romano (Inicial, Palavra, Eucarístico e Final) por vezes ocorre em caráter propedêutico um pré-rito.

Seria o caso do sacrifício oferecido no adro das igrejas locais, direcionado aos santos. A carne do animal abatido é presenteada ao padre, que logo após a refeição festiva[4] celebra a missa. O que chama a atenção aqui é que a Eucaristia cristã é definida por vezes como a refeição festiva por excelência. Ou seja, o que o cristão indiano come é, além do animal abatido, a carne de Deus, que se oferece como recompensa à sua oferenda (Thomas, 2009).

O que é notável no ambiente indiano é a facilidade com a qual o fiel cristão hodierno ambula entre os universos rituais aos quais pertence, unificando-os num só.

Isto pode ser compreendido como o que ocorreu justamente na Europa Antiga e Medieval, quando a adoção de diversos ritos locais resultou no cristianismo europeu.

---

[1] *Kannu*:Esta palavra diz respeito a algo parecido com o mal projetado a um terceiro pelo olhar invejoso e malicioso de uma pessoa. Este ritual tradicional de exorcismo leva o nome de tirustikazittal. Um alternativa ao mesmo seria o emprego de flores de cor vermelha e branca, indicativas de aceitação ou não por parte da entidade da oferenda. Se a pessoa receber naquela semana uma flor desta ou daquela cor, terá o conhecimento do ocorrido. Entretanto, esta prática não é utilizada pelos cristãos do sul da Índia por não ter nenhum paralelo no rol de ritos oriundos da Europa.

[2] *Maantirikam* pode ser traduzido como "o livro dos encantamentos" (tradução do autor).

[3] *Mantiracaamy*,a palavra utilizada por THOMAS, significa "feiticeiro".

[4] *Caamicaappaatu.* Traduzível como "refeição festiva", "refeição sacrificial" ou ainda "refeição abençoada". Em qualquer uma das possibilidades, o universo simbólico é o mesmo ao qual pertence a Eucaristia.

Portanto, o parâmetro de valoração proposto no início deste trabalho define a ação missionária que deu origem a este ambiente eclesial como realmente cristã, e pouco européia; pois os missionários conseguiram ao menos aparentemente e no que diz respeito à ritualidade no Sul da Índia reproduzir o mesmo feito perpetrado pelos primeiros evangelizadores da península Européia.

Práticas litúrgicas no Brasil

O Brasil ainda padece com uma epistemiologia parcial de sua composição cultural (e ritual), e isto pode ser compreendido em se analisando o pano de fundo da formação do estado brasileiro.

A chegada dos portugueses ao nosso território, no ano de 1500, foi igualmente a chegada do cristianismo em nossa terra. Para muitos, o peculiar aglutinante da identidade nacional portuguesa era a religião católica romana, não havendo espaço no reino dos lusitanos para a existência de credos não latinos. Assim sendo, a manutenção da identidade do território colonial como português passava necessariamente pela imposição do molde religioso da metrópole (Hollanda, 1961).

Ao lado disto, os portugueses dizimaram (ao menos culturalmente, e na maioria das localidades fisicamente) a população nativa do Brasil, catequizando-os e criando deuses no panteão alheio, como é o caso de Tupã, que não parece preexistir no universo mitológico dos brasilíndios antes dos esforços reducionais e civilizatórios dos missionários portugueses.

Para enriquecer (talvez involuntariamente, mas de modo bastante eficaz) a ancestralidade do brasileiro atual, foram desde muito cedo importados trabalhadores escravos africanos, que aportavam no Brasil sob condições humanitárias bastante degradadas, mas ainda portando os seus deuses e seus ritos.

É sabido que havia um certo grau de tolerância quanto à prática de alguns rituais africanos e indígenas, talvez por desconhecimento do colonizador português. De qualquer modo, estes mitos sobreviveram (Freyre, 30-40).

No entanto, sempre houve preconceito dos europeus em relação aos não europeus no Brasil, e na tentativa de minorar ou solucionar o problema, diversos setores da sociedade e estado criaram um discurso eminentemente racista, com muitas roupagens.

Os brancos são conclamados a aceitarem os negros como iguais. Os indígenas são presenteados pelo estado com a possibilidade de manutenção de seu modo de vida em reservas onde o cidadão de outras etnias não pode transitar sem a autorização dos indígenas, criando uma enorme propriedade privada. E os negros fundam uma inumerável quantidade de associações culturais, todas com o mesmo discurso semi-rastafari de “a África é o lugar de onde fui arrancado”.

O problema prático que preocupa do ponto de vista ritual é que o brasileiro real nunca é contemplado por nenhuma destas medidas, não sendo ele branco, índio, negro ou pertencente a algum grupo étnico qualquer. Resta-lhe ser o entrelugar, o nada, o ponto de encontro de esferas ideológicas, rituais, culturais e étnicas que são meramente teóricas e teoricamente inconciliáveis (Azevedo, 1986. pp.276-277.).

No campo da liturgia, por exemplo, surgem no Brasil da década de 60 movimentos que se alternam pelo reconhecimento da “liturgia afro-

brasileira" ou "liturgia indígena" ou pela manutenção da "liturgia tridentina" ou pela exatidão da execução da "liturgia latina". Todos estesgrupos conseguem se afirmar e se idealizar como representantes de uma tradição ritual "pura"(Bina, 2002).

Esta ilusão racista de pureza que permeia toda a sociedade brasileira determina até certo ponto a impossibilidade de conciliação entre esferas rituais distintas.Não há espaço no ritual indígena ou tridentino ou latino para a prática ritual do sacrifício, por exemplo.

Como resultado, não existem paralelos brasileiros para as práticas dos sacramentos e sacramentais tais como no ambiente indiano: o universo tradicional ao qual pertencem o "olho gordo", o "feiticeiro", o "livro dos encantos" ou o ritual de sacrifício é, sempre, o outro. A própria sectarização litúrgica em indígena, afro-brasileira, latina etc. é sintomática da ilusão de pureza. Além disto, ocorre em nível meramente superficial, de adaptação de ritos e não de inserção de novos ritos na vida civil ou na vida sacramental; como é o caso do sacrifício que continua na missa, na Índia.

Em outros termos, o ambiente eclesial brasileiro não conseguiu unificar os universos simbólicos do cristianismo e do "paganismo"; resultando numa igreja que é do ponto de vista prático ineficiente.

As demandas espirituais permanecem, e a busca pela satisfação desta demanda leva à evasão do catolicismo em direção seja do ilê; seja da Igreja Universal do Reino de Deus, que desponta no Brasil como capaz de um diálogo ritual muito maior que a Igreja Católica.

Considerações finais

Se as esquadras dos conquistadores portugueses partiram dos mesmos portos e continham tripulações e capelães semelhantes entre si; o que determinou a diferença entre os dois ambientes rituais resultantes nas colônias brasileira e indiana foi, entre outros fatores, o tipo de sociedade com o qual o missionário se deparou.

Em uma sociedade bastante plural do ponto de vista religioso, como é a Índia setecentista (onde conviviam cristãos, muçulmanos, vaishnavitas, shivaítas, budistas dentre outros), a própria natureza prévia dialogal da sociedade abriu espaço para a existência de um cristianismo igualmente dialógico do ponto de vista ritual.

Já na sociedade brasileira (onde mitos de pureza sempre tiveram de ser impostos a fim de suprir a falta de identidade que existe no quintal entre a casa grande, a senzala e a taba), perpetua-se um modelo de separação entre as esferas rituais cristã e não cristã, gerando um tipo de religião que não está caraterizado pela imersão em um único universo simbólico-ritual, mas por uma múltipla pertença a porções de um multiverso que, por enquanto segue estruturando-se como uma série de compartimentos rituais estanques uns em relação aos outros.

Talvez seja o tempo de ampliar as relações entre os dois países para além de alianças comerciais (como é o BRICS), abrindo espaço para uma iluminação no que diz respeito ao estabelecimento de uma linguagem ritual no Brasil; da qual ainda padece.

Referências

ABREU, Capistrano. *Capítulos de História Colonial*. São Paulo: Publifolha, 2000

AZEVEDO, Marcello. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*. São Paulo: Loyola, 1986.

BINA, Gabriel Gonzaga. *A Contribuição do Atabaque para uma liturgia mais inculturada em meios afro-brasileiros.*[Dissertação de Mestrado em Teologia] São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006

CHUPUNGCO, Anscar. *Liturgias do futuro:processos e métodos de inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994.

DATLER, Frederico. *Vida e Doutrina do Apóstolo São Paulo.* Petrópolis: Vozes, 1976.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 41 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 6 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

LUISELLI, Bruno. La *formazionedella cultura europeaoccidentale*. Roma: Herder. 2003.

MALEKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians inIndia.*In: Indian Christianity.* AFONSO A.V.(org) New Delhi:2009

MAROTTIKAPARAMBIL, Francis. Latin Christianity in India.*In: Indian Christianity.* AFONSO A.V.(org) New Delhi:2009

NOBILI, Roberto. *Preaching Wisdom to the Wise.*St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2000.

SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros: ensaios de missiologia.* São Paulo: Paulus, 1995

THOMAS, Lalitha. Quotidian Life of the Tamil Catholics.*In: Indian Christianity.* AFONSO A.V.(org) New Delhi:2009

YOUNG, William G. *Handbook of Source Materials for Students os Church History.*Madras: 1969

Sobre o autor:
Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Simões, Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009); Bacharel em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (2006).