

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

VITOR BORGES DA CUNHA

**A RELIGIOSIDADE ETÍOPE À LUZ DA CRÔNICA *VERDADERA INFORMAÇAM*  
*DAS TERRAS DO PRESTE JOAM* (SÉCULO XVI)**

PORTO ALEGRE

2018

VITOR BORGES DA CUNHA

**A RELIGIOSIDADE ETÍOPE À LUZ DA CRÔNICA *VERDADERA INFORMAÇAM*  
*DAS TERRAS DO PRESTE JOAM* (SÉCULO XVI)**

Monografia apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Licenciado em  
História na Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Igor S. Teixeira

PORTO ALEGRE

2018

Aos examinadores,

Este trabalho está formatado segundo à norma brasileira 14724:2011, publicada pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

#### CIP - Catalogação na Publicação

Cunha, Vitor Borges da  
A RELIGIOSIDADE ETÍOPE À LUZ DA CRÔNICA VERDADERA  
INFORMAÇAM DAS TERRAS DO PRESTE JOAM (SÉCULO XVI) /  
Vitor Borges da Cunha. -- 2018.

54 f.

Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em  
História, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Religiosidade. 2. Etiópia. 3. Francisco  
Álvares. 4. Preste João. I. Teixeira, Igor Salomão,  
orient. II. Título.

VITOR BORGES DA CUNHA

**A RELIGIOSIDADE ETÍOPE À LUZ DA CRÔNICA *VERDADERA INFORMAÇAM*  
*DAS TERRAS DO PRESTE JOAM* (SÉCULO XVI)**

Monografia apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Licenciado em  
História na Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Igor S. Teixeira

Aprovado em:...../...../.....

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Rivair Macedo

---

Me. Fernando Ponzi Ferrari

PORTO ALEGRE

2018

*Aos que me fizeram me interessar por História e  
aos que me acompanham nessa caminhada,  
presentes ou não mais.*

## AGRADECIMENTOS

Findo este trabalho em um momento de autorreflexão. Não sei quantos de fato lerão essas breves palavras, mas sei que eu as lerei no futuro. Portanto, mais do que um agradecimento aos que me acompanharam até aqui, esse escrito é uma futura recordação.

Primeiramente, agradeço a minha família, pais e irmãos, que permitiram que eu tivesse a possibilidade de me dedicar aos estudos em um país que sei que isso é um privilégio.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Igor Salomão Teixeira, que acolheu nas suas pesquisas, em 2014, um rapaz que queria estudar um tema meio esquisito e que se tornou mais esquisito ainda. Aproveito, também, para agradecer aos colegas do grupo intitulado “Rangers”: Luiz O. Fleck, Carolina Niedermeier, Dionathas Boenavides, Gustavo Gonçalves e Lucas Nunes. Suas contribuições para meus trabalhos e os momentos de torpor serão lembrados o quanto minha parca memória permitir.

Agradeço também aos membros da banca, não só por aceitarem o convite, mas também por toda a contribuição ao trabalho: Fernando Ferrari, pelas indicações de leituras, e José Rivair Macedo por boa parte da bibliografia utilizada, bem como a fonte trabalhada e pelas conversas nos corredores.

Agradeço aos amigos. Também aos distantes, mas principalmente aos próximos. Seus nomes não necessitam de menção, pois cada relação tem momentos de maior proximidade e afastamento, e não seria justo considerar umas e outras apenas pelo tempo em que escrevo. Porém, abro exceção para referir-me aos “Bost\*es”, amigos que conheço há bons tempos e do qual sinto orgulho de fazer parte.

Agradeço às pessoas que nutri sentimentos especiais e que me permitiram e permitem trilhar não apenas esse caminho acadêmico, mas a viver a vida de forma leve e prazerosa, sempre que possível. Sozinho, a vida muitas vezes parece-me perder o sentido; compartilhando, ela ganha forma, cor, cheiro e sabor.

De ordem técnica para a execução do trabalho, faço um especial agradecimento a Igor Teixeira, que sempre orientou meus escritos com muita paciência – pelo menos assim penso eu; a Luiz O. Fleck, pelas leituras de meus projetos e contribuições não apenas nesse sentido; por fim, a Marília Ramos, pela grande ajuda na estruturação e revisão técnica do trabalho.

Se posso deixar uma mensagem para o meu eu do futuro, seria essa: tranquilize-se, lembre-se dessa etapa como só mais uma e que a vida pode ser muito mais do que um mero trabalho acadêmico.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a religiosidade etíope a partir da crônica *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, escrita por Francisco Álvares e publicada em 1540. Fruto de uma visita ao Império Etíope, a obra, devido aos objetivos de sua escrita, faz um apanhado geral de informações relevantes para pensarmos a religião praticada no Império Etíope. Para tanto, utilizamos a antropologia histórica para fazer um estudo dos hábitos religiosos da sociedade etíope, o que nos permite utilizar conceitos de diferentes áreas para nossa análise. Disso, apontamos que as manifestações religiosas do cristianismo etíope, no século XVI, estava imbuída de diferentes influências culturais, desde muito antigas até mais recentes, incorporadas a medida que o Império expandia-se. Concluimos que é possível falar em uma unicidade da religiosidade etíope e que o tema, por permitir uma vasta pesquisa, ainda está em aberto.

**Palavras-chave:** Religiosidade etíope; Francisco Álvares; século XVI.

## ABSTRACT

This study aims to analyse the Ethiopian religiosity from the panorama of a chronicle entitled *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, written by Francisco Álvares and published in 1540. As a consequence of a visit to the Ethiopian Empire between 1520 and 1540, the piece, on account of the objectives of had been written, summarizes most of general relevant information needed to help us thinking about the religion practiced in the Ethiopian Empire. In order to do so, we employed historical anthropology to conduct a study of the religious habits from the Ethiopian society, allowing us to make use of concepts from different areas for our analysis. From that, we point out that the religious manifestations of the Ethiopian Christianity, in the XVI century, were imbued with different cultural influences, ranging from really old ones to more recent ones, which were incorporated as the Empire expanded itself. We conclude that it is possible to talk about a unicity of the Ethiopian religiosity, and that this subject, for the reason of allowing an extensive research, remains open.

**Key-words:** Ethiopian religiosity; Francisco Álvares; XVI century.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 CRÔNICAS MEDIEVAIS: USOS E RECURSOS TEÓRICOS .....</b>	<b>13</b>
2.1 CRÔNICAS DE VIAJANTES AO DESCONHECIDO .....	13
<b>2.1.2 Crônicas Medievais: uso na historiografia brasileira.....</b>	<b>15</b>
2.2 A VERDADERA INFORMAÇÃO DAS TERRAS DO PRESTE JOAM: ANÁLISE DA FONTE.....	18
2.3 RECURSOS TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DA CRÔNICA.....	20
<b>3 PORTUGAL E ETÍOPIA: CONTEXTOS E FORMAÇÃO.....</b>	<b>24</b>
3.1 PORTUGAL.....	24
3.2 ETÍOPIA.....	27
<b>3.2.1 Aspectos culturais e religiosos na formação da Etiópia .....</b>	<b>27</b>
<b>3.2.2 Cristianismo e disputas cristológicas .....</b>	<b>27</b>
<b>3.2.3 Expansão islâmica e enfraquecimento de Axum.....</b>	<b>29</b>
<b>3.2.4 Encontro de dois mundos .....</b>	<b>33</b>
<b>4 PARTICULARIDADES DA RELIGIOSIDADE ETÍOPE.....</b>	<b>35</b>
4.1 LITURGIA NO CRISTIANISMO ETÍOPE .....	35
4.2 INFLUÊNCIA JUDAICA NO CRISTIANISMO ETÍOPE .....	41
4.3 O INTERESSE ETÍOPE NAS PRÁTICAS CRISTÃS PORTUGUESAS.....	43
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>47</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>50</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa analisar as menções à religiosidade etíope na crônica *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam* com o objetivo de perceber as particularidades do cristianismo etíope. Como pudemos perceber, através da leitura da crônica escrita pelo frade Minorita Francisco Álvares na primeira metade do século XVI, esse assunto entra em voga em diferentes momentos do texto, sendo, portanto, parte constitutiva de todo o documento.

Essas particularidades do cristianismo etíope manifestam-se sob diferentes aspectos. Em primeiro lugar, citamos a ritualística local: o autor faz diversas menções minuciosas às práticas litúrgicas locais, relatando questões que lhe intrigavam, como o uso de incensórios, a prática anual do batismo, a comunhão em todas as missas etc; em segundo lugar, apontamos as menções que Francisco Álvares faz a debates teológicos que travou com os representantes da Igreja local e com o próprio *negus*<sup>1</sup> etíope, que na época era Dawit (David) II, nome adotado por Lebna Dengel após ascender ao trono. Nesses debates, tanto Francisco quanto os etíopes questionam muito sobre os aspectos religiosos, demonstrando que o interesse era mútuo no que tange à religiosidade.

Desses dois aspectos, posso fazer alguns questionamentos tanto sobre a missão portuguesa à Etiópia quanto sobre o desenvolvimento desse cristianismo etíope. Para atingir nosso objetivo nesse trabalho, as seguintes questões foram analisadas: quais os interesses portugueses ao enviar, em 1520, a embaixada da qual Francisco Álvares fazia parte? Como aparecem as diferenças religiosas na crônica, de forma condenatória ou informativa? Como essas diferenças se formaram?

Minha hipótese para a primeira pergunta é de que o objetivo maior da embaixada portuguesa não era apenas um, mas dois: estabelecer contatos com povos próximos ao Mar Vermelho e obter apoio no objetivo português de conquistar Jerusalém, mesclando, dessa forma, uma intenção comercial, militar e religiosa. A região do Chifre da África seria de muita utilidade para o comércio Portugal-Ásia, servindo como entreposto comercial; além disso, por ser cristã, seria de mais fácil aliança, além de possivelmente servir aos interesses do Rei Dom Manuel I, que pretendia combater os muçulmanos e reconquistar Jerusalém para os cristãos (SUBRAHMANYAM, 2012, p.53).

A segunda e a terceira questões podem ser trabalhadas em conjunto, uma vez que ambas dizem respeito à religiosidade etíope, sendo a segunda do ponto de vista português e a

---

<sup>1</sup> Por *negus*, podemos, por assimilação simplificada, traduzir o termo como imperador.

terceira tendo relação à formação da sociedade etíope. Acreditamos que o objetivo português não era a condenação da religiosidade local, e isso pode ser percebido tanto na crônica como também ao analisar a sociedade portuguesa do período: preocupada mais em expandir-se comercialmente e territorialmente, bem como buscar alianças com outros povos, os portugueses não pretendiam envolver-se em disputas religiosas, excetuando em relação aos muçulmanos, o que manifesta um sentimento anti-islâmico, que se forma por conta da presença e, em muitos momentos, da dominação muçulmana na Península Ibérica. Essa propensão fica clara se analisarmos a dinastia portuguesa então vigente, a de Avis, que desde sua ascensão, com D. João I (1385-1433), começa o processo de expansão marítima (RUCQUOI, 2007, p.197). O que vale pensar, também, são os limites entre a ortodoxia e a heresia: como veremos, algumas práticas locais haviam sido consideradas heréticas ao longo da Idade Média, porém, no momento do contato, são relevadas ou esquecidas.

E é justamente nessas práticas locais que podemos refletir sobre a formação da religiosidade etíope, tentando traçar as origens para tais particularidades. Para isso, teremos o cuidado de não inferir que o Império Etíope se tratava de uma sociedade estanque, “fria”, como Claude Levi-Strauss (2004, p.10) atribuiria, mas que molda sua cultura no próprio exercer de uma tradição, algo que está em constante mudança. No caso etíope, poderíamos pensar em uma estrutura mais prescritiva do que performativa, seguindo a ideia de Marshal Sahlins, que aponta que a estrutura prescritiva tem como característica uma valorização dos acontecimentos devido às suas semelhanças ao sistema cultural constituído, enquanto que a estrutura performativa é característica de sociedades em que acontecimentos alteram a ordem vigente (SAHLINS, 2003, pp.10-13). Devemos ter em mente, ressalta-se, que esses dois tipos são ideais, logo, mesclam-se na prática. Como exemplo, podemos apontar os primeiros contatos dos membros da embaixada portuguesa, da qual Francisco Álvares fazia parte, com os etíopes, que dizem que esperavam a sua visita há muito tempo, pois assim dizia em um livro (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.12)

Nosso trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro, abordaremos a questão do uso de crônicas para tratar de questões da Idade Média, mais especificamente as crônicas de viajantes ao Oriente. Para tanto, falaremos de questões que devem estar em mente ao se utilizar tal documento, como a descrição do que é uma crônica e, para nosso caso específico, a questão do ineditismo, que está presente em todas as crônicas do trabalho, especialmente na obra central, de Francisco Álvares. Indo na mesma linha, trataremos da questão da oralidade em escritos medievais, que altera-se ao longo da Idade Média, afastando a oralidade da escrita. Outro ponto a ser tratado no capítulo é o que liga todas as crônicas medievais

selecionadas para o trabalho: o fato de todas mencionarem o Preste João. Nossa análise será no sentido de ver como essas menções aparecem em cada crônica e a mudança que há em torno da utopia ao longo do tempo. Além disso, veremos como se dava a circulação de narrativas entre o Ocidente e o Oriente, bem como as tradições que as norteavam, e na própria Europa, apontando as traduções que a obra de Francisco Álvares influenciou. Por último, apontaremos como a antropologia histórica e o conceito de religiosidade auxiliam na nossa reflexão sobre as particularidades da religiosidade etíope.

No segundo capítulo, primeiramente falaremos do papel da dinastia de Avis, no século XIV, para a expansão marítima portuguesa, que servia tanto para centralizar o poder como para fortalecer Portugal na Península Ibérica. Essa expansão manteve-se até o século XVI e tinha uma forma peculiar de organização, o capitalismo monárquico. Além dessas questões, as empreitadas marítimas atendiam ao que se chamou de sentimento messiânico, no qual os portugueses viam-se como responsáveis pela difusão do cristianismo. Esse sentimento começou durante a reconquista dos territórios antes dominados pelos muçulmanos, mas persistiu após o término. Podemos ver isso no reinado de D. Manuel I, que tinha o objetivo de conquistar Jerusalém. Para nosso caso, a embaixada da qual Francisco Álvares fazia parte foi organizada e enviada visando tanto esse objetivo como também em constituir um entreposto comercial para Portugal.

Ainda no segundo capítulo, falaremos da formação cultural etíope, mencionando as diferentes culturas que contribuíram para formá-la. Entre elas, destacaremos o cristianismo, que chega à região ainda no século I e se oficializa enquanto religião do Império Etíope no século IV; e o islamismo, que penetra na região a partir do século VII e passa a ser a religião dominante até o século XII, quando há uma retomada cristã. Além disso, abordaremos as disputas cristológicas que marcaram a Idade Média e que vieram a influenciar o Império Etíope, que, por ser ligado ao Bispado de Alexandria, adere ao monofisismo, ainda no século V. Por último, trataremos da ascensão da dinastia Salomônida ao poder do Império Etíope, no século XIII, e que tomou medidas visando uma expansão territorial com um poder e religião centralizados – uma corte itinerante e uma flexibilidade no momento de formação da religiosidade, que visava abarcar aspectos de diferentes religiões. É essa dinastia que recebe a embaixada portuguesa, no século XVI.

No terceiro e último capítulo, faremos a análise da religiosidade etíope a partir da crônica escrita por Francisco Álvares a fundo. Para tanto, dividiremos o capítulo em três partes. Na primeira, falaremos das liturgias do cristianismo etíope (batismo, casamento, comunhão, etc.). Com isso, poderemos perceber as particularidades que essa expressão

religiosa tem em relação ao cristianismo português. Na segunda parte, trataremos de uma influência que se mostra clara no cristianismo etíope: o judaísmo. Para tanto, analisaremos passagens da crônica em que o Minorita menciona traços característicos do judaísmo, como a preservação do sábado e a circuncisão. Por fim, analisaremos como o interesse dos etíopes manifestou-se na obra do autor, o que demonstra que o interesse pelo contato religioso não era exclusivo dos portugueses, mas também dos etíopes, que ao longo de diferentes passagens da crônica questionam o frade sobre liturgias, concílios e questões da cristandade.

*Nota sobre o uso da crônica de Francisco Álvares:*

Para facilitar a compreensão da crônica de Francisco Álvares, ao escrevermos as citações da fonte, optamos por atualizar as palavras para o português moderno, porém mantendo a mesma estruturação que o autor usava para formar as frases, assim como a pontuação. Exemplificando: a seguinte passagem está na crônica do Minorita:

pollo que já fabiamos de Joam Gomez r de Joãne cleriguo Portugues que ca vieram enuiados per Triftã de Acunha na companhia de hum mouro que ainda viue r mora em Manadeley. E a eftes portuguefes nam hos leixarã ir: porque deziamque lhes caufaria morte irfe. E afi hũ Pero de Cuuilhã otrosi Portugues q há quarenta annos que partio de Portugal per mandado del Rey dom Joam (...) (FRANCISCO ALVARES, 1540, p.120)

Para nosso trabalho, traduzimos ela para essa forma:

pelo que já sabíamos de Joam Gomez e de Joannes clérigo português que ca vieram enviados por Tristam de Acunha na companhia de hum mouro que ainda vive e mora em Manaeley. E a estes portugueses não os deixaram ir porque diziam ser que lhes causaria morte ir-se. E assim hum Pero de Covilhã outro português que há quarenta anos que partiu de Portugal por mandado del rei Dom João (...) (FRANCISCO ALVARES, 1520, p.120)

Mantivemos a estrutura da frase, apenas traduzindo palavras de difícil compreensão.

## 2 CRÔNICAS MEDIEVAIS: USOS E RECURSOS TEÓRICOS

O uso de crônicas enquanto fonte histórica permite uma ampla variedade de análises para pensarmos a Idade Média. Porém, alguns cuidados são necessários para tal fim. Em primeiro lugar, é importante salientarmos que nosso trabalho parte de um discurso pós-colonial. Segundo Jeffrey Jerome Cohen, o termo “pós-colonial” caracteriza o período histórico após o colonialismo; já “pós-colonial” seria o discurso em oposição ao discurso colonial (COHEN, 2001, p.3). Podemos aplicar essa concepção para a Idade Média no momento em que ela é vista como um intermédio entre a Antiguidade e o Renascimento, período em que as sociedades estariam se “preparando” para as mudanças ocorridas a partir da Idade Moderna. (COHEN, 2001, p.4). O próprio termo já denota isso. Não pretendemos propor uma mudança no termo “Idade Média”, apenas ressaltamos a importância de ver os acontecimentos históricos do período não como uma passagem, mas sim como constituidores da formação social e cultural do ser humano.

### 2.1 CRÔNICAS DE VIAJANTES AO DESCONHECIDO

No que tange mais especificamente as crônicas utilizadas aqui, as de viajantes que foram ao Oriente, a dissertação de mestrado de Fernando Ferrari aponta os cuidados ao se trabalhar com tal fonte. Em primeiro lugar, é necessário classificar o que é um relato de viagem, e, para tanto, três características são comuns: a presença de um prólogo e um epílogo; o anúncio, feito pelo autor, de que tratará dos fatos como ocorreram, sem alterar seus conteúdos; e a existência de diferentes suportes (manuscritos, incunábulo, com gravuras, com grafias diferentes...) (FERRARI, 2014, p.45). O fato de essas crônicas serem de viagens a lugares inéditos também traz uma particularidade:

Assumindo uma função de intermediários entre o mundo em que se conta e do qual se conta, os viajantes (...) operam com cuidado em suas observações, de forma a não romper com a ideia de mundo sedimentada neste ponto de partida e chegada. (FERRARI, 2014, p.23)

Portanto, devemos ter em mente que as considerações feitas pelos cronistas são marcadas pelo seu conhecimento de mundo. Isso se mostrará claro quando analisarmos os comentários feitos pelos autores sobre o reino de Preste João, pois a imprecisão é nítida, uma vez que o conhecimento a respeito do Oriente era muito incipiente.

Sobre a circulação de narrativas entre o Oriente e o Ocidente, Camille Rouxpetel nos dá uma interessante reflexão a respeito das narrativas hagiográficas. A autora aponta que os monges orientais tinham uma santidade associada ao ascetismo e a Santo Antão, figura mais

marcante do movimento anacoreta (ROUXPETEL, 2017, pp.139-140). Além disso, a conversão desses cristãos era associada a São Tomás, apóstolo de Jesus que teve a tarefa de evangelizar a Pártia (nordeste do atual Irã) (ROUXPETEL, 2017, p.141). Tal informação está em um evangelho do século II, escrito originalmente em grego e com tradução para o copta. Essa atribuição a Tomás manifesta-se em diferentes relatos de viajantes europeus entre os séculos XIII e XIV, sendo que alguns autores atribuíam a ele a conversão dos Reis Magos, como Jacopo de Varazze (ROUXPETEL, 2017, p.147). E entre esses autores, alguns associam um dos Reis Magos à figura do Preste João, como Ludolph de Sudheim, que “associa os núbios e os abissínios, que ele também assimilou aos nestorianos e à tradição dos magos” (ROUXPETEL, 2017, p.148). Ainda sobre isso,

No século XIV a obra designada pelo título de Livro de Colônia, na qual se inspirou provavelmente Ludolph de Sudheim, e depois *Digestis ac trina beatissimorum Trium Regum translatione* de João de Hildesheim, renovam com a associação entre os reis Magos e a Índia. O Livro de Colônia gozou ainda de grande popularidade cerca de um século após sua composição. O Preste João aí é apresentado como o rei das Índias e herdeiro dos reis Magos. A associação entre o Preste João e os reis Magos foi operada desde o século XII. (ROUXPETEL, 2017, pp.148-149)

Ou seja, essa associação do Preste João aos Reis Magos foi uma das formas de buscar legitimação para a utopia, inspirando-se em obras elaboradas anteriormente a sua criação.

Outro ponto que Fernando Ferrari nos apresenta, baseado em um trabalho de François Hartog, é a importância de saber os efeitos que os escritos produzem e para quem, isso é, a quem eles tinham em mente quando escreviam e que impressão pretendiam causar (FERRARI, 2014, p.43). Com isso, devemos buscar o porquê de os cronistas citarem a lenda de Preste João nos seus relatos.

É importante salientar que, durante a Idade Média, a oralidade tinha um papel muito importante na hora da produção textual. Muitas das escrituras eram utilizadas como aporte para leituras em voz alta. Porém, segundo Paul Zumthor, entre 1450 e 1550,

Uma arte que se baseava nas técnicas do encaixe, da combinação, da colagem, sem cuidado ou autenticação das partes, recua e cede terreno rapidamente a uma arte nova, que anima uma vontade de singularização. A teatralidade generalizada da vida pública começa a esmaecer, e o espaço se privatiza. (ZUMTHOR, 1993, p.28)

Ou seja, nesse momento a leitura passa a ter independência em relação ao uso da voz. Na crônica de Francisco Álvares, a *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, podemos notar que a oralidade é um elemento presente, pois o autor a todo momento menciona quem falou e o que falou, dando a entender que eram as palavras exatas que haviam sido proferidas; porém, não conseguimos perceber traços ou elementos que deem sinais de que o texto era

voltado para uma leitura pública que visasse o entretenimento (ZUMTHOR, 1993, pp.45-55), mas sim as informações que os portugueses tanto buscavam – geográficas e socioculturais. E não só portugueses, mas a Europa como um todo: originalmente publicada em 1540, em Lisboa, a obra rapidamente difundiu-se por países europeus ao longo do século XVI. Em 1550, foi feita uma tradução para o italiano, presente na obra *Primo volume delle navigationi et viaggi*, compilação feita por Giovan Ramusio e impressa em Veneza (DOMINGOS, 2010, p.56); para o espanhol, três edições foram impressas no século XVI, como aponta Marta Domingos: “la primera, *Historia de las cosas de Etiopía*, publicada em Amberes por Juan Steelsio em 1557; la segunda, impresa em Zaragoza, em casa de Augustin Millan em 1561; y por último, la tercera, impresa em Toledo en casa de Pedro Rodríguez em 1588 (...)” (DOMINGOS, 2010, p.56). Por último, Marta Domingos cita uma tradução francesa, de 1558, impressa em Amberes por Cristóbal Plantino (DOMINGOS, 2010, p.56). Podemos mencionar, também, uma tradução alemã de 1566, feita por Joachim Heller e impressa em Eissleben (CARREIRA, 2010, p.166<sup>2</sup>).

### **2.1.2 Crônicas Medievais: uso na historiografia brasileira**

Se pensarmos nos usos feitos desse gênero literário no Brasil, veremos que a presença das crônicas se limita a algumas questões. Segundo Marcella Guimarães, as pesquisas brasileiras abordam questões mais relacionadas à cultura e à política, sendo a maioria relativas ao Medievo Ocidental entre os séculos XIII e XV (GUIMARÃES, 2012, p.3). Corroborando essa ideia, Igor Salomão Teixeira aponta que, ao analisar as produções acadêmicas brasileiras do século XXI a respeito do medievo, “as temáticas têm orbitado consideravelmente em torno de questões políticas”, além de que “há uma predominância geográfica: Península Ibérica e França” (TEIXEIRA, 2016, p.24).

A crônica de Francisco Álvares foi, no seu tempo, o relato mais detalhado sobre o Império Etíope. Entre os séculos XII e XVI, houveram diferentes tentativas de situar o reino do Preste João, porém nada de concreto era apontado nos escritos. Entre as crônicas de viajantes franciscanos ao Extremo Oriente que analisamos, não há uma congruência entre os autores. Frei João de Piandel Carpine (1182?-1252), autor da *Historia Mongolorum*, texto que trata de sua viagem ao Império Mongol e que alcançou uma interessante repercussão em seu tempo, aponta que os mongóis teriam enviado um exército ao território etíope:

---

12. Enviou o outro filho [Tului] com um exército contra os hindus, e derrotou a Índia Menor. Eles são sarracenos negros, chamados etíopes. Este exército avançou para a luta contra os cristãos que viviam na Índia Maior [foz do rio Indo e a costa de Malabar]. Ouvindo isso, o rei daquela terra, que vulgarmente se chama Presbítero João, reunindo o exército, saiu contra eles (...) (FR. JOÃO DE PIAN DEL CARPINE, 2005, p.49)

Por Índia Menor ou Média, entende-se a região da Etiópia; a Maior seria entre o rio Indo e a costa do Malabar. Ou seja, Frei João associa corretamente os etíopes à Índia Menor (apesar de não serem sarracenos), porém, aponta que a localização do reino do Preste João (ou Presbítero João) seria na Índia Maior.

O relato de Frei Guilherme de Rubruc (1215/1230-1293), conhecido como *Itinerário*, descreve a viagem que o frade fez entre Constantinopla e a Mongólia entre 1253 e 1255. Em uma passagem do texto, o autor aponta que haveria um Rei João, senhor da terra dos naimanos, povo que habitava onde hoje é a Manchúria e a Coréia:

2. Numa planície entre aquelas montanhas, vivia um pastor nestoriano, poderoso e senhor do povo dos naimanos, que eram cristãos nestorianos. Com a morte de Coirchan, aquele nestoriano constituiu-se rei; os nestorianos chamavam-no de Rei João e diziam dele dez vezes mais do que a verdade (...). Por isso, espalhou-se grande fama daquele Rei João. Passei pelas pastagens dele, e ninguém sabia algo sobre ele, a não ser poucos nestorianos. (FR. GUILHERME DE RUBRUC, 2005, p.147)

O que nos confirma que estava se referindo ao Preste João é outra passagem da crônica: “5. Depois disso, penetramos na planície em que estava o acampamento de Keuchan [Guiuc-Cã]; ela fora a terra dos naimanos, que eram os próprios homens do Presbítero João. Não vi aquele acampamento na ocasião, mas na volta” (FR. GUILHERME DE RUBRUC, 2005, p.172). Aqui, Guilherme confirma sua crença de que era realmente Preste João o governante do local.

Frei João de Montecorvino (1247-1328), frade Minorita que percorreu diferentes territórios da Ásia, tendo chegado à China, em 1293, legou-nos algumas cartas sobre suas viagens. Nelas, há duas menções a respeito do Preste João. Em uma delas, é utilizado a nível de comparação para outro rei: “4. O bom Rei Jorge [de Tenduk ou Tangut]. Certo rei daquela região, da seita dos cristãos nestorianos, da estirpe daquele grande rei chamado Presbítero João da Índia, aderiu a mim no primeiro ano em que cheguei aqui (...)” (JOÃO DE MONTECORVINO, 2005, p.260). Na segunda, mais reveladora, Frei João diz que etíopes teriam vindo a ele pedindo que pregasse em sua terra:

8. Na mesma carta, diz Frei João [muda a pessoa escrevendo: antes João, agora é um escriba, Frei Elemosina] que vieram a ele ilustres enviados da Etiópia, pedindo que fosse para lá afim de pregar ou enviasse bons pregadores, pois, desde o tempo do bem-aventurado evangelista Mateus e dos seus discípulos, não tiveram pregadores que os instruissem na fé de Cristo e muito desejam chegar à verdadeira fé de Cristo

[em nota no texto, o editor menciona que a origem desses homens não seria a atual Etiópia, mas um território entre o rio Ganges e Godavero; além disso, a suposta pregação de Mateus na Etiópia é uma lenda, não há confirmação.]. Se os frades fossem enviados para lá, todos se converteriam a Cristo e se tornariam verdadeiros cristãos. Pois no Oriente há muitos que são cristãos apenas de nome e creem em Cristo, mas ignoram as Escrituras e as doutrinas dos Santos, vivendo simplesmente por não terem pregadores e mestres. (JOÃO DE MONTECORVINO, 2005, p.265)

Ou seja, manifesta-se, da parte dos etíopes, um interesse pelo cristianismo, mesmo que o conhecimento a respeito dele estivesse muito enfraquecido devido a falta de contato com instituições cristãs.

O primeiro relato ocidental que localiza o Preste João no território etíope é o de Jordão de Catalão ou Jordão de Severac (1280 – c.1330). O frade dominicano escreveu sua obra, a *Mirabilia Descripta*, provavelmente entre 1329 e 1338. No texto, o frade relata os locais por onde passou em sua viagem ao Oriente e, entre eles, aponta o território da Índia Tertia. Nela, haveriam dragões que, quando morriam, seus restos eram levados ao senhor das terras da Etiópia, o Preste João:

quando viam que um havia morrido, esperavam 70 dias e, então, iam até ele, encontravam os ossos do dragão e retiravam o carbúnculo que se formava no topo da cabeça dele, e o levavam ao imperador dos etíopes, a quem vocês chamam de Preste João (JORDÃO DE SEVERAC, 1863, p.42)<sup>3</sup>

Ainda sobre o imperador etíope, Jordão diz que era “mais potente que qualquer homem do mundo, e mais rico em ouro e prata e em pedras preciosas. É dito que tem abaixo de si 52 reis, ricos e potentes. Ele governa sobre todos os seus vizinhos ao sul e ao oeste” (JORDÃO DE SEVERAC, 1863, p.45)<sup>4</sup>. Jordão, mesmo dizendo que não visitou as terras etíopes (JORDÃO DE SEVERAC, 1863, p.41), alimenta a ideia de grandeza que girava em torno do Preste João, retratando-o como um grande senhor do Oriente. E, mais do que isso, localiza o reino cristão do Oriente na Etiópia pela primeira vez, vindo a influenciar as buscas posteriores pelas terras do Preste João.

Já a crônica de Francisco nos dá os detalhes do caminho percorrido até o Reino do Preste João. Saindo de Portugal, a embaixada portuguesa chegou à Etiópia através do Mar Vermelho: “caminhamos para o dito mar roxo [Mar Vermelho] e chegamos à dita ilha de maçua [Ilha de Maçua, próximo à costa da atual Eritrêia] segunda feira das oitavas da pascoa,

<sup>3</sup> Tradução livre. “(...) and when they see that one has fallen, they wait for lxx days, and then go down and find the bare bones of the dragon, and take the car buncle which is rooted in the top of his head, and carry it to the emperor of the Ethiopians whom you call Preste Johan”.

<sup>4</sup> Tradução livre. “(...) more potent than any man in the world, and richer in gold and silver and in precious stones. He is said to have under him fifty-two kings, rich and potent. He ruleth over all neighbours towards the south and the West”.

sete dias do mês de abril do ano mil quinhentos e vinte.” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.11). Após, rumam para o continente, adentrando através do porto de Darquiquo.

## 2.2 A VERDADERA INFORMAÇAM DAS TERRAS DO PRESTE JOAM: ANÁLISE DA FONTE

A crônica utilizada como fonte principal para este trabalho, escrita por Francisco Álvares (1490, Coimbra – 1535/1546, Roma), frade Minorita português, leva o título *Ho Preste Ioam das Indias: verdadeira informação das terras do Preste Ioam*. Como já dito, foi publicada em 1540 e possui cerca de 130 fólios; o incunábulo tem páginas com 290mm de altura, a forma das letras é carolíngia e a língua é o português arcaico. Além disso, o texto está só em uma coluna e a primeira letra de cada capítulo é pictográfica, sendo que o manuscrito conta com imagens na capa e na contracapa.

Segundo Armanda Rodrigues, Francisco era clérigo secular da Igreja de Santa Justa de Coimbra (RODRIGUES, 2008, p.58). Dessa forma, não era um grande intelectual, mas um homem de simples estudos<sup>5</sup>(RODRIGUES, 2008, pp.80-81). Além disso, provavelmente tinha uma proximidade com a Corte portuguesa, já que foi escolhido para fazer parte da embaixada organizada pelo Rei D. Manuel I e enviada em 1515 para a Etiópia. Porém, ao chegarem na Índia, o então governador das Índias portuguesas Afonso de Albuquerque, partidário das intenções do rei Manuel I, morreu, e Lopo Soares assumiu. Lopo, por sua vez, era contra os objetivos reais, e não permitiu a ida da embaixada para as terras etíopes. A ida foi protelada até 1520: em 1518, Lopo foi deposto e Diogo Lopes de Sequeira assumiu autorizando a ida da embaixada em 1520 e comandada por D. Rodrigo de Lima (RODRIGUES, 2008, pp.59-61).

Nosso trabalho, portanto, enquadra-se em alguns aspectos na tradição historiográfica brasileira: trata de uma embaixada enviada de Portugal (Península Ibérica) e cujo teor da crônica trata de questões políticas e culturais. Porém, fugimos um pouco dessa tradição brasileira devido ao assunto tratado na crônica: o Império Etíope, ou, para os contemporâneos de Francisco Álvares, o Reino do Preste João. Essa figura utópica para o Ocidente representava o soberano de um suposto reino cristão no Oriente, tendo surgido no século XII através de uma carta pseudo-autobiográfica fabricada, possivelmente, por clérigos alemães (RAMOS, 1998, p.10<sup>6</sup>). O contexto em que o documento surge – através de informações obtidas pelos cruzados, que falavam da existência de um reino cristão a leste das terras

---

<sup>5</sup> Em algumas passagens da crônica o próprio Francisco Álvares se diz um frade limitado intelectualmente, tendo um conhecimento básico de questões teológicas e da doutrina cristã.

muçulmanas (ALMEIDA, 1999, p.259) - aliado ao seu conteúdo<sup>7</sup>, apontam que o objetivo da carta seria o de incentivar o cristianismo nas Cruzadas contra o Islã. Segundo Armanda Rodrigues, aparecia como um reino de grandes riquezas, as terras do Preste João, imperador que descendia de São Tomé ou dos Reis Magos e cujo território possuído localizava-se na nascente do Rio Nilo, região que, segundo a Bíblia, seria o paraíso terrestre (o Jardim do Éden) (RODRIGUES, 2008, pp.11-18). A carta surge, então, como o incentivo e a força que faltavam para que o cristianismo retomasse Jerusalém. Ou seja, nosso assunto é exógeno às regiões que costumam ser trabalhadas no Brasil, mesmo que o autor e o tema se enquadrem nessa tradição.

É interessante percebermos, também, a mudança na percepção em relação ao poder temporal e religioso do suposto reino do Preste João. A carta do século XII apresenta-o como um grande soberano, senhor de um rico território e defensor do cristianismo aos moldes europeus. Essa imagem altera-se com o passar do tempo, na medida em que os europeus vão obtendo mais informações a respeito do reino cristão que de fato existia no Oriente – o Império Etíope. Em um trabalho intitulado *A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII*, Manuel João Ramos analisa a crônica *As Viagens de Sir John Mandeville*<sup>8</sup>, escrita cerca de 1356 para a corte anglo-normanda (RAMOS, 1993, p.184). Por ser um texto que utiliza diferentes relatos de viajantes, ele tem um valor considerável para analisar a percepção sobre o reino do Preste João no período de sua escrita<sup>9</sup>. E o que podemos perceber é que há uma dubiedade em relação a ele: exaltado quando colocado em contraste com os povos “bárbaros”, sendo um modelo cultural de perfeição cultural no Oriente, o reino seria, porém, limitado pela ignorância a respeito do “cristianismo correto” (leia-se europeu) (RAMOS, 1993, pp.200-201). Além disso, Mandeville nega questões “extraordinárias” atribuídas à figura do Preste, como a longevidade excessiva do soberano, o que denota que “o seu reino “arrefeceu”, que se encontra decididamente para aquém da muralha do Paraíso, que é menos perfeito e menos cristão” (RAMOS, 1993, pp.215-216).

---

<sup>7</sup> Sobre o conteúdo da carta, ver a edição de 1998, com prefácio de Manuel João Ramos, *Carta do Preste João das Índias*.

<sup>8</sup> Há uma discussão historiográfica sobre a existência ou não de João de Mandeville e sobre sua obra ser uma compilação ou uma crônica autoral. Sobre isso, o próprio texto de Manuel João Ramos, *A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII*, faz um debate interessante, mas que não nos interessa para o trabalho.

<sup>9</sup> É importante mencionar aqui o trabalho de Susani Silveira Lemos a respeito da obra de João de Mandeville, o qual culminou com a tradução de seus escritos. Ver FRANÇA, Susani S. L. (org.). *Viagens de Jean de Mandeville*. Florianópolis: EDUSC, 2007.

Podemos perceber essa “desmistificação” na crônica de Guilherme de Rubruc, também, quando diz que “os nestorianos chamavam-no de Rei João e diziam dele dez vezes mais do que a verdade (...)” (RUBRUC, 2005, p.147), ou seja, o autor também já começa a questionar o poder do Preste João, isso no século XIII. A crônica de Francisco Álvares também tem um caráter “desmistificador” da figura do Preste João, propondo que ele era etíope, cismático e negro. Por ser negro, é feita uma associação com a figura de Cam e seu filho Cuxe, que seria um dos fundadores dos povos negros da África (RAMOS, 1993, p.228). Essa negritude, porém, é diminuída por Francisco, dizendo que o soberano era “quase branco” (RAMOS, 1993, p.228).

Classificando as imagens que os ocidentais tinham a respeito dos cristãos etíopes, Camille Rouxpetel aponta a seguinte classificação: evangélicas – Reis Magos; apócrifas – evangelização da Índia por Tomás; hagiográficas – milagres póstumos de Tomás; lendárias – Alexandre, Reis Magos e Preste João; e reais – encontros de fato (ROUXPETEL, 2017, p.152). Neste trabalho enfocamos nas imagens lendárias, mais especificamente o Preste João, e real, através da crônica de Francisco Álvares.

Considerando as mudanças que ocorrem sobre a idealização a respeito do reino do Preste João ao longo do tempo, acreditamos que é interessante conceitua-lo não como um mito, mas sim como uma utopia. Segundo Hilário Franco Júnior, o mito é um “relato cujos componentes essenciais estão na esfera do sagrado e cujos objetos são as origens e/ou características de fenômenos naturais e sociais importantes para uma dada sociedade” (FRANCO JR., 1992, p.11). Além disso, eles seriam mais fortes em sociedades mais arcaicas, onde a razão tem um papel menor no âmbito social e cultural. (FRANCO JR, 1992, p.12) Esse conceito não é necessariamente inadequado para o reino do Preste João, porém, a conceitualização de Hilário Franco Júnior para utopia parece mais adequada quando falamos dele considerando uma perspectiva de mudanças ao longo do tempo: a utopia é a “expressão de desejos coletivos de perfeição, quase sempre de retorno a uma situação primordial da humanidade”, e que tem como característica a adaptação de mitos para determinados momentos históricos, visando melhorá-los (FRANCO JR, 1992, pp.12-13). Considerando que a busca pelo Preste João sobreviveu desde o século XII até pelo menos o século XVI, perpassando um longo período da história e sofrendo adaptações para os determinados contextos que passou, acreditamos que o conceito de utopia aplica-se melhor.

### 2.3 RECURSOS TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DA CRÔNICA

Para ajudar-nos na análise das crônicas, a antropologia histórica é de grande ajuda. Buscar uma interdisciplinaridade ao analisar fontes primárias permite uma visão mais profunda sobre o objeto de estudo. Segundo Andre Burguière, essa metodologia difunde-se com a Escola dos Annales<sup>10</sup>, a qual pretendia abordar as sociedades observando os grupos sociais e as estruturas econômicas em conjunto com uma “ideia multidimensional da realidade social” (BURGUIÈRE, 1990, p.130), ou seja, analisar a vida cotidiana para ver a história econômica e social das sociedades.

Como aponta Igor Teixeira, segundo Jean Claude Schmidt, a antropologia histórica permite que o historiador trabalhe problemas de pesquisa a partir de termos de outras ciências, mesclando e diversificando análises de diferentes campos sem abandonar o seu ofício (TEIXEIRA, 2014, p.3). Dentro disso, vale-nos analisar as estruturas das sociedades para entendermos seus sistemas de crenças e construções de imaginários (TEIXEIRA, 2014, p.7).

Entendemos estrutura como relações simbólicas de ordem cultural, ou seja, um objeto histórico (SAHLINS, 2003, p.8). Para Marshal Sahlins, devemos “explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura (...) Assim, multiplicamos nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas” (SAHLINS, 2003, p.94). Sobre isso, Sahlins aponta dois tipos ideais de estruturas: as “prescritivas”, que seria a de “grupos delimitados e regras obrigatórias, que prescrevem anteriormente em muito a maneira pela qual as pessoas devem agir e interagir”, e as “performativas”, que “forma constantemente relações a partir das práticas” (SAHLINS, 2003, p.47), contrariando, assim, a concepção de Claude Levi-Strauss de sociedades “frias” – que não historicizam seu passado – e “quentes” – que historicizam seu passado e agem conforme ele (STRAUSS, 2004, pp. 4-10). Por serem ideais, na prática essas concepções se mesclam, mas podemos perceber tendências nas sociedades as quais queremos observar. Em nosso caso, tanto a sociedade portuguesa quanto a etíope têm uma tendência a uma estrutura prescritiva, o que ficará claro no decorrer do texto. Baseadas no que o autor chama de mitopraxis, essas sociedades estão muito atreladas a tradições e mitos, o que molda o seu presente (SAHLINS, pp.78-88).

Andre Burguière aponta que a antropologia histórica é a “história dos hábitos: hábitos físicos, gestuais, alimentares, afetivos, hábitos mentais” (BURGUIERE, 1990, p.133). Entre esses hábitos mentais, um deles com certeza é a religiosidade. Esse conceito pode ser classificado tanto historicamente quanto psicologicamente. No primeiro caso, enquanto conceito histórico, Juliana Fiorot, em sua dissertação de mestrado, nos aponta algumas

---

<sup>10</sup> Vale salientar que Andre Burguière aponta Michelet como precursor nessa análise, mas que foi rejeitado pela história positivista e tido como historiador das mentalidades por Lucien Febvre (BURGUIERE, 1990, p.129).

conceitualizações sobre a ideia de “religiosidade popular”. Segundo ela, Onzo Giordano classifica-a como uma estrutura complexa e muito variável em seu modo de se expressar, podendo ser simples ou com contradições que a tornam mais complexa (FIOROT, 2016, p.84). Já para Hilário Franco Junior, a religiosidade seria “parte integrante da cultura, onde os sentimentos religiosos, extremamente enraizados, só poderiam ser entendidos através de expressões culturais”, logo, é necessário analisar tanto a cultura das elites quanto as práticas cotidianas da população em geral (FIOROT, 2016, p.85). Ainda sobre isso, Mario Jorge Bastos diz que a religião e a religiosidade são partes constituintes do mesmo objeto, e que a religião é um “sistema de representações e de práticas relativas ao sagrado por meio das quais os homens definem e expressam as relações estabelecidas entre si e com a natureza” (BASTOS, 2008, p. 128), tendo cada nível social as suas particularidades no que tange à manifestação das crenças.

Acreditamos que, mais do que um conceito histórico, a religiosidade é também uma categoria da constituição identitária individual. Ou seja, segundo David Wimberley, saber o quanto um indivíduo se compromete com as normas impostas pela crença é importante para saber o quão comprometido ele está com a religiosidade, sendo ela, portanto, uma forma estrutural de relação simbólica, segundo Sheldon Stryker (1980) (WIMBERLEY, 1989, p.129). Wimberley também aponta, baseado em Charles Glock e Rodney Stark (1965), cinco dimensões de comprometimento com a religião. São elas: (1) a crença ortodoxa; (2) o envolvimento ritualístico, ou seja, a performance pública; (3) a devoção, ou seja, a performance privada; (4) as experiências, que seria a percepção sobre contatos diretos com o divino; e (5) o conhecimento sobre a religião seguida (WIMBERLEY, 1989, p.127). Somados a isso, devemos ter em conta a importância que de fato a religiosidade tem para a formação da identidade do indivíduo, se seria essa a identidade dominante dentre as que caracterizam o indivíduo (parente, amigo, camponês...) (WIMBERLEY, 1989, p.129-133). Exemplificando para nossa fonte, em uma passagem Francisco Álvares aponta que o então *negus* havia se tornado monogâmico para que pudesse continuar a praticar os ritos cristãos. Ou seja, abriu mão de uma identidade cultural para favorecer a identidade religiosa, demarcando, assim, uma hierarquia entre elas.

O que Portugal e o Império Etíope tem em comum é a crença religiosa. O cristianismo de ambas sociedades, mesmo com suas particularidades, é a crença que delimita o sagrado desses grupos. Devemos ter o cuidado de ver que, para a Idade Média, os mitos faziam parte

da “história verdadeira”<sup>11</sup> (ELIADE, 1972, p.7). Por definição, Mircea Eliade aponta que o mito é a história sagrada ocorrida no tempo primordial – o tempo da formação do mundo e do ser humano (ELIADE, 1972, p.11). Esse tempo, o da cosmogonia, em conjunto com a escatologia, mesclam-se para formar os rituais religiosos cristãos. Ao celebrar a páscoa, o natal, entre outras datas, o que os cristãos estão fazendo é renovar o seu “mundo” e seus mitos, mantendo-os permanentemente vivos na sociedade (ELIADE, 1972, pp.53-58). Apesar disso, o cristianismo sempre negou seu caráter mitológico, uma vez que defendiam a historicidade de Cristo desde o século II (ELIADE, 1972, pp.141-142); o cristianismo nada mais é do que um “pensamento mítico historicizado” e linear (ELIADE, 1972, pp.146-147).

Nesse capítulo, pudemos ver as características dos relatos de viagens, mais especificamente os relatos de viagens a lugares até então pouco ou nunca visitados pelos europeus. Situando nosso trabalho na tradição historiográfica brasileira, pudemos perceber as especificidades de se trabalhar com relatos de viagens ao desconhecido: esses relatos atuam como um ponto de ligação entre o que Mircea Eliade denomina como cosmos (o mundo conhecido) e o caos (o mundo desconhecido) (ELIADE, 1992, p.21).

Além disso, vimos que a associação dos Reis Magos à figura do Preste João tem um respaldo tanto em produções de crônicas como também em narrativas hagiográficas ocidentais e orientais, que atribuem a conversão dos Reis Magos a São Tomás. Porém, o que pode-se ver dos relatos é a dificuldade em localizar o território do Preste João: até o período em que Francisco Álvares escreveu sua obra, apenas Jordão de Severac havia associado o Preste João ao imperador etíope. Porém, Jordão diz que não visitou o local, além de citar diferentes elementos fantásticos em seu relato (por exemplo, a questão do dragão, mencionada anteriormente).

Classificando como uma utopia a busca pelo Reino do Preste João, acreditamos que se trata de uma questão que se moldou aos diferentes contextos em que esteve inserida ao longo do tempo. Para poder compreender e analisar a especificidade de questões como essa, devemos nos valer da antropologia histórica em nosso trabalho, buscando mesclar elementos de diferentes áreas do saber para uma compreensão das sociedades envolvidas em nossa pesquisa. E nosso próximo capítulo visa justamente fazer essa análise.

---

11 Um trabalho interessante sobre essa questão é: de AMARAL, Ronaldo. Santos Imaginários, Santos Reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

### 3 PORTUGAL E ETIÓPIA: CONTEXTOS E FORMAÇÃO

#### 3.1 PORTUGAL

Em 1385, ascende ao trono português a Dinastia de Avis, comandada por Dom João I (1385-1433) (RUCQUOI, 2007, p.197). Nesse período da história portuguesa terão início e se intensificarão as conquistas marítimas (em 1415 conquistam de territórios no Marrocos), questão que permanecerá ativa durante o século XV e o XVI. Podemos dizer que a expansão marítima tinha grande importância para duas questões portuguesas: primeiramente, elas auxiliavam a centralizar o poder, uma vez que mobilizavam muitos recursos e as possibilidades de ganhos eram enormes, acalmando, dessa forma, as disputas internas; e, em segundo lugar, dava uma possibilidade de Portugal tornar-se a maior força da Península Ibérica, podendo dominar sua rival Castela e derrotar o Islã não só na região, como nas que conquistasse (SUBRAHMANYAM, 2012, pp.40-41).

No início do século XVI, Portugal possuía territórios na África, conquistados principalmente por Dom Afonso V, o Africano (1438-1481), e tem um reino centralizado, processo levado a cabo por Dom João II (1481-1495), com uma dinastia real estabilizada (RUCQUOI, 2007, pp. 198-199). O sucessor de Dom João II, Dom Manuel, era seu primo e cunhado. Assumindo um reino centralizado e com suas descobertas garantidas através dos tratados firmados com espanhóis no Atlântico e pelas bulas papais legitimando a soberania sobre os territórios africanos (RUCQUOI, pp.212-213), o reino torna-se um dos mais importantes do período.

Podemos dizer que as empreitadas portuguesas contribuíam para a estabilização interna do reino, mobilizando a nobreza e burguesia em torno de um objetivo em comum. As vantagens econômicas que as conquistas poderiam trazer eram um fator importante dentro dessa lógica. Sanjay Subrahmanyam aponta que em Portugal o mercantilismo era do tipo capitalista monárquico: as iniciativas comerciais, a partir do início do século XVII, eram feitas por empresas privadas que contavam com o apoio do Estado, sendo este sempre presente em maior ou menor medida (SUBRAHMANYAM, 2012, p.48). As feitorias são um claro exemplo de que essa ideia vinha de tempos anteriores: as primeiras, ainda no século XIII, já tinham o feitor como um cargo público, cujo encargo era fazer com que a produção das iniciativas privadas estivessem sempre no máximo, controlando e tomando medidas visando esse objetivo (SUBRAHMANYAM, 2012, p.49).

Porém, atermo-nos apenas à questão econômica não basta para explicar essa expansão. Porque a monarquia portuguesa via como tão importante essa ideia, se comparado a outros

reinos do período? É aqui que, para Sanjay Subrahmanyam, entra o que o autor chama de sentimento messiânico na expansão marítima: para ele, devido ao envolvimento português na reconquista dos territórios que haviam sido tomados pelos muçulmanos, isso formou um “espírito” de cruzada na região (SUBRAHMANYAM, 2012, p.53). Ainda, alguns governantes portugueses tinham esse caráter cruzadístico ainda mais destacado, e D. Manuel I é um deles. Segundo Subrahmanyam,

Revelado nos escritos de alguns de seus cortesãos como, Duarte Galvão e Duarte Pacheco Pereira, a razão psicológica mais provável para este messianismo foi a adesão do monarca, que era bastante improvável, ao trono, após as (para ele) mortes fortuitas de seis pessoas mais próximas ao trono do que ele; também um fator possível era sua aparência física bastante incomum, com os olhos que estavam "entre verde e branco", e "braços tão longos que os dedos de suas mãos alcançavam abaixo de seus joelhos" (a descrição é a do cronista Damião de Góis)<sup>12</sup>. (SUBRAHMANYAM, 2012, p.53)

Durante seu governo, essa crença religiosa acentuada manifesta-se em suas tentativas de estabelecer bases visando retomar Jerusalém. Para tanto, obter um território no Mar Vermelho apresentava-se como uma alternativa que casaria os interesses religiosos com os econômicos, uma vez que permitiria estabelecer uma rota comercial com o Oriente e combater os muçulmanos do Egito e, posteriormente, do Oriente Médio (SUBRAHMANYAM, 2012, p.54). O Império Etíope, portanto, apresentou-se como uma boa alternativa para uma aliança, o que se evidencia pelas tentativas de se estabelecer contatos com a região, algumas anteriores à embaixada da qual Francisco Álvares fazia parte. Em seu relato, ele aponta que, ao chegarem na corte do Imperador Etíope, se depararam com alguns membros de embaixadas anteriores, como Pero de Covilhã, enviado de Dom João II, ou João Gomes e o clérigo português Joanes, que faziam parte de uma expedição enviada por Tristão de Acunha:

pelo que já sabíamos de Joam Gomez e de Joannes clérigo português que ca vieram enviados por Tristam de Acunha na companhia de hum mouro que ainda vive e mora em Manaeley. E a estes portugueses não os deixaram ir porque diziam ser que lhes causaria morte ir-se. E assim hum Pero de Covilhã outro português que há quarenta anos que partiu de Portugal por mandado del rei Dom João (...) (FRANCISCO ALVARES, 1520, p.120)

Ou seja, esse interesse por uma aliança com a região já vinha de reinados anteriores ao de D. Manuel I, mas demonstrou-se difícil devido a desconfianças por parte dos etíopes e pela

---

<sup>12</sup> Citação no original: “Revealed in the writings of some of his courtiers like Duarte Galvão and Duarte Pacheco Pereira, the proximate psychological reason for this Messianism was the monarch’s rather improbable accession to the throne, after the (for him) fortuitous deaths of six persons closer to the throne than he; also a possible factor was his quite unusual physical appearance, with eyes that were “between green and white,” and “arms so long that the fingers of his hands reached below his knees” (the description is that of the chronicler Damião de Góis).”

tradição local de manter visitantes junto à corte do imperador: Pero de Covilhã<sup>13</sup> relatou a Francisco que não conseguiu ir embora do reino por que os *negus* que reinaram durante sua estadia não quiseram lhe autorizar a partida (FRANCISCO ALVARES, 1520, p.178).

Como mencionamos anteriormente, em Portugal tínhamos um capitalismo monárquico, onde a Coroa investia em empreitadas privadas que buscavam trocas econômicas vantajosas para o reino português. A partir de 1515, começa-se o Sistema de Carreiras, no qual os capitães dos navios privados recebiam o título de embaixadores da Coroa portuguesa (SUBRAHMANYAM, 2012, p.75), conferindo-lhes ainda mais importância. Segundo Armada Rodrigues, a embaixada enviada em 1520, da qual Francisco Álvares fazia parte, era composta por indivíduos que representavam diferentes facções da nobreza portuguesa. D. Duarte Galvão, o primeiro chefe da missão, era um embaixador e cortesão, próximo ao círculo manuelino – assim como Francisco (RODRIGUES, 2008, pp.58-59). Tendo sido primeiramente programada para sair em 1515, a embaixada é retida na Índia porque o então governador da Índia e apoiador da embaixada, Afonso de Albuquerque, morre; assume, então, Lopo Soares de Albergaria, que representava uma facção oposta a incursão (RODRIGUES, 2008, p.59). Com isso, a embaixada é retida até 1517 na Índia.

Neste ano, ocorrem confrontos contra muçulmanos na região, envolvendo alguns membros da embaixada, que acaba indo para a ilha de Camarão. Lá, Duarte Galvão morre, e a embaixada retorna à Índia, lá permanecendo até 1520. Em 1518, Lopo Soares é deposto, e assume Diogo Lopes de Sequeira, partidário da causa real, que faz os preparativos necessários para enviar a embaixada, que zarpa, em direção à ilha de Maçua, em 1520<sup>14</sup>, sendo entregue o comando da embaixada a D. Rodrigo de Lima, membro de uma importante linhagem portuguesa nos territórios indianos (RODRIGUES, 2008, pp.60-61).

Em diferentes passagens da crônica D. Rodrigo aparece como o responsável por tratar de muitas questões com as autoridades etíopes locais, como quando Francisco relata que Rodrigo comunica ao Imperador Etíope, após travar um embate com seus serviçais para testar suas habilidades, que “se poderia muito bem fazer caminho para irem a Jerusalém”

---

<sup>13</sup> A crônica de Francisco nos dá uma interessante descrição a respeito da vida e itinerários percorridos por Pero de Covilhã, personagem que se mostra significativo para o Ocidente no que tange aos conhecimentos a respeito do Oriente. Ver pp.176-178.

<sup>14</sup> Francisco aponta que a embaixada, nesse ponto, havia sofrido muito devido às trocas de comando e viagens para diferentes locais, perdendo boa parte dos presentes que haviam sido preparados para o Preste João: logo que chegam ao Império Etíope, Francisco diz que os etíopes queriam saber o que eram os presentes, ao que Francisco escreve que estava “não tal como o rei nosso senhor lho mandava por Duarte Galvão, porque já este era desbaratado em Cochim por Lopo Soarez, e o que lhe agora levamos era asaz pobre (...)” (FRANCISCO ALVARES, 1520, p.15).

(FRANCISCO ÁLVARES, 1520, p.125), o que também evidencia, além de sua liderança, o desejo de D. Manuel I.

## 3.2 ETIÓPIA

### 3.2.1 Aspectos culturais e religiosos na formação da Etiópia

Este subcapítulo tem o objetivo de identificar elementos que consideramos importantes para o entendimento da formação cultural dos povos do Chifre da África, O foco principal está na relação do espaço com duas religiões monoteístas na Idade Média, o Cristianismo e o Islamismo.

Harold G. Marcus aponta que o território já era ocupado em períodos antigos (cerca de 8.000 a.C. há o desenvolvimento do amárico, língua local) (MARCUS, 1994, p.3). Entre 300 e 100 a.C., há o colapso do que o autor chama de Estado pré-axumita, fazendo com que se formassem pequenos grupos que estavam em constante conflito. Essa nomeação, “pré-axumita”, se dá pelo fato de que, por volta de I a.C., Axum, uma cidade-estado da região, acaba por se sobressair em relação às demais, exercendo um controle local e, posteriormente, assimilando-as.

Vale ressaltar algumas influências culturais externas que eram exercidas sobre Axum nesse período: a Arábia do Sul, a qual é difícil precisar a datação em que começa a influenciar a região, porém se mostra presente tanto arquitetonicamente (em construções e esculturas) quanto culturalmente (na religião, através da cultura semita, e na organização estatal) (MARCUS, 1994, pp.4-5; ANFRAY, 2010, p.377); e a cultura grega, que penetra através das rotas comerciais que Axum fazia parte. Isso se mostra, principalmente, através da língua (o grego aparece em muitas inscrições e monumentos locais) e do politeísmo grego, o qual foi adaptado para as práticas religiosas locais - as três principais entidades divinas axumitas, Mahrem, Beher e Meder, estabelecem uma correlação com Zeus, Ares e Poseidôn, respectivamente (MEKOURIA, 2010, pp.425-426).

Como havia esse contato com os povos sul-arábicos, os habitantes de Axum circulavam pelas regiões do Oriente Médio. É assim, segundo Marlier Wendowski e Helmut Ziegert, que o cristianismo chega ao Chifre da África já no século I, através da conversão de um eunuco etíope, em Gaza, feita por Filipe, o Evangelista. Esse eunuco seria servo da Rainha Candácia, que se converte ao cristianismo (WENDOWSKI e ZIEGERT, 2003, p.223).

### 3.2.2 Cristianismo e disputas cristológicas

A introdução do cristianismo se deu no século I, porém a oficialização como religião de Estado ocorreu no século IV. Aedisius e Frumêncio, sobrinhos de um mercador de Tiro (no atual Líbano), são levados como escravos após um ataque axumita à embarcação de seu tio, no final do século III. Os jovens, particularmente Frumêncio, acabam se aproximando do *negus* Ella Amida, e passam a propagar o cristianismo na região. Frumêncio, ainda, se aproxima do filho e sucessor de Ella, Ezana. Nomeado *negus* em 303, Ezana permite que Frumêncio vá a Alexandria, onde é nomeado o primeiro Bispo de Axum, converte o soberano e torna o cristianismo a religião oficial do Estado de Axum (MARCUS, 1994, p.7).

Na crônica, Francisco Álvares também aponta uma possível origem para o cristianismo na região do Chifre da África. Descrevendo as diferentes senhorias no reino, todas subjugadas ao *negus*, Francisco menciona uma que foi dividida, tornando-se Xuum Cama e Buno Xuum, e que antes era governada pela Rainha Candácia. Falando sobre ela, ele diz que “foi a primeira cristã que ouve nesta terra” (ALVARES, 1540, p.42). Em outra passagem, quando estão percorrendo o caminho em direção às terras de Tigrimahom (senhor local que se reportava ao *negus*), Francisco descreve uma igreja que, segundo ele, “em Portugal há mosteiros desta feição” e que “diziam ser estes edifícios da Rainha Candácia”, além de que “disseram que no principio da cristandade nesta terra fizeram sete igrejas e que esta era uma delas, e bem parece que o será porque a cristandade se começou daqui muito perto que é no lugar de Aquaxumo” (ALVARES, 1540, p. 56). Disso, podemos perceber que a semelhança da construção vista por Francisco com alguns mosteiros portugueses pode ser em relação a antigas construções, talvez do século III ou IV, período em que o cristianismo já está presente na Península Ibérica<sup>15</sup>.

Pelo cristianismo etíope estar associado à Igreja de Alexandria, é interessante que tenhamos em mente as divergências cristológicas que marcaram a Idade Média, as quais eram oficializadas ou condenadas nos concílios. Essas divergências, muitas vezes, giravam em torno da natureza de Cristo – divina *e* humana, divina *ou* humana, etc. No século IV, Alexandria se coloca como uma ameaça ao controle institucional da Igreja exercido por Roma. Isso se manifesta através do arianismo, doutrina que via uma natureza humana em Cristo, logo, os praticantes da fé católica teriam a possibilidade de alcançar a pureza de Jesus (LINDBERG, 2006, pp.24-25). O Concílio de Niceia, convocado em 325 pelo imperador

---

<sup>15</sup> Sobre a comparação entre a arquitetura etíope e portuguesa, em uma passagem, o *negus* fala sobre a construção de uma igreja, cujo padroeiro era São Jorge e que havia sido ordenada a obra por seu avô, que lá estava sepultado. Ao dar os detalhes da arquitetura (forros de madeira com folhas douradas e prateadas adornando-a), ele indaga o minorita sobre as igrejas portuguesas; ele, por sua vez, diz que eram feitas de pedras e mármore, com muitos detalhes em ouro (ALVARES, 1540, p.153).

romano Constantino, decide pela condenação do arianismo e declara que Cristo e Deus seriam feitos da mesma substância, ideia que ficou conhecida como homeostase, estabelecendo-a como doutrina teológica oficial da Igreja Católica.

No início do século V, Nestor, Bispo de Constantinopla, formula a doutrina de que haveriam duas naturezas separadas em Cristo: uma humana, vinculada ao seu nascimento de Maria, e outra divina, manifestada pela reencarnação. Conhecida como nestorianismo, sua oposição foi feita por Cirilo, Bispo de Alexandria, que apontava que haveria apenas uma natureza em Cristo, e que esta seria divina e humana, ideia que ficou conhecida como monofisismo. Em 431, é convocado o Concílio de Efésso, que condena o nestorianismo.

Porém, lembremos das disputas entre Alexandria e Constantinopla pelo controle da instituição católica. Cirilo era Bispo de Alexandria e, como aponta Carter Lindberg, o Concílio de Efésso teve uma presença majoritária de apoiadores do monofisismo, o que determinou a condenação do nestorianismo (LINDBERG, 2006, pp.31-32). Em 451, é convocado o Concílio de Calcedônia, onde decide-se que a doutrina teológica oficial da Igreja é a *communicatio idiomatum*, ou união hipostática (as duas naturezas de Cristo são completas e agem juntas, inseparavelmente), defendida pelo Bispo de Roma, Leo I (LINDBERG, 2006, p.32). Com isso, o monofisismo passa a ser considerado uma heresia e perseguido pela ordem institucional da Igreja. Alexandria se opôs a essa decisão, e muitos dos defensores do monofisismo seguiram ensinando a doutrina nas igrejas orientais. Entre elas, estava Axum, que aderiu ao monofisismo no final do século V.

### 3.2.3 Expansão islâmica e enfraquecimento de Axum

O islamismo começa a penetrar na região a partir do século VII. Essa penetração, em um primeiro momento, é pacífica, na qual há uma tentativa de conversão dos axumitas através de cartas e de pregadores enviados à região, o que não apresenta bons resultados (CERULLI, 2010, p.671). Rapidamente, essas negociações passam a se tornar conflituosas, até porque o interesse muçulmano era mais pelo controle do Mar Vermelho do que pela efetiva conversão.

Até o século VII, Axum tinha o controle absoluto do Mar Vermelho, que controlava através do porto de Adulis; a partir desse momento, os muçulmanos da Arábia passam a contestar essa hegemonia: primeiro, ocupam as ilhas de Dahlak e, no século VIII, destroem o porto de Adulis (MEKOURIA, 2010, pp.657-658; CERULLI, 2010, pp.673-674).

Por conta das investidas muçulmanas, Axum começa a enfraquecer nesse momento. A ocupação árabe começa na costa e logo penetra o continente africano, estabelecendo um posto comercial na própria cidade de Axum entre 1001 e 1154. Mais ao sul, o Islã penetra através

das rotas comerciais e instaura sultanatos, sendo o primeiro o de Damut (CERULLI, 2010, pp.674-676).

No século XII, a dinastia que comandava Axum eram os Zagues, atribuindo serem descendentes de Moisés. Eles conseguem resistir ao domínio islâmico, porém há um grande enfraquecimento da esfera de influência axumita, tanto comercial quanto culturalmente, inclusive internamente: os movimentos de contestação a esse controle dos Zagues se notam desde sua ascensão ao controle real até sua queda, em 1270 (MARCUS, 1994, pp.8-12). A obra mais conhecida da dinastia de Zague, as Igrejas de Lalibela, feitas durante a mando do *negus* Lalibela (1185-1221), é justamente uma tentativa de legitimar o poder. Esculpidas em grandes rochas, as igrejas chamam atenção por serem uma grande obra arquitetônica, admirada por todos os viajantes que as viram, inclusive Francisco Álvares, que escreveu que “enfado-me de mais escrever destas obras porque me parece que não crerão se mais escrever, e porque a o que escrito tenho me poderam tachar de não verdade, por tanto juro em deos (...) que todo ho escrito é verdade, e é muito mais do que escrevi”, além de que “a estas obras não foi outro português senão eu que fui lá duas vezes para as ver” (FRANCISCO ÁLVARES, 1520, p.90). Ou seja, é no seu relato que temos a primeira descrição ocidental das Igrejas de Lalibela de alguém que realmente as viu.

Ainda que durante o reinado de Lalibela a dinastia tenha gozado de certo prestígio, não demorou para que fosse derrubada por outro grupo da elite. Atribuindo sua origem a Salomão e a Rainha de Sabá, os Salomônidas ascendem ao poder em 1270, tendo Amlak como o primeiro *negus* da dinastia (MARCUS, 1994, p.16). A história de Salomão e da Rainha de Sabá figura no livro *Kebra Negast*, e conta que Makeda, judia e rainha da Etiópia, teria ido a Jerusalém para aprender mais sobre o judaísmo. Lá, teria entrado em contato com Salomão, que a ensinou. Além dos ensinamentos, eles teriam tido um caso amoroso, do qual resultou no nascimento de Menelik. Makeda retorna para a Etiópia e deixa seu filho com Salomão, até que, ao atingir a idade adulta, é enviado para ser o governante da Etiópia, tornando-se Menelik I.

Em uma passagem da crônica, Francisco Álvares diz que a terra da Rainha de Sabá seria Aquaxumo (FRANCISCO ÁLVARES, 1520, p.58). Nesse trecho, o português conta a lenda de que a rainha teria levado ouro para Salomão visando a construção de um templo em Jerusalém: “Este lugar [Aquaxumo] foi a cidade câmara e estanca (segundo dizem) da Rainha Saba que levou os camellos carregados douro a Salamão quando fazia ho templo em Hierusalem” (FRANCISCO ÁLVARES, 1520, p.58).

Desse encontro resulta que a rainha engravida de Salomão, permanecendo em Jerusalém até o nascimento do filho: “Estando em Hierusalém ouviu Salomão parte com ela e empenhou de um filho e esteve em Hierusalem até que pariu, e depois que pode caminhar deixou o filho e foi-se as suas terras (...) E cresceu seu filho até idade de xvii anos” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.58). Ao completar essa idade, o povo de Jerusalém exige a expulsão do jovem: vindo a Salomão, eles dizem que “nos não podemos manter tantos reis quantos tu tens, que todos teus filhos são reis especialmente este da rainha Saba: ela é maior senhora que tu. Manda-o para sua mãe que nós o não podemos manter” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.59). Salomão, atendendo aos pedidos, envia o filho para o Chifre da África, onde junta-se a sua mãe e passa a governar Aquaxumo. Estas informações Francisco extraiu de uma crônica, porém não menciona o nome dela em nenhum momento, infelizmente. O que podemos inferir é que possivelmente ele extraiu-as de alguma versão do *Kebra Negast*, que conta as origens da dinastia salomônida.

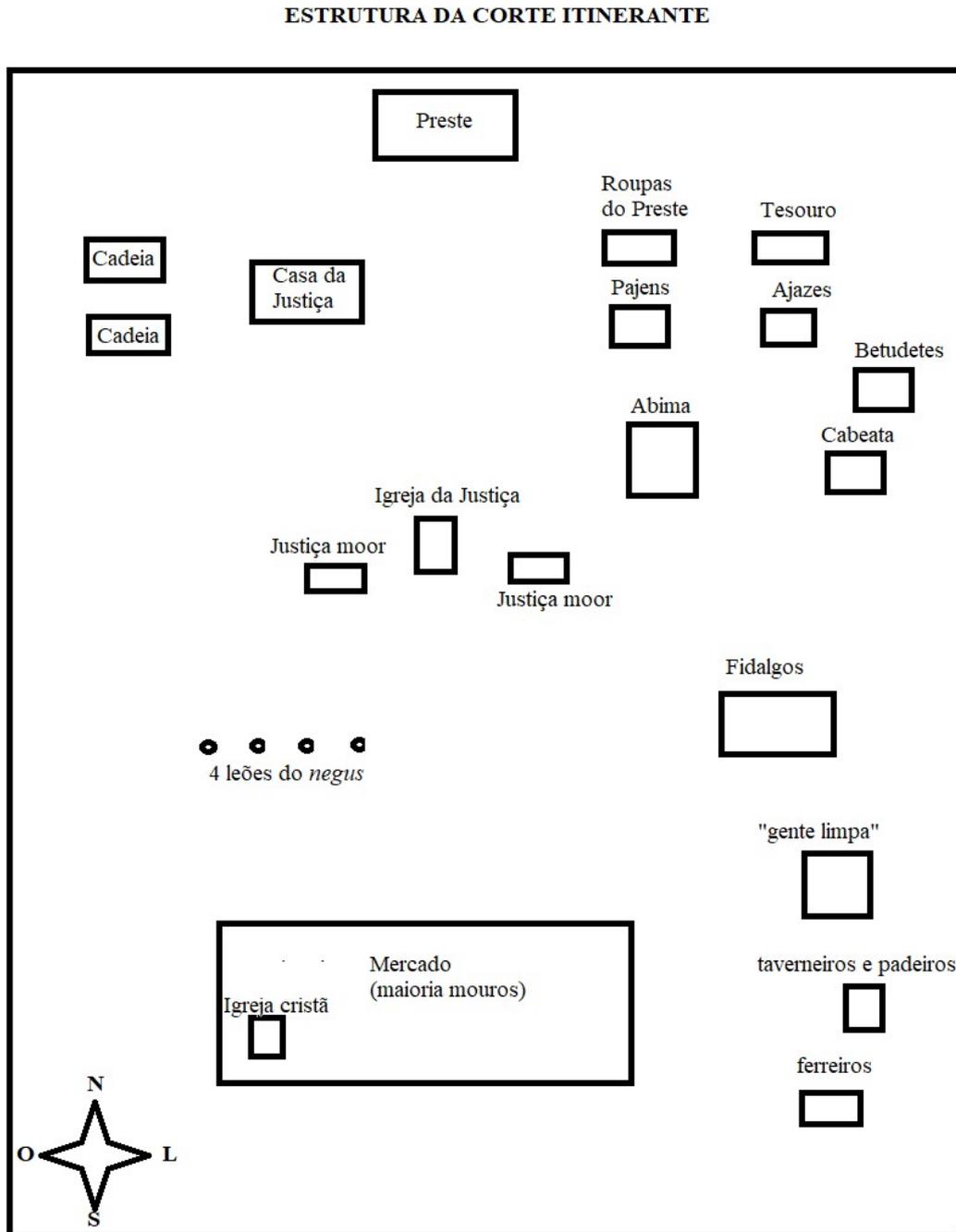
O *Kebra Negast* é um livro do século XIV, mas que é uma tradução de um texto antigo. Essa história teria se passado entre os séculos X e IV a.C., portanto, os Salomônidas se atribuem uma origem muito antiga. Permanecendo no controle do Reino de Axum desde o século XIII até a Etiópia Moderna<sup>16</sup>, a dinastia acreditava numa forte ligação entre Igreja e Estado. É sob o comando do *negus* Amda Seyon (1314-1344) que há uma forte retomada da expansão territorial: através de acordos com os muçulmanos e da prática de ter uma corte itinerante (Fig. 1), ele consegue assegurar o controle de novos territórios, colocando, também, chefes locais sob seu comando. Os territórios islamizados mais fracos militarmente passam a ser conquistados também (MARCUS, 1994, pp.17-21).

Podemos ver essas características na crônica de Francisco Alvares: a respeito da itinerância da corte, ao longo de toda parte da obra em que o grupo está com a corte do *negus*, o cronista sempre aponta as constantes movimentações que são feitas, como por exemplo na “Segunda feira pela manhã XXV o dito mês, nos disseram como se partia o Preste Joam pera outra parte (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.142). A estrutura da corte era pensada para essas constantes movimentações, sendo composta por barracas e tendas que eram usadas para montar toda a estrutura administrativa da corte.

---

<sup>16</sup> O último *negus* da dinastia foi Haile Selassie I, que, em 1974, foi deposto do governo da Etiópia.

Figura 1 – Demonstração da estrutura do acampamento da corte itinerante.



Fonte: o autor (2018)

A respeito da estruturação do poder do *negus*, Francisco Álvares diz que abaixo dele estavam o Barnagais, que significa “senhor das terras do mar” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.42), e o Tigrimahom, que significa “rei de grandes terras” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p54). Abaixo deles, estavam os Xuus, que eram capitães que comandavam as Xumetas

(FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.42) – subdivisões territoriais das jurisdições do Barnagais e do Tigrimahom; abaixo destes, estavam os Arrazes (“cabeças”).

### 3.2.4 Encontro de dois mundos

Como mencionado, a dinastia salomônida acreditava numa ligação entre o Estado e a Igreja. Portanto, tomaram medidas visando unificar as crenças. Devido à expansão muçulmana, além das próprias práticas religiosas locais, os territórios conquistados tinham um cristianismo não ortodoxo, local, ou não o praticavam.

Em 1337, o *abuna*<sup>17</sup> Yakob, enviado de Alexandria, passa a nomear cleros na região, visando a conversão e homogeneização das práticas religiosas (MARCUS, 1994, p.22). É durante essa unificação do cristianismo que percebemos que há uma adoção de práticas não-cristãs, o que, de um ponto vista ortodoxo, poderia ser herético, porém, considerando o objetivo maior – a unificação territorial sob controle salomônida – fazia todo o sentido, pois a religião fortaleceria os laços entre o poder central e os povos periféricos.

Esse projeto de unificação ainda estava em andamento quando os portugueses da embaixada enviada a mando de D. Manuel I chegaram à Etiópia, em 1520. Embaixada essa que contava com a presença do frade franciscano Francisco Álvares, que escreveu a crônica *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, nossa principal fonte para analisar essas diferenças entre o cristianismo europeu do século XVI e as práticas religiosas locais.

No presente capítulo, identificamos aspectos da formação cultural dos dois reinos envolvidos em nosso trabalho, principalmente o caso etíope. Portugal, instituído como reino tardiamente, teve uma forte influência dos conflitos que ocorreram na Península Ibérica, seja entre romanos e os povos “bárbaros” – particularmente suevos e visigodos -, seja em relação aos muçulmanos. Por conta disso, não apenas a nobreza, mas a população como um todo, teve como traços característicos uma militarização acentuada e uma religião colocada como traço identitário frente a outra – especificamente, o Islã.<sup>18</sup>

A partir do século XV, a expansão para outras regiões foi não só uma saída estratégica para os conflitos entre as diferentes linhagens da nobreza portuguesa, mas também a forma de

---

<sup>17</sup>*Abuna* era o termo dado para o chefe religioso local, espécie de bispo, mas com algumas características próprias.

<sup>18</sup> A história portuguesa e a pesquisa sobre Portugal na Idade Média são amplamente presentes na historiografia brasileira e, por esse motivo, optou-se por indicar trabalhos que podem oferecer ao leitor interessado maior aprofundamento na temática: RAMOS, R. (Coord). História de Portugal. 3ªed. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010; MARTINS, M. G. De Ourique a Aljubarrota: A guerra na Idade Média. Lisboa: A esfera dos livros, 2011; SILVA, L. R. da. Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Niterói: EDUFF, 2008; OLIVEIRA MARQUES, A. H. História de Portugal: das Origens ao Renascimento. Lisboa: Presença, 1997. Vol.1

acalentar o espírito messiânico presente em Portugal, encabeçado pelos reis – sendo para nosso período estudado, o rei D. Manuel I.

O Império Etíope, por sua vez, traça sua formação cultural ainda mais antiga, e as influências que sofre traçam tanto de tempos longínquos (sul-arábicas e semita) como também de tempos similares ao da influência muçulmana na Península Ibérica, uma vez que o Islã dominou a região entre os séculos VIII e XII. A partir do XIII, com a ascensão da dinastia Salomônida, os etíopes – e junto com eles, o cristianismo – retomam o controle da região. Através da nomeação de clérigos, feita pelo Abuna Yakob, e pela prática de uma corte itinerante, eles conseguem conquistar esses territórios não só juridicamente, mas culturalmente também, espalhando o cristianismo de volta no Chifre da África, que se mostra único, devido a essas diferentes culturas que influenciaram o cristianismo no momento de sua penetração na região e também nesse período de reconquista.

Cabe a nós, agora, analisarmos as particularidades da religiosidade etíope, a partir da crônica de Francisco Álvares, marcada esta, por sua vez, pelas questões culturais portuguesas e pelo cristianismo praticado em Portugal

## 4 PARTICULARIDADES DA RELIGIOSIDADE ETÍOPE

A religiosidade etíope sofreu influência de diferentes culturas que se fizeram presentes no Chifre da África, como vimos no capítulo anterior. A mescla de características dos povos locais, da cultura sul-arábica, semita, muçulmana e cristã, possivelmente formou algo único na região. Sendo a religião oficial do Império Etíope, esse cristianismo foi usado e moldado pelos fins políticos a qual servia – garantir a expansão territorial, unidade cultural e centralizar o governo. Portanto, essa mescla ocorreu devido ao fato de haver práticas religiosas particulares provindas das diferentes regiões que foram anexadas pelo Império Etíope, as quais, por sua vez, já haviam sofrido as influências externas supracitadas – que incide, inclusive, nos dogmas do cristianismo etíope.

### 4.1 LITURGIA NO CRISTIANISMO ETÍOPE

Podemos perceber que as questões religiosas aparecem ao longo de toda a crônica de Francisco Álvares. Desde a chegada ao continente, o cronista começa a mencionar características desses locais, bem como dos clérigos que neles estão. Uma das primeiras questões que aparecem, justamente pelo fato de a embaixada ser cristã, é a respeito de uma profecia a respeito da vinda de cristãos de outra localidade.

Em um trecho da crônica, o Minorita relata que chegam ao mosteiro de Bizam, o qual Matheus (etíope que acompanhava a embaixada desde Portugal) havia dito ser muito importante em Darquiwo. Lá, a embaixada é recebida pelos frades, que dizem estar esperando uma embaixada cristã há muito tempo:

Dizendo [os frades de Bizam] que havia muitos tempos que esperavam por cristãos: porque tinha profecias escritas em seus livros, que diziam que havia de vir cristãos a este porto: e havia de abrir um poço em ele, e este poço aberto não haveria ali mais mouros (...) (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.12)<sup>19</sup>

Essa mesma profecia, relata o autor da crônica, é mencionada pelo Barnagais, senhor das terras litorâneas:

Dizendo o Barnagais que escrito tinham em livros: que cristãos de longas terras haviam de vir àquele porto a se ajuntar com a gente do Preste João, e que fariam um poço d'água, e que não haveria ali mais mouros: e pois Deus isto cumpria, que afirmassem e jurassem amizades. (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.14)

Infelizmente, Francisco Álvares não detalha quais livros seriam estes que conteriam as profecias. Porém, considerando o isolamento que a Etiópia cristã tinha do resto da

crisandade, ocorrido por conta da instauração do sultanado do Cairo, no Egito, e das tentativas de obter contato com cristãos, podemos concluir que eles eram muito pretendidos pelo cristianismo local. Segundo Tedesse Tamrat, ocorreram tentativas de enviar embaixadas etíopes para a Europa ao longo do século XV (TAMRAT, 2010, p.506). Isso corrobora o fato de que, por terem o cristianismo como religião comum, os portugueses foram bem recebidos pelo Barnagais.

Outra questão relacionada à profecia é a eliminação dos mouros: presentes na região no século XVI, mesmo que com menos força se comparado ao período em que exerceram controle no Chifre da África, ainda haviam combates entre cristãos e muçulmanos na região. Como aponta Tadesse Tamrat, esses conflitos foram uma característica a partir do governo de Saifa-Arad (1344-1370) (TAMRAT, 2010, p.505). Logo, eliminá-los era um objetivo para os etíopes, devido tanto às questões religiosas quanto às questões socioeconômicas. Segundo Harold Marcus, no período em que a embaixada portuguesa se encontrava na região, o então *negus*, Lebna Dengel (1508-1540), expandiu os territórios etíopes, conquistando terras então pertencentes a povos islamizados (MARCUS, 1994, p.29). Seu reinado, porém, foi o último a conseguir tal feito: os posteriores *negus* foram paulatinamente perdendo não só a unidade governamental, mas também territórios.

Passando por um mosteiro em Dise, local onde ficam por mais de um mês à espera de uma resposta a uma carta enviada ao Preste João, Francisco Álvares descreve a arquitetura e os hábitos do mosteiro, os quais pôde presenciar pelo tempo em que lá estiveram. Sobre as construções, diz que “A casa do mosteiro bem parece casa de igreja: feita como as nossas (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.23). Sobre os hábitos religiosos dos clérigos, Álvares menciona que eles rezavam os salmos juntos, e não a versos, e que o faziam todos de pé. Nas sextas, sábados e domingos, os clérigos faziam procissões em torno do convento, carregando cruzes e incensórios (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.24).

A questão dos incensos é muito mencionada na crônica: em outra passagem, Francisco diz que “vinham os frades à nossa missa com grande devoção segundo por eles parecia: e supriam com turibulo e incenso, porque nós não os levamos, e eles não tem por bem dizer missa sem incenso” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.28). Essa prática de ter sempre presente incensos é, possivelmente, uma influência da tradição local e sul-arábica: como aponta Francis Anfray, a respeito das escavações feitas na região, “os níveis axumitas revelam por vezes inscrições sul-arábicas e fragmentos de incensórios do século V antes da Era Cristã” (ANFRAY, 2010, p.392). Indo na mesma linha, Henri de Contenson aponta que “uma categoria de objetos esculpidos em pedra muito bem representada na Etiópia do norte é a dos

altares de incenso. A maioria deles é de um tipo bem conhecido na Arábia do Sul (...)” (CONTENSON, 2010, p.362). Ou seja, essa prática sobreviveu ao longo do tempo na região, mesmo com a ascensão do cristianismo.

Ainda sobre os hábitos do mosteiro, o cronista menciona o costume de comungar. A hóstia, a qual, segundo ele, é chamada *corbom* pelos etíopes, tinha o formato de um bolo redondo e fino, cujo tamanho variava conforme o número de frequentadores da igreja, uma vez que era comungada por todos presentes e em todas as missas, além do vinho, que também era consumido em todas as ocasiões (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.24-25).

O matrimônio também aparece com características particulares na crônica. Ao mencionar que a embaixada foi à Igreja de São Miguel, próxima a “Çalote”, rezar a missa no domingo, Francisco diz que “Há nesta igreja três clérigos casados (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.34). A permissão do casamento possivelmente tem relação com a tradição judaica, também, uma vez que os sacerdotes judeus não têm nenhuma restrição a isso. Em outra passagem, novamente ele aponta a presença de clérigos casados: “Os clérigos são casados com uma mulher e guardam melhor a lei do matrimônio que os leigos e vivem em suas casas com suas mulheres e filhos; e se morre a mulher não casam mais, nem a mulher (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.44). Aqui, esse comentário já suscita outros dois fatos observados por Francisco na viagem ao Império Etíope: a poligamia e a traição.

No que tange à poligamia, o Minorita menciona que, ao passarem pela região de “Barva”, veem muitos homens com mais de uma mulher, e que isso não era condenado pela Corte, mas que “somente pela igreja. Todo homem que tem mais de uma mulher não entra na igreja nem recebe nenhum sacramento; e o tem por excomungado” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.37-38). Ainda sobre isso, ele menciona, em outra passagem sobre o matrimônio, que a poligamia “não lhes são vedada pela justiça secular se não pela igreja que os deita de si e não são capazes de nenhum benefício como dito é.” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.191). Exemplificando, ele aponta que conviveu por um ano e meio com um homem chamado Ababitay, que tinha três mulheres. Ao final desse tempo, Ababitay teria abandonado duas esposas, ficando com apenas uma; ao fazer isso, “já lhe davam os sacramentos e entrava na igreja como qualquer outro” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.38). Ou seja, a Igreja permitia que a população voltasse a integrá-la, desde que a monogamia fosse respeitada. Acreditamos que esse traço derive da tradição muçulmana, que persistiu na região culturalmente após o longo período em que dominou o Chifre da África e pelo fato de Amda Seyon (1314-1344) ter feito acordos com o Islã quando estava expandindo o território etíope, permitindo a remanescência de algumas práticas (MARCUS, 1994, p.19).

É interessante notar que a poligamia não ser permitida, se se pretendia permanecer dentro da Igreja Cristã, não era apenas para a população, mas para os imperadores também. Francisco Álvares menciona que o atual *negus*, Dawit II (David, segundo Francisco, ou Lebna Dengel, nome que tinha antes de ser coroado), tinha a intenção de manter-se fiel às regras da Igreja, o que incluía a monogamia (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.78). Essa questão, inclusive, acaba resultando em maiores confrontos entre o atual *negus* e os muçulmanos da região de Doba, tanto pela questão religiosa como por uma questão de atributos físicos: um líder muçulmano havia enviado uma filha para casar com o imperador etíope. Ao vê-la, “porque tinha os dentes dianteiros grandes, a vendo não a quis. E porque já a mandara fazer cristã, e não podia tornar a seu pai, casou com um grande senhor” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.78). Por causa disso, os muçulmanos de Doba recusavam-se a pagar os tributos e guerreavam constantemente contra os etíopes, diferente dos muçulmanos da região comandada pelo Tigrimahom, que pagavam tributos e não tinham permissão de ter mesquitas, por exemplo (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.68). Sobre a traição, Francisco menciona que se um clérigo trai a sua esposa, ele é excomungado e perde os direitos de entrar na igreja; o mesmo vale para clérigos que queiram se casar após enviuvarem (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.45).

Ainda a respeito do matrimônio, Francisco Álvares descreve os rituais que presenciou, tanto em Dara quanto em Xoa. Ambos feitos pelo Abima Marcos, ele menciona que o Abima dava a benção aos noivos, passando em volta deles com um incenso e uma cruz e dizendo que eram dois em uma carne, o que pode remeter ao monofisismo, doutrina teológica adotada pelo cristianismo etíope (MARCUS, 1994, p.8). Após, eles assistiam a missa e comungavam (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.38). Além dessa questão ritualística, os noivos assinavam um contrato de casamento, o qual, se fosse quebrado, teria de ser paga uma pena (feita em ouro, animais, tecidos, etc.) – ou seja, o divórcio era permitido, exceto para clérigos (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.39). Francisco aponta que as penas raramente eram pagas, tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Tanto o Islã quanto o judaísmo permitem o divórcio, porém, é o islamismo que dá à mulher igualdade, em relação ao homem, no momento de solicitar o término do casamento<sup>20</sup>. Porém, para os maometanos, a prática não deve ser banalizada, o que não ocorria entre os etíopes, que, segundo Francisco, separavam-se constantemente<sup>21</sup> (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.39), o que pode ter relação com as práticas locais antigas.

<sup>20</sup>[http://www.islamismo.org/divorsio\\_mito.htm](http://www.islamismo.org/divorsio_mito.htm), acessado em 16/12/2017.

<sup>21</sup>Do relato, não se pode perceber uma diferença de gênero para o divórcio.

O batismo é outra prática religiosa que tinha suas particularidades no Império Etíope. Falando sobre ele, Francisco diz que

o batismo fazem desta maneira: os machos batizam aos quarenta dias, e as fêmeas aos 60 dias depois de seu nascimento; e se antes morrem vão sem batismo. E eu por muitas vezes em muitos lugares lhes dizia que faziam grande erro e que iam contra o que diz o evangelho (...). Responderam-me por muitas vezes que lhe bastava a fé de sua mãe e a comunhão que recebia sendo prenhe. (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.39-40).

Ou seja, diferentemente da ortodoxia romana, que defendia que devia ser feito imediatamente após o nascimento, o batismo no cristianismo etíope é feito somente 40 dias, para homens, e 60 dias, para mulheres, após o nascimento. Sobre o ritual da prática, Francisco diz que é semelhante ao que era praticado pelo cristianismo europeu: a criança era benzida com água retirada de um vaso da igreja na moleira, no peito e nas costas (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.40).

Em outra passagem, Francisco aponta outra particularidade: o fato de o batismo ser um ritual praticado anualmente entre os adultos. Nesse trecho, o Minorita estava em companhia do *negus* etíope, que solicitou a ele que assistisse a cerimônia; em um local próximo a uma igreja, “tinham feito um grande tanque de água e que se haviam de batizar no dia dos Reis, porque tal dia é costume se batizarem em cada um ano, porque aquele dia é o que Cristo foi batizado” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.160). Perguntando o imperador à embaixada se iriam se batizar, os portugueses disseram que fariam o que ele mandasse, exceto Francisco Álvares, que disse que só se batizavam uma vez, quando pequenos, e que, portanto, não iria participar do rito novamente. Neste tanque, os etíopes faziam o ritual mergulhando o indivíduo por três vezes (Pai, Filho e Espírito Santo); é possível perceber, também, uma ordem hierárquica no ritual: primeiramente, o *negus* era batizado; em seguida, o Abima e, em terceiro lugar, a esposa do imperador.

Interessado no porque os portugueses batizarem-se apenas uma vez, o imperador interrogou cronista, que respondeu que isso estava escrito em livros e, corroborando isso, citou, em latim, uma passagem do Credo niceno-constantinopolitano, “*Confiteor unumbaptisma in remissionempeccatorum*”<sup>22</sup>(FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.162). Ainda curioso, o *negus* perguntou se, para os europeus, o batismo anual não seria útil enquanto ferramenta para controlar os recém-convertidos; Francisco respondeu que, para tanto, a pregação bastaria, o que denota uma exaltação do papel das Ordens Mendicantes, em especial os Minoritas, a qual Francisco Álvares fazia parte (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.162). A

<sup>22</sup> “Credo”, disponível em <https://en.wikipedia.org/wiki/Credo>, acessado em 13/07/2017.

opinião do *negus* certamente tinha relação tanto com os conflitos que haviam na região, principalmente com muçulmanos (CERULLI, 2010), como também com as diferenças internas que haviam no Império Etíope: os Salomônidas, ao expandirem o território, tinham dificuldades de criar uma cultura única na região, tomando medidas que visavam alcançar esse objetivo, como uma corte itinerante e uma diplomacia no que tangenciava as diferenças culturais (MARCUS, 1994, pp.17-29).

A respeito da extrema unção e da crisma, outras duas práticas cristãs, o Minorita diz que elas não eram praticadas pelos etíopes (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.40). O ritual fúnebre, porém, é descrito por Francisco, que diz que não havia uma grande mobilização por conta da morte, sendo que poucas pessoas compareciam à cerimônia, que é feita não

com candeia depois de finado mas muito incenso; levam-nos enrolados em lençol, e alguns mais honrados levam sobre o lençol couro de boi curtido (...) os clérigos vem por eles e pouco lhes rezam e logo partem com eles caminho da igreja com cruz, turibulo [incensório] e água benta (...) Não metem o finado na igreja, senão põem-no junto à cova, nem lhe fazem nosso officio, nem lhe rezam salmos (...) disseram-me que rezam o evangelho de São João todo comprido (...) (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.40)

Ou seja, a morte era encarada de outra forma pela sociedade etíope, porém o cristianismo manifesta-se, também, nesse âmbito. Não conseguimos traçar comparações disso com as antigas religiões que moldaram a religiosidade etíope no decorrer dos séculos, portanto, acreditamos que essa relação com a morte seja afetada pelas antigas tradições locais.

A comunhão é outro ritual que aparece com particularidades no Império Etíope. Após Francisco Álvares ter rezado uma missa da maneira europeia, na corte do imperador, os etíopes ficaram muito encantados, segundo o cronista, com a cerimônia, porém, questionam porque ele não deu a comunhão a todos que estavam presentes. A isso, respondeu Francisco que

(...) a comunhão não dávamos senão em certas festas do ano, e isto aos que estavam confessados dos seus pecados, e os batizados posto que naquela hora ficassem limpos, eram boçais, e não entendiam com que reverência e acatamento haviam de receber o corpo do senhor, e os que recebiam este sacramento haviam de ter inteira idade e que sua ignorância não bastava. Responderam que era boa razão, mas que seu uso era quantos clérigos e zagonais e assim outras pessoas leigas que na igreja estavam, todas comungavam, e assim toda criatura que batizam assim grande como pequena logo comungam. (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.134-135)

Logo, enquanto na Europa a comunhão era dada apenas em momentos esporádicos, no Império Etíope a prática se dava em todas as cerimônias, inclusive para crianças. Isso possivelmente tem o mesmo motivo que o batismo: reforçar o poder institucional e contribuir para o controle da população.

## 4.2 INFLUÊNCIA JUDAICA NO CRISTIANISMO ETÍOPE

Em outra passagem, Francisco Álvares aponta que os encarregados do Barnagais não os deixam prosseguir a jornada tanto no sábado quanto no domingo, pois estes dois dias seriam guardados para descanso. Como menciona o franciscano, “nesta terra guardam sábado e domingo, sábado por lei velha, domingo pela nova” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.15). Ao falar em “lei velha”, acreditamos que Francisco estivesse se referindo ao Antigo Testamento, o que demonstra uma clara influência judaica. Segundo Lincoln Junior e Thiago Lepinski, os Falaschas, judeus que acompanharam a Rainha de Sabá de Jerusalém para as suas terras (JUNIOR & LEPINSKI, 2009, p.76-78), influenciaram a Igreja Etíope, colocando elementos semitas em seus dogmas.

Em outras duas passagens da crônica, o cronista diz que:

Depois soubemos como eles guardavam algumas coisas da lei velha juntamente com a nova: assim como é o jejum da quaresma: a qual começam a segunda feira depois do domingo da sexagésima que são dez dias antes do começo da nossa quaresma: e assim se faz cinquenta dias de quaresma (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.28)

Nesta terra do Preste João começa a quaresma na segunda-feira da sexagésima que são dez dias antes do nosso instruído, e após o dia da purificação fazem três dias de muito forte jejum, geralmente clérigos e frades e leigos (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.187)

Nestes trechos, o frade aponta novamente a observância da lei judaica, além de mencionar que a quaresma etíope dura 50 dias. Nisso, podemos ver uma relação com o judaísmo pois, como aponta o rabino Evan Moffic, “a Páscoa Judaica inclui os meses de preparação para a refeição em si”<sup>23</sup>. Não conseguimos, com isso, estabelecer precisamente porque o jejum seria de 10 dias a mais do que a quaresma, porém, isso ajuda a entender que a diferença deriva do judaísmo.

Ainda sobre a preservação do sábado, Francisco Álvares diz que ela foi defendida pelo provincial Felipos, sepultado no mosteiro de Bizam e reconhecido como santo localmente – ou *orago*, termo usado pelos etíopes. Segundo ele, “este abba Felipo se fora àquele rei Preste com seus frades e livros, a mostrar como Deus mandara que se guardasse o sábado, e quem o não guardasse morresse apedrejado” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.31). As informações sobre Felipos são escassas, porém, acreditamos que a preservação do sábado como norma não ocorreu, sendo apenas um costume da sociedade etíope. Concluimos isso a partir de outra passagem da crônica, na qual, em uma conversa entre Francisco e o *Abima* Marcos, este conta

<sup>23</sup> <http://friendsofsion.org/br/index.php/2016/02/10/a-relacao-entre-a-quaresma-e-a-pascoa-judaica/>, acessado em 27/06/2017.

que quando dois europeus chegaram à região, Marcoreo, veneziano, e Pero de Covilhã, português, teriam seguido as tradições dos povos locais com os quais se depararam; uma dessas tradições era justamente a preservação do sábado: “como chegaram antes de serem em corte começaram a guardar os vícios da terra que ainda em algumas partes se guardavam e guardar sábado e comer com os da terra” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.168); vendo isso, os clérigos reclamaram ao Preste, dizendo que

estes frangues que ora vieram da franquia cada um é de seu reino e guardam os nossos antigos costumes. Como manda este Abima que veio de Alexandria fazer coisas que nos livros não são escritas, e que por isto mandaram ao Preste tornar aos vícios de primeiro (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.169).

Por não terem passado primeiramente pela corte do Preste João, os estrangeiros seguiram tradições não oficiais do governo. Segundo a cronologia dos *negus* da Etiópia, apontada no mesmo trecho por Francisco, o então regente seria Eskender (1478-1494)<sup>24</sup>.

Segundo Junior & Lepinski, outra particularidade que aparece sobre a religiosidade etíope é a questão da circuncisão (JUNIOR & LEPINSKI, 2009, p.86). Como aponta Andreu Martínez, aparecem relatos a respeito da circuncisão em povos do oriente desde o século XIII, mas a prática passa a ser vista com mais interesse, para o cristianismo romano, a partir do início do século XVI, quando o papa Leo X promulga, em 1514, uma Bula Papal que condena o costume (ALÒS-MONER, 2005, p.34). Na crônica, Francisco Alvarez relata que “quem quer a faz sem nenhuma cerimônia, somente dizem que assim o acham escrito nos livros que Deus mandou circuncisar”, e que a prática era feita tanto em homens quanto em mulheres, diferentemente do que aparece no Antigo Testamento (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.39). Em outro trecho da crônica, ao conversar com um clérigo local, Francisco Álvares é questionado do porque os portugueses não serem circuncidados, uma vez que Jesus havia sido; explicando ao clérigo, o Minorita diz que ele o foi por “cumprir a lei que nesse tempo usava[-se]” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.163), ou seja, só o foi por conta do judaísmo, religião praticada no período – ou seja, o cristianismo prescinde a circuncisão. Como aponta Tekle Mekouria, o *Kebra Negast*, livro que legitima a dinastia salomônida, manifesta uma tradição judaica em seu conteúdo. Entre eles, estaria tanto a preservação do sábado (já comentada) como a questão da circuncisão (MEKOURIA, 2010, p.427).

Outra questão que aponta para uma relação com o judaísmo é o título atribuído aos chefes de mosteiros. Em um trecho, Francisco Álvares comenta que o mosteiro de Bizam é responsável por organizar outros seis mosteiros da região e que o guardião de cada mosteiro

---

<sup>24</sup> <https://www.britannica.com/biography/Pero-da-Covilha#ref116047>, acessado em 15/12/2017

tem o título de “David”: “em cada um deles esta um David, guardião posto pelo abade ou provincial deste mosteiro [o de Bizam], que também é David abaixo do Abuna” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.30). Podemos fazer uma associação entre a nomenclatura do título e o rei Davi, de Israel, pai e antecessor de Salomão, e avô, portanto, de Menelik I, o primeiro *negus* da dinastia salomônida.

#### 4.3 O INTERESSE ETÍOPE NAS PRÁTICAS CRISTÃS PORTUGUESAS

O interesse do *negus* pelas práticas cristãs europeias aparece em diferentes momentos na crônica. Seja perguntando sobre rituais, vestimentas ou sobre as próprias questões teológicas, o seu interesse fica claro. Em um trecho, Francisco Álvares relata que ele lhe pediu que mostrasse o método de fazer hóstias (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.126-127); após, pediu que ele mostrasse todos os utensílios que eram utilizados nas missas, desde objetos até vestimentas. O Minorita aponta que “Levei-lhe a vestimenta comprida, calez, corporaes, pedra dará (...) tudo viu peça por peça (...)”; após, “Sendo noite me mandaram que fosse para a tenda [do imperador e ele] mandou logo que me vestisse como para dizer missa (...)”, e, durante o processo, o *negus* indagou o frade sobre os significados de cada veste:

me vesti em sua presença vestindo primeiro minha sobre pele que com a vestimenta trazia. Eu vestido perguntou-me que quem nos dera aquele hábito, se os apóstolos ou outros santos alguns; respondi-lhe que a igreja o tirara da paixão de Jesus Cristo. Disse-me que lhe dissesse o que cada uma das peças significava. Comecei logo na sobre pele dizendo que era o hábito dos clérigos; e pondo o hábito, disse que aquele significava o lenço ou pano com que cobriram os olhos de Jesus Cristo, e vestindo a alva disse aquela significar, a camisa que nossa senhora fizera a seu filho sobre que os cavaleiros de Pilatos lançaram fortes; e que a cinta significava castidade e limpeza dos sacerdotes; e o manipulo significava uma pequena corda com que ataram as mãos a Jesus Cristo. Aqui falou o Preste por sua boca e as línguas me disseram que dizia que éramos bons cristãos pois que tínhamos a paixão de Cristo. Vindo a estola, lhe disse que aquela significava a grande corda que ataram a Cristo no pescoço (...) (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.128)

Mais do que perguntar, o imperador também falou sobre o cristianismo etíope. Conversando com Francisco Álvares, ele disse que a Igreja possuía dois locais que a regiam: “Constantinopla em Grécia e Roma depois na França” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.128), o que demonstra a desinformação do cristianismo etíope em relação ao cristianismo europeu do período: a isso, respondeu o cronista que a Igreja possuía apenas um comando, e que, embora no começo tivesse sido Constantinopla, esta havia deixado de ser, uma vez que “a cabeça da igreja era onde São Pedro estava pelo que Jesus Cristo dissera (...). E quando São Pedro estava em Antióquia lá era a igreja porque lá estava a cabeça, e como se veio a Roma ficou, e sempre será cabeça.” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.128). Logo após, Francisco

também aponta que era dessa Igreja que saíam as questões teológicas e ritos oficiais a serem seguidos pela cristandade; para exemplificar, ele menciona o caso da condenação de Ário (defensor da doutrina do arianismo) durante o Concílio de Niceia (Francisco diz Concílio de “Viera”), da mesma forma apontado por Carter Lindberg (LINDBERG, 2006, pp.24-25). Respondendo, os etíopes disseram que a sua Igreja vinha de Constantinopla, através de Marcos, e da Grécia, através do Patriarca de Alexandria, Joannes, e que defendiam o monofisismo (LINDBERG, 2006, p.33). A isso, responde Francisco que Pedro fora padrinho de São Marcos e que ele o enviara para pregar na região da qual deriva o cristianismo etíope, o Egito. Desse diálogo, podemos notar que as diferenças cristológicas se dão, além das questões que derivam das outras religiões que influenciaram o Império Etíope, por causa do isolamento que o cristianismo do Chifre da África teve em relação a outras terras cristãs. Isso fez com que muitos dos debates e disputas que houveram no mundo cristão não chegassem no Império Etíope. Por conta desse isolamento, esse cristianismo, de certa forma, manteve-se mais “original”, perpetrando traços de um cristianismo antigo.

Neste mesmo trecho, os etíopes questionam Francisco Álvares sobre o Concílio de Calcedônia, ocorrido em 451. Segundo Carter Lindberg, esse concílio colocou a união hipostática, ou *communicatio idiomatum*, como doutrina oficial do cristianismo, condenando o monofisismo. O cronista, porém, diz que tinha conhecimento, e que, para ele, nesse concílio foram decididas questões relacionadas ao Credo. Para os etíopes, porém, desse concílio resulta a autorização do casamento de clérigos, entre outras questões; aqui, eles acusam o Papa Leão I, então papa da Igreja, de descumprir decisões tomadas durante o concílio (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.129).

A heresia é algo que perpassa toda a crônica de Francisco Álvares. Poderíamos pensar que o Minorita considerava as práticas locais como heréticas, mas em nenhum momento em que ele menciona diálogos com frades, com o *abuna* ou com o imperador, isso aparece. Acreditamos que isso entra em consonância com o que Francisco Ferrari aponta em sua dissertação: a necessidade de se ter em mente a quem o texto se dirige e o objetivo que se tem (FERRARI, 2014, p.43). A obra é fruto de uma embaixada enviada pelo Rei de Portugal, D. Manuel I, e o objetivo maior era estabelecer relações com o Império Etíope, e não formar uma inimizade. Logo, a Igreja legitimada localmente não foi atacada em nenhum momento da crônica – apesar de o cronista manifestar em várias passagens as diferenças. Há, inclusive, momentos que ele elogia as práticas locais. Por exemplo, ao referir-se aos frades de Bizam, “nas idades e em serem magros e secos como pau parecem homens de santa vida” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.19).

Ao mesmo tempo em que o Minorita demonstrava respeito pelas práticas etíopes, o mesmo se manifestava, segundo o autor, da parte dos etíopes. Inclusive, havia um interesse local pelas práticas europeias, como, por exemplo, a feição da hóstia, já mencionada anteriormente. Em um outro episódio, que se passa em Temei, a população local solicitou a ajuda de Francisco para combater uma praga de gafanhotos. Para tanto, o cronista diz que organizou uma procissão juntando todos os objetos cristãos que havia, tanto europeus quanto locais (Pedra Dara<sup>25</sup>, cruzes, incensos...), orientando a todos que cantassem em suas respectivas línguas. Após a procissão, os gafanhotos saíram da região<sup>26</sup>, o que faz com que a população local atribua isso ao frade, que sai de lá exaltado como grande religioso (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, pp.51-53).

Outra situação em que os etíopes perguntam sobre o cristianismo de Francisco Álvares é em uma passagem que o Minorita fala, a pedidos do imperador, sobre as vidas de São Jerônimo, São Domingos e São Francisco. Nesse trecho aparece, também, a questão das diferenças dos cristianismos, onde os etíopes dizem que se baseiam na Igreja de Antioquia<sup>27</sup>, já Francisco, na de Roma, comandada pelo Papa. Tendo Pedro como fundador de ambas, o que Francisco argumenta, para fazer valer a Igreja romana como preponderante, é o fato de que Pedro morreu como líder dela, sendo considerado o primeiro papa. Outro questionamento que os etíopes fizeram é sobre o poder papal: para Francisco, o que o Papa determina era tão lei quanto o que estava na bíblia; para os etíopes, porém, “se no Papa mandasse coisa que os apóstolos não escreveram que o romperiam, e o que se o seu Abima o mandasse, que o queimariam (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.138). Portanto, os etíopes se consideravam mais atrelados aos ensinamentos antigos do que a decisões papais, que, por sua vez, refletem contextos e disputas do seu tempo. Mesmo assim, os etíopes demonstravam interesses pelas hagiografias dos santos de que o cronista falou, pedindo que lhes conte-as para que possam traduzi-las, o que o frade faz<sup>28</sup> (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.140).

---

<sup>25</sup> É mencionado o uso da Pedra Dara mais de uma vez na crônica de Francisco. Por exemplo, o cronista aponta que as comitivas do *negus* sempre portavam uma e que “A pedra dara ou pedras de todas as igrejas vão muito reverenciadas e não são levadas senão por clérigos de missa (...)” (ÁLVARES, 1540, p.146).

<sup>26</sup> Algumas páginas depois, Francisco diz que, ao chegarem a outro local, há muitos gafanhotos também. Provavelmente o que ocorreu foi a migração natural dos gafanhotos para regiões com mais recursos.

<sup>27</sup> Fundada por Pedro, assim como a Igreja de Roma. Dizendo que a seguir, os etíopes querem dizer que tem a mesma origem que o cristianismo romano – Pedro.

<sup>28</sup> Há, ainda, outra passagem em que os etíopes pedem a Francisco os evangelhos que não possuem: “Tornaram-me a dizer que eles tinham do novo e velho testamento 81 livros se tínhamos nós mais. Eu lhes disse que tínhamos os 81 e tínhamos mais de dez vezes 81. Disseram me que bem sabiam que tínhamos nós mais livros que eles, e que por isto desejavam que lhes dissesse livros não vistos, nem sabidos deles” (ÁLVARES, 1540, p.151).

Apesar da menor valorização que davam ao Papa, os etíopes demonstravam se preocupar se sua religião seria bem vista por ele: em uma passagem, o imperador perguntou a Francisco Álvares se ele achava que o Papa concederia os poderes que o Abima tinha atualmente, caso exercesse jurisdição sobre a Igreja Etíope. A isso, o cronista respondeu que sim, visto que o objetivo maior era salvar almas (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.162). Acreditamos que essa opinião seja a do cronista, a qual, por sua vez, era influenciada pelas características da Ordem dos Mendicantes: dificilmente o Papa teria aceito as práticas do cristianismo etíope, e, possivelmente, tentaria torná-las assim como as são na ortodoxia católica romana. Em outra passagem, o *negus* pergunta ao Minorita o que ele achava dos ritos etíopes, mais especificamente das cantorias feitas nas cerimônias. A isso, o frade responde que “as coisas de Deus em qualquer maneira que as fizessem sempre parecia bem” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.173), indo na mesma direção que a passagem anterior.

Outra demonstração de apreço pelas práticas europeias é quando o imperador solicita que Francisco Álvares fale sobre a missa de natal. O Minorita diz que rezavam três missas no dia; ao que o imperador diz que “tudo o faziam como nós, mas que não diziam mais que uma missa” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.147) e pede que o cronista reze uma delas. O frade reza uma delas, então, fazendo todos os preparativos que costumava fazer em Portugal. Ao final, o imperador mostra-se muito satisfeito com a missa, e permite que ele proceda com os seus modos de fazer a confissão e a comunhão (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.148).

O objetivo de união entre os povos cristãos não era manifestado apenas pelos portugueses, mas pelos etíopes também. Descrevendo uma conversa de dom Rodrigo, embaixador português e comandante da embaixada, com o Abima Marcos, Francisco Álvares aponta que Rodrigo pediu ao Abima que ajudasse a convencer o *negus* a aceitar a aliança com os portugueses na luta contra o Islã, ao que responde Marcos que “faria quanto em ele fosse e que o Preste João esforçado estava não tão somente para destruir a casa de Meca mas para tomar a casa santa de Jerusalém (...)” (FRANCISCO ÁLVARES, 1540, p.175).

Neste capítulo, fizemos a análise de nossa principal fonte para o trabalho. Apesar de a crônica de Francisco Álvares ser um olhar externo da civilização etíope, marcado pela cultura portuguesa e por um cristianismo romano, ela apresenta, para nós, a possibilidade de ver a unicidade da religiosidade etíope a partir do relato escrito pelo Minorita.

Tratando de diferentes questões que concernem à religião – rituais (missa, batismo, comunhão...), práticas (preservação do sábado, circuncisão...), teologia -, podemos buscar as origens dessas diferenças, percebendo as influências culturais que o cristianismo etíope sofreu.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca pelas terras do utópico Preste João seguiu viva por séculos durante a Idade Média. O assunto mexia com o imaginário europeu, o que se reflete em escritos que perduraram até nós. Alguns deles pudemos tratar aqui, nesse pequeno trabalho. O que percebemos é que havia uma grande dificuldade em situar sua localização, e o trabalho que atribuiu ao território da utopia o Império Etíope foi a crônica de Francisco Álvares. Esse território foi de fato visitado, resultando em um escrito para os contemporâneos e para a posteridade. O frade português integrava uma embaixada portuguesa, cujos objetivos giravam em torno do contexto de expansão marítima portuguesa: contribuir para centralizar o poder da Coroa, aumentar seu poder econômico e para fomentar o sentimento messiânico, mais ligado a retomada de Jerusalém durante o reinado de D. Manuel I.

Logo, a utopia e a localização do Império Etíope, no Chifre da África, atenderam perfeitamente aos interesses portugueses. Entre os objetivos da embaixada, portanto, estava a necessidade de se conhecer os aspectos religiosos da então desconhecida cultura etíope. Sabendo apenas que era cristã, Francisco Álvares fez, na obra *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, um grande apanhado da religiosidade etíope. Tratando de elementos litúrgicos, de hábitos, da arquitetura das construções, das nomenclaturas dos membros da igreja e de questões teológicas, o Minorita nos apresentou um relato que permite pensar a formação dessa religiosidade cristã ímpar que nasceu no Chifre da África.

Partindo de sua visão, que sabemos ser exógena à cultura etíope, alguns cuidados devem ser tomados. Entre eles, devemos ter em mente a quem se dirigia o relato e para que – o que explicitamos anteriormente. Assim, mesmo trabalhando com uma fonte europeia, podemos compreender algumas questões relacionadas à religiosidade etíope, mais especificamente o cristianismo.

Para tanto, combinamos os conceitos de utopia, que, segundo Hilário Franco Júnior seria uma adaptação de desejos coletivos para dados momentos históricos; o da antropologia histórica, que nos permite utilizar elementos de diferentes áreas das ciências para compreender nosso objeto, fazendo com que possamos pensar em uma história dos hábitos, mais especificamente os religiosos; e o da religiosidade, que seria um meio de expressão das relações estabelecidas entre os homens e mulheres e a natureza e o sagrado, além de ser uma das identidades que constituem a identidade individual (WIMBERLEY, 1989); assim, mesmo trabalhando com uma fonte europeia, podemos compreender algumas questões relacionadas à religiosidade etíope, mais especificamente o cristianismo.

Analisando a formação cultural do Império Etíope, percebemos que diferentes sociedades participaram do processo. Traçando um panorama, podemos elencar quatro grandes grupos, cujas características estão sintetizadas no quadro abaixo (Quadro 1):

Quadro 1 – Formação cultural etíope até o século XVI.

<b>Cultura/Dinastia</b>	<b>Período</b>	<b>Características</b>
Cultura pré-axumita	8.000 a.C. – 300/100 a.C.	Povos que se desenvolveram há muito tempo na região e que se dividiam em cidades-estado.
Cultura axumita	300/100 a.C. – VII d.C.	Cidade-estado que se sobressaiu na região. Tinha influências da cultura sul-arábica e da cultura grega. Sociedade muito importante economicamente que, durante sua existência, adere ao cristianismo como religião de Estado.
Cultura Islâmica	VII d.C. – XII d.C.	Vindos da Arábia, os muçulmanos começam a disputar o controle do Mar Vermelho com os povos do Chifre da África. Saindo-se vencedores, eles passam a dominar a região, espalhando a religião islâmica e instaurando sultanatos.
Salomônidas	XII d.C. – XVI (nosso interesse)	Ascendem ao trono de Axum/Império Etíope na segunda metade do século XII. Atribuindo-se a descendência de Salomão, a dinastia acreditava em uma forte ligação entre o Estado e a religião para manter o poder, o que fizeram através de uma corte itinerante e uma religião cristã que congregou elementos de diferentes práticas religiosas.

Fonte: o autor (2018)

Dessa forma, no momento de chegada dos portugueses, a dinastia que exercia o poder do Império Etíope era a Salomônida. Essa forte presença da religião mostra-se evidente nos escritos de Francisco Álvares, além de terem acompanhado a corte itinerante do *negus*.

E mais do que demonstrar a forte presença da religião nos hábitos dos etíopes, o Minorita nos permite vislumbrar esses traços de diferentes religiões que foram abarcados pelo cristianismo etíope. Para nosso trabalho, dividimos em três partes nossa análise da religião etíope a partir da crônica do autor. Primeiro, analisamos as liturgias que apareceram na obra, o que nos permitiu traçar algumas particularidades do cristianismo local, como os hábitos dos clérigos dos mosteiros (rezas, procissões, salmos...), o uso de incensos nas liturgias, o hábito de comungar, o matrimônio, etc.

Cada uma dessas questões permitia que vissemos algum traço das diferentes culturas que influenciaram a formação do Império Etíope, sendo que os mais claros eram os da

influência judaica, que foi a segunda parte de nossa análise. Nela, pudemos apontar a preservação do sábado como uma influência do Francisco Álvares chama de “Lei Velha”, ou seja, o Antigo Testamento. Além disso, a questão da circuncisão também aparece na crônica: em um trecho, o Minorita diz ter sido questionado por um etíope porque os portugueses não se circuncisavam, uma vez que Jesus havia sido. Pensamos que essa influência possa ter relação com o livro *Kebra Negast*, que tem claros elementos da tradição judaica em sua escrita e que é o livro que legitimava a dinastia Salomônida.

Por últimos, analisamos as passagens em que os etíopes manifestaram interesse pelo cristianismo europeu/português. Conversando com o *negus*, com o Abima ou com os clérigos e habitantes locais, Francisco Álvares foi questionado sobre diferentes questões religiosas, indo de questões práticas (como vestimentas, feição da hóstia, missas) até questões de cunho teológico, como quando conversam sobre alguns concílios medievais, ou sobre questões relacionadas ao Papa; além disso, os etíopes também interessaram-se por santos europeus, como os fundadores das Ordens Mendicantes, São Francisco e São Domingos.

Portanto, nosso trabalho permitiu fazer um levantamento de questões relacionadas às particularidades do cristianismo etíope. Por ser um tema pouco explorado na historiografia, as dificuldades e limitações do trabalho mostram-se evidentes. Porém, mais do que um fechamento, queremos deixar em aberto esses breves apontamentos de nosso trabalho para que estes possam ser aprofundados no futuro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação:

**Crônicas de Viagem:** Franciscanos no Oriente antes de Marco polo (1245-1330). Coleção Pensamento Franciscano, vol. VII. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005.

FRANCISCO ALVARES. Ho Preste Joam das Indias. Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam. 1520. Disponível em <http://purl.pt/15320>, acessado em 24/04/2017.

Bibliografia:

ALMEIDA, André F. de. Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII. **Revista Lusitania Sacra**, 2ª série, Tomo XI, pp. 247-294, 1999.

ALÒS-MONER, Andreu M. Paul and the other: the Portuguese debate on the circumcision of the Ethiopians. *In*: V. Böll et al (eds.). **Ethiopia and the Missions: Historical and Anthropological Insights**. Münster: Lit, 2005, p.31-51.

ANFRAY, Francis. A civilização de Axum do século I ao século VII. *In*: **História Geral da África**, vol II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010, capítulo XIV.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. A Religiosidade Camponesa na Alta Idade Média Ocidental. *In*: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Antiguidade e Medievo: Olhares Histórico-Filosóficos da Educação**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008, pp.121-149.

BURGUIÈRE, André. A Antropologia Histórica. *In*: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CARREIRA, José Nunes. **Do Preste João às Ruínas da Babilónia**: viajantes portugueses na rota das civilizações orientais. Lisboa: Editorial Comunicação, 1980.

CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. *In*: **História Geral da África**, vol. III: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, cap. XX.

COHEN, Jeffrey Jerome. Introduction. *In*: COHEN, Jeffrey Jerome (ed). **The Postcolonial Middle Ages**. Nova Iorque: Palgrave, 2001.

CONTENSON, H. de. A cultura pré-axumita. *In*: **História Geral da África**, vol II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010, cap. XIII.

DOMINGOS, Marta T. S. **La aventura de los misioneros en Etiópia**: recorrido bibliográfico desde la Biblioteca Histórica. Pécia Complutense, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRARI, Fernando P. **As várias viagens de Odorico**: produção e assimilação de uma narrativa de viagem do século XIV. Mar. 2014. 220p. Dissertação – UFRGS. Porto Alegre, março de 2014.

FIOROT, Juliana B. **Galiza, uma terra pagã**: Religiosidade e Religião no discurso do *De correctione rusticorum* (séculos V e VI). Ago. 2016. 185p. Dissertação – UNESP. Assis, agosto de 2014.

FRANCO JR., Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

GUIMARÃES, M. L. Crônica de um gênero histórico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Paraná, nº 2, mai. 2012, p.3. Disponível em <http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/issue/view/8/showToc>, acessado em 16/11/2016.

JORDÃO DE SEVERAC. **Mirabilia Descripta**: The Wonders of the East. Introdução e tradução de Sir Henry Yule. Londres: The Hakluyt Society, 1863.

JUNIOR, Lincoln E.; LEPINSKI, Thiago P. de S. Cristandade oriental: a Igreja etíope na Idade Média. In: **Revista Mirabilia**, vol. IX, dez/09.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: **Textos Didáticos**, n.24, mar./2004. Campinas: UNICAMP, 2004.

LINDBERG, Carter. **A brief history of Christianity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MARCUS, Harold G. **A History of Ethiopia**. Los Angeles: University of California Press, 1994.

MEKOURIA, Tekle Tsadik. Axum cristão. In: **História Geral da África**, vol II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010, cap. XVI.

MEKOURIA, Tekle Tsadik. O Chifre da África. In: **História Geral da África**, vol. III: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, cap. XIX.

RAMOS, Manuel João. A águia e a serpente: o reino do Preste João na literatura europeia de viagens entre os séculos XII e XVII: In: SILVA, José Carlos Gomes da (org.) **Assimetria social e inversão**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993, pp.183-230.

RODRIGUES, Armanda P. **Cousas do Preste**: da Verdadeira Informação à História de Etiópia – Visões da Etiópia em Francisco Álvares e Pêro Pais. 2008. 372p. Dissertação – Universidade Aberta, Lisboa. PDF.

ROUXPETEL, Camille. A circulação de narrativas hagiográficas entre o Oriente e o Ocidente.

In: TEIXEIRA, Igor S. (org). **Tempo, Espaço e Texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SAHLINS, Marshal D. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2003.

SUBRAHMANYAM, Sanjai. **The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history**. West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing, 2012.

FRANÇA, Susani S. L. (org.). **Viagens de Jean de Mandeville**. Florianópolis: EDUSC, 2007.

TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África. *In: História Geral da África*, vol. IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, cap. XVII.

TEIXEIRA, Igor S. “Antropologia Histórica e Antropologia Escolástica na obra de Alain Boureau”. **Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre**, v. 18, p. 1-13, 2014. Disponível em: <http://cem.revues.org/13439>.

TEIXEIRA, Igor S. A *Cronaca di Partenope* e o Reino de Nápoles: contribuições da e para a historiografia brasileira no século XXI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.36, nº 72, 2016.

WENDOWSKI, Marlier; ZIEGERT, Helmut. Aksum at the transition to Christianity. **Revista Annales d'Ethiopie**. Vol. XIX, ano 2003.

WIMBERLEY, Dale W. Religion and Role-Identity: A Structural Symbolic Interactionist Conceptualization of Religiosity. **The Sociological Quarterly**, v. 30, n. 1, pp.125-142, 1989.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: A “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.