

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VITOR BORGES DA CUNHA

**Cristianização, debates teológicos e colonialismo: a Abissínia Cristã a partir das
Gadl de Mabâ Sěyôn e Gabra Krěstôs**

Porto Alegre

2020

VITOR BORGES DA CUNHA

**Cristianização, debates teológicos e colonialismo: a Abissínia Cristã a partir das Gadl de
Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de mestre em História
pela Universidade Federal do Rio Grande do
Sul

Orientador: Prof. Dr. Igor Teixeira Salomão

Porto Alegre

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Rui Vicente Oppermann

VICE-REITORA

Jane Tutikian

DIRETORA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Claudia Wasserman

VICE-DIRETORA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

DIRETOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Fábio Kuhn

VICE-DIRETORA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Regina Weber

CHEFE DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Maycke Young de Lima

CIP - Catalogação na Publicação

Cunha, Vitor Borges da
Cristianização, debates teológicos e colonialismo:
a Abissínia Cristã a partir das Gadl de Mabã Sëyôn e
Gabra Krëstôs / Vitor Borges da Cunha. -- 2020.
123 f.
Orientador: Igor Salomão Teixeira.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2020.

1. História . 2. Póscolonialismo. 3. História da
Abissínia Cristã. 4. Cristianismo. 5. História da
Antiga Etiópia. I. Teixeira, Igor Salomão, orient.
II. Título.

VITOR BORGES DA CUNHA

Cristianização, debates teológicos e colonialismo: a Abissínia Cristã a partir das Gadl de Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientador: Prof. Dr. Igor Teixeira Salomão

Aprovado em: 13/03/2020

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Rivair Macedo (UFRGS)

Prof. Dr. Marçal de Menezes Paredes (PUCRS)

Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR)

Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS)

Porto Alegre

2020

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos e todas que defendem a educação neste país que desvaloriza tanto o ensino e a produção de conhecimento. Muitos podem ter perdido as forças, mas que os que ainda as têm a usem em nome de todos.

Também dedico este trabalho para Marília Santos Ramos. Sem ela, dificilmente este trabalho teria chegado a termo.

AGRADECIMENTOS

Eis que findo uma importante etapa de minha formação acadêmica. Devo dizer que esse período foi, também, de grande desenvolvimento intelectual e de crítica às próprias formas com que ocorre a produção de conhecimento no mundo contemporâneo. Esse comentário, no entanto, não deve ser feito aqui: será guardado para aqueles que lerem o trabalho. Aproveito este espaço para parar por um momento e refletir sobre os dois últimos anos de minha vida com a finalidade de agradecer às pessoas que tornaram esse final possível.

Agradeço minha família, especialmente meus pais, por tornarem possível a realização desse objetivo. Sem a ajuda de vocês, iniciada muito antes desses dois anos, essa dissertação não teria sido possível.

Agradeço aos e às colegas de diferentes níveis acadêmicos. Por colegas, entendo como todas as pessoas que se encontram, ou se encontravam, na situação de estudantes, sejam do Ensino Básico, sejam da graduação ou da pós-graduação – ou até fora desses âmbitos educacionais. As contribuições feitas ao longo dessa caminhada contribuíram para qualificar minha pesquisa. Estendo esse agradecimento, também, aos alunos e às alunas que tive o prazer de (tentar) ensinar nesses anos. Muitas vezes minhas aulas podem não ter tido a objetividade que gostaria por conta da construção desta dissertação, que me levou a construir saberes que nem sempre são os que se espera em aulas que visam qualificar os estudantes para processos seletivos excludentes. Apesar disso, acredito que estes mesmos saberes que construí podem ter tocado vocês de uma maneira diferente, talvez mais significativa – assim espero.

Faço aqui um agradecimento especial para o grupo de pesquisa coordenado pelo professor Dr. Igor Salomão Teixeira – conhecido nas entrelinhas como “Rangers”. Há anos (alguns mais, outros menos) acompanho a trajetória destes colegas, os quais nutro um carinho especial: Carolina, Dionathas, Gustavo, Kauê, Lucas, Luiz e Odir. Faço um agradecimento especial ao Luiz, por todas os momentos que pudemos trocar experiências de pesquisa e conhecimentos diversos sobre aspectos que extrapolam o âmbito acadêmico.

Aproveito, também, para já agradecer o supracitado professor Dr. Igor Salomão Teixeira. Desde 2014 caminhamos juntos. Nesse meio tempo, pude acompanhar teu grande comprometimento com o ensino, a extensão e a pesquisa, não só particular, mas, também, com os trabalhos de teus orientandos. Agradeço por me permitir fazer parte da trajetória de um grande pesquisador brasileiro no mundo atual e por todas as contribuições que fizeste para meus trabalhos.

Agradeço aos meus amigos e às minhas amigas que me acompanharam nesta trajetória. Suas contribuições foram fundamentais para que este trabalho chegasse a termo. Discussões teóricas, trocas de conhecimentos diversos, encontros, caminhadas, conversas, vida noturna etc. Tudo isso tornou mais leve o caminho. Alguns afastaram-se, outros chegaram como novidade. O que fica, nesse escrito, é a certeza de que há um pedaço de cada um nessa história – o que vale não só para os amigos e amigas, mas para todos e todas.

Agradeço à disponibilidade da banca, professores Dr. José Rivair Macedo, Dr. Marçal de Menezes Paredes e Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto, de avaliar meu trabalho. Todas as contribuições serão extremamente proveitosas para mim, tanto agora quanto no futuro. Devo fazer uma menção especial ao professor Rivair, cuja contribuição para meu trabalho extrapolou (e muito) o trabalho “formal”, digamos assim. Agradeço, também, ao professor Abba Beaman Girum, da Bahir Dar University, pela ajuda com traduções de trechos da fonte original, escritos em ge'ez. Suas contribuições foram de muito auxílio e ajudaram em minhas tentativas de tradução.

Nesse agradecimento, faço, também, uma menção especial a Marília Santos Ramos, por toda a sua contribuição em meu processo de pesquisa e escrita, especialmente na fase final desta dissertação. As semanas em Imbé, imerso em leituras divididas entre encontros rápidos durante o dia, limpezas de fogão, cafés e jantas deliciosas; as produções de bebidas fermentadas, especialmente cervejas; as leituras qualificadas de minhas produções; as discussões teóricas acirradas (frutos do encontro entre áreas tão diferentes); etc. Não seria possível, aqui, agradecer-te por tudo isso.

Por fim, agradeço à CAPES, pelo auxílio financeiro concedido a mim para a realização dessa pesquisa. A qualidade deste trabalho, se existe, deve muito ao tempo que pude disponibilizar para a sua realização, o que só foi possível graças a esse fomento.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o contexto político-religioso da Abissínia Cristã no século XV a partir das vidas de dois santos: Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs. A fonte que contém suas vidas, *The lives of Mabâ Sëyôn and Gabra Krëstôs*, foi traduzida e publicada em 1898, fruto do trabalho de Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, intelectual britânico que trabalhou junto ao British Museum. Por se tratar de uma tradução, foi importante analisar não apenas o conteúdo do documento, mas também o contexto de produção dessa versão do original. As marcas do colonialismo estão presentes na obra, alterando e/ou limitando a compreensão do original. Através de uma abordagem póscolonial, o processo de tradução foi analisado, enquadrando a obra como um instrumento de colonização europeia no continente africano. Feita essa análise, o trabalho foi direcionado para duas questões específicas que transparecem nas vidas desses dois monges: as expansões cristãs em direção ao sul do Rio Abbay, especialmente para o Damot; e a questão do duplo sabbath. Sobre a primeira questão, a fonte auxilia na interpretação (1) da forma com que as expansões meridionais ocorreram, empreendidas especialmente após a ascensão da dinastia salomônida (c.1270); (2) do período em que ela ocorreu; (3) dos povos afetados por elas; e (4) do grau de sucesso que esse processo alcançou ao final, no século XVI – exitosa enquanto domínio governamental, mas controversa no que tange à alterações culturais das populações locais. Sobre a segunda questão, a fonte traz luz ao período após o Concílio de Debre Metmaq (1450), presidido por Zar'a Yā'eqob (1434-1468) e que tornou a preservação do sábado e do domingo como parte da ortodoxia abissínia, prática esta já defendida na Abissínia Cristã em períodos anteriores, mas que angaria forças após o início do movimento eustatiano, fundado por Ēwostātēwos no século XIII e que, no século XV, ameaçava seriamente a unidade da Igreja Ortodoxa da Abissínia e do próprio território salomônida. Apesar da oficialização, grupos dentro da Igreja Ortodoxa da Abissínia se opuseram à decisão. Dentre eles, a rede monástica ligada a Dabra Asbo/Libānos, produtora da fonte aqui analisada. Através de uma análise qualitativa de trechos que estão relacionados à preservação do sabbath e que, na tradução de Ernest Budge, não tinham diferença, foi concluído que o documento defende a preservação apenas do domingo e condena, sutilmente, a preservação do sábado.

Palavras-chaves: Abissínia Cristã; expansões salomônidas; duplo sabbath.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the political-religious context of Christian Abyssinia in the 15th century through the lives of two saints: Mabâ Sëyôn and Gabra Krëstôs. The source containing their lives, *The lives of Mabâ Sëyôn and Gabra Krëstôs*, was translated and published in 1898 as the result of the work of Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, a British intellectual who worked within the British Museum. Since it is a translation, it was important to analyze not only the content of the document, but also the context of production of this version of the original. The marks of colonialism are present in the work, changing and/or limiting the understanding of the original. Through a postcolonial approach, the translation process was analyzed, framing the work as an instrument of European colonization on the African continent. After this analysis, the work was orientated to two specific issues that are reflected in the lives of these two monks: the Christian expansions towards the south of the Abbay River, especially for Damot; and the issue of the double sabbath. On the first issue, the source assists in the interpretation about (1) the way in which the southern expansions, undertaken especially after the rise of the Solomonid dynasty (c.1270), occurred; (2) the period in which it happened; (3) the folk affected by them; and (4) the success rate that this process reached at the end, in the 16th century - successful as a government domain, but controversial when it comes to the cultural changes of local populations. On the second issue, the source brings light to the period after the Council of Debre Metmaq (1450), chaired by Zar'a Yā'eqob (1434-1468) and which made the preservation of Saturday and Sunday as part of Abyssinian orthodoxy, a practice already defended in Christian Abyssinia in earlier periods, but which strengthens after the beginning of the Eustatian movement, founded by Ēwosṭātēwos in the 13th century and which, in the 15th century, seriously threatened the unity of the Abyssinian Orthodox Church and the Solomonian territory itself. Despite the officialization, groups within the Abyssinian Orthodox Church opposed the decision. Among them, the monastic network linked to Dabra Asbo/Libānos, producer of the source analyzed here. Through a qualitative analysis of excerpts that are related to the preservation of the Sabbath and which, in Ernest Budge's translation, had no difference, it was concluded that the document defends the preservation of Sunday only and subtly condemns the preservation of the Sabbath.

Keywords: Christian Abyssinia; solomonic expansions; double Sabbath.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Utilização do termo “tribe” (sublinhado) na tradução de Ernest Budge.	38
Figura 2 – Versão em ge’ez do trecho traduzido por Budge. No quadrante marcado, está o termo traduzido pelo autor como “tribe”.	39
Figura 3 – Rotas comerciais mais importantes da região da Abissínia entre 1332 e 1527.	58
Figura 4 – Rede monástica de Dabra Hāyq no final do século XV.	63
Figura 5 – Localização do “Reino” do Damot no século XIII.	70
Figura 6 – Populações do “Reino” do Damot entre os séculos XIII e XVI.	75
Figura 7 – Incursões salomônidas ao Damot.	79
Figura 8 – Trecho da narrativa sobre Gabra Krěstôs em ge’ez. O termo “sabbath dos cristãos” está sublinhado em vermelho.	108
Figura 9 – Mapa apresentando mosteiros e igrejas da Abissínia Cristã entre os séculos XIII e XVI.	110

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
SOBRE A HISTORIOGRAFIA	17
DIVISÃO DO TRABALHO	23
1 ANÁLISE DA FONTE SOB UMA PERSPECTIVA PÓSCOLONIAL	25
1.1 SOBRE A TRADUÇÃO	25
1.2 SOBRE O TRADUZIDO	45
1.3 RESUMO DAS NARRATIVAS	47
1.3.1 <i>Gadl Mabâ Sěyôn</i>	47
1.3.2 <i>Gadl Gabra Krěstôs</i>	49
CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
2 EXPANSÕES CRISTÃS E ASCENSÃO SALOMÔNIDA: NOVA ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ESPACIAL.....	52
2.1 A ABISSÍNIA CRISTÃ.....	52
2.2 TERRITÓRIOS MERIDIONAIS: DISPUTAS POLÍTICAS E RELIGIOSAS.....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
3 A QUESTÃO DO DUPLO SABBATH.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Possivelmente na segunda metade do século XV, no vigésimo segundo dia do primeiro mês do calendário abissínio - maskarram - o santo abissínio Mabâ Sëyôn faleceu, aos 74 anos de idade. Sua vida, escrita a partir do relato feito pelo próprio santo a três homens (dois diáconos e um padre), narra sua história desde momentos anteriores ao nascimento até o período em que ele é levado aos céus, para a companhia de importantes personagens do cristianismo ortodoxo abissínio.

Filho do imperador romano Theodosius, Gabra Krëstôs viveu no século IV. Nascido em Constantinopla, o santo fugiu para a Armênia após casar-se com a filha de um nobre de Bizâncio, pois queria dedicar sua vida a Deus. Sua vida, segundo consta na narrativa que analiso nesta dissertação, é fruto da leitura de uma narrativa de sua própria autoria, que contou com a ajuda do Espírito Santo para ser feita no seu leito de morte, quando o monge havia retornado a Constantinopla e vivia disfarçado junto aos próprios familiares.

Nessas narrativas, escritas entre os séculos XV e XVI, algumas passagens permitem compreender questões político-religiosas que moldaram a Abissínia Cristã nesse período. Mabâ Sëyôn, por exemplo, nasceu em Īndägabtan, parte sudoeste da Abissínia Cristã, que era um território disputado entre a dinastia salomônida e o “Reino” do Damot; além disso, o santo peregrinou pelo próprio Damot, onde converteu ao cristianismo populações com que fez contato. A narrativa sobre Mabâ Sëyôn demonstra que o santo tinha uma boa relação com as autoridades salomônidas, especialmente com o năgusā năgāst Zar’a Yā’eqob. Quando Mabâ foi levado ao céu por Jesus, para que pudesse vislumbrar as maravilhas do reino sagrado, ele viu, além disso,

[...] a escuridão do abismo, e multidões de homens estavam caindo ali. Então ele perguntou a ele que estava com ele [Jesus], dizendo, [‘Quem são estes?’] E ele disse-lhe: ‘Estes são os que têm caluniado Zar’a Yā’eqob, o rei’. E além disso, ele viu duas nuvens que eram semelhantes a [dois] cavalos brancos, e ele disse ao que estava com ele, [‘Para que servem estes?’] E ele respondeu: ‘Um é para ti e um é para Zar’a Yā’eqob, para que montem neles e se achem a Jerusalém’. Então Mâbâ Seyon disse-lhe: ‘Em que coisa podes fazer de mim, um pecador, para ser semelhante a Zar’a Yā’eqob, o sol da fé e o rei da justiça?’ E ele respondeu [Fol. 71a] a ele, ‘Tu és semelhante a ele pois tu fizeste a tua mente para seguir o amor do teu Deus’.¹ (BUDGE, 1898, p.83)

¹ Tradução livre. No original: “[...] the darkness of the abyss, and multitudes of men were falling therein. Then he asked him that was with him, saying, [‘Who are these?’] And he said unto him, ‘These are they who have slandered Zar’a Ya’kob the king.’ And moreover, he saw two clouds which were like unto [two] white horses, [and he said unto him that was with him], [‘What are these for?’] And he replied, ‘One is for thee and one is for Zar’a Ya’kob, that ye may ride thereon and draw nigh unto Jerusalem.’ Then Mâbâ Seyon said unto him, ‘In what thing canst thou make me, a sinner, to be like unto Zar’a Ya’kob, the sun of the faith, and the king of righteousness?’ And he made answer [Fol. 71a] unto him, ‘Thou art like unto him in that thou hast made thy mind to follow after the love of thy God.’”. Na tradução, alteramos as utilizações de *aspas* para facilitar a compreensão do trecho.

Essa postura pró-salomônida, presente em uma narrativa monástica ou gadl (termo específico para vida de santo), começa a aparecer em textos posteriores ao século XIV, especialmente os que estão vinculados aos “scriptoria”² da rede monástica de Dabra Asbo/Libānos, à qual creditamos a produção da vida de Mabâ Sëyôn e de Gabra Krëstôs.

Outra questão que aparece tanto na narrativa sobre Mabâ Sëyôn quanto na sobre Gabra Krëstôs chama minha atenção para pensar até que ponto esses textos estavam alinhados às decisões salomônidas do século XV. A Mabâ Sëyôn é atribuída a iniciativa de fazer festivais de comemoração para a crucificação de Jesus, bem como a organização de outros festivais nos quais a figura de Cristo é central. Isso pode ser confirmado através dessa passagem:

“[...] Então Mabâ Sëyôn diligentemente manteve com honra os festivais do Senhor, tanto aqueles de Sua Natividade e de Sua circuncisão, e todos os festivais do Filho, bem como [os do] primeiro dia que é o [sabbath]”³.
(BUDGE, 1898, p.40)

O que nos chama a atenção, no entanto, é a menção da preservação do “primeiro dia, que é o [sabbath]”. Na narrativa de Gabra Krëstôs, na passagem que aponta o dia da morte do santo, é dito que ela ocorreu “(...) no dia do Sabbath dos cristãos, na segunda hora do décimo segundo dia do mês Tekemt (...)”⁴. Nas duas narrativas, portanto, se defende que o sabbath é apenas o primeiro dia da semana cristã.

Como veremos, a defesa do duplo sabbath na Abissínia Cristã data de períodos anteriores à dinastia salomônida, mas o debate em torno dela acentua-se a partir do início do século XIV através do movimento eustatiano. Sua oficialização como parte da doutrina ortodoxa abissínia ocorre em 1450, após o Concílio de Dabra Metmāq, presidido por Zar’a Yā’eqob, então nəgusā nəgāst.

Três questões surgiram do que foi dito até aqui:

a) As narrativas sobre Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs pertencem à rede monástica de Dabra Asbo/Libānos?

² A utilização deste termo para descrever os espaços de produção escrita dos mosteiros abissínicos se baseia no emprego que Marie Derat faz no artigo intitulado *Moines et scriptorium dans le royaume d’Éthiopie aux XIV^e et XV^e siècles*. Nele, a autora não se preocupa em estabelecer particularidades nestes espaços em relação aos originalmente remetidos pela palavra, i.e., espaços de produção europeus. Uso a palavra, portanto, entre aspas em todo o trabalho, pois ela serve para compreendermos do que se trata, apesar das especificidades serem perdidas.

³ Tradução livre. No original: “(...) Then Mabâ Sëyôn diligently kept with honour the festivals of the Lord, both those of His Nativity and of His circumcision, and all the festivals of the Son, as well as [those of] the first day which is the Sabbath”. Optamos por não traduzir “sabbath” pois, como será visto, a tradução literal ignoraria questões relacionadas ao termo.

⁴ Tradução livre. No original: “[...] on the day of the Sabbath of the Christians, on the second hour of the twelfth day of the month Tekemt [...]”.

b) As narrativas sobre Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs se relacionam com a dinastia salomônida? Se sim, como isso aparece nas narrativas?

c) Como a questão do sabbath aparece nessas narrativas?

Minha hipótese a esse respeito é que essas obras foram produzidas na rede monástica liderada por Dabra Asbo/Libānos. O mosteiro, fundado por Takla Hāymānot no final do século XIII, passa a ter um papel proeminente para a dinastia salomônida a partir da metade do século XV, quando tem seu nome alterado para Dabra Libānos. Essa alteração simboliza a sua integração ao controle da dinastia: antes oposta, a rede passa a ser pró-salomônida, o que é perceptível nas produções feitas nos “scriptoria” da rede.

As narrativas que analiso, portanto, são posteriores a essa integração da rede ao poder salomônida, ocorrida em cerca de 1445 (DERAT, 2003, p.191). Nesse período, porém, havia um forte debate teológico em torno da questão do sabbath. Alguns grupos da Igreja Ortodoxa da Abissínia se opuseram ao duplo sabbath, defendendo a manutenção apenas do domingo como o sabbath cristão – entre eles, Dabra Libānos. Acredito, portanto, que os textos que analiso se inserem numa tentativa dessa rede de defender sua concepção teológica, mesmo exaltando a dinastia salomônida.

Meu trabalho, no entanto, possui limitações, sendo o distanciamento que tenho em relação ao meu objeto de estudo, tanto temporalmente quanto espacialmente, um dos maiores. Gramsci, citado por Edward Said na introdução de *Orientalismo*, aponta que

“O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que algo realmente é, e é o 'conhecer a si mesmo' como um produto do processo histórico até hoje, que depositou [e deposita] em você uma infinidade de traços, sem deixar um inventário.” A única tradução disponível para o inglês inexplicavelmente deixa o comentário de Gramsci assim, ao passo que, na verdade, o texto italiano de Gramsci conclui acrescentando: “portanto, é imperativo, no início, compilar tal inventário”.⁵ (SAID, 1979, p.25)

Seguindo essa orientação, acredito que seja necessário fazer esse inventário.

Tive minha formação acadêmica em uma universidade pública, entidade autárquica de nível federal. Como licenciado em História, minha preocupação não é apenas no sentido acadêmico e de pesquisa, mas também educacional. Penso que adequar meu trabalho à concepção teórica póscolonialista contribua nesse sentido, pois vivo em um país que sofreu e sofre as consequências dos atos cometidos pelas potências hegemônicas dos séculos passados

⁵ Tradução livre. No original: “‘The starting-point of critical elaboration is the consciousness of what one really is, and is 'knowing thyself' as a product of the historical process to date, which has deposited in you an infinity of traces, without leaving an inventory.’ The only available English translation inexplicably leaves Gramsci's comment at that, whereas in fact Gramsci's Italian text concludes by adding, ‘therefore it is imperative at the outset to compile such an inventory.’”

e atual, assim como estudo um país que partilha de consequências similares, ainda que de forma diversa. Nesse sentido, adotar essa postura é um exercício útil tanto academicamente quanto profissionalmente: produzir uma história que não seja moldada por um “eurocentrismo” – inclua-se aqui países capitalistas dominantes e que não fazem parte do continente europeu – é de suma importância, especialmente no contexto em que vivemos atualmente, no qual ameaças a um ensino crítico já se tornaram de praxe.

A análise do contexto de produção da tradução de Ernest Budge, bem como leituras que analisam pormenorizadamente traduções, me permitiram ter outra visão a respeito desses trabalhos, especialmente os que foram feitos até a primeira metade do século XX. Saber que o texto serviu para fins imperialistas e colonialistas, ainda que apenas de forma indireta, fez com que eu tivesse a necessidade de analisar a obra em tal aspecto. As análises de meu trabalho, em grande medida, são limitadas pelo uso da tradução, que não me dá a segurança de fazer afirmações “mais categóricas”.

Por vezes, pensei em desistir do trabalho por não possuir o conhecimento da língua original – o ge’ez⁶ -, porém optei pela continuação devido à lacuna de estudos a respeito da Abissínia no Brasil. Desde que iniciei meus estudos a respeito do tema, em 2015, encontrei pouquíssimos trabalhos brasileiros sobre a Abissínia⁷. A ausência de bibliografia nacional em minha dissertação se explica por isso, e a necessidade de fazer leituras em línguas estrangeiras sempre se fez presente em minha trajetória. A falta de diálogo sobre o tema também foi uma dificuldade a ser transposta, ainda que eu tenha contado com o auxílio de professores e professoras que contribuíram com suas leituras críticas de trabalhos que produzi ao longo desse breve percurso.

Retomando o que pontuei anteriormente em relação ao distanciamento temporal e espacial, gostaria de sintetizar as limitações que vemos relacionadas a essas duas questões:

a) O perigo de colonizar o passado com o emprego de termos inadequados e/ou “anacrônicos”⁸. Como aponta Jacques Rancière, o uso das palavras é, por si só, um grande risco

⁶ Segundo Thomas Lambdin, o ge’ez é a língua literária desenvolvida por missionários abissínios após a cristianização da região, no século IV d.C. nas regiões do norte da Etiópia e do sul da Eritreia. Baseada na língua falada em Aksum, centro político e econômico do período, o ge’ez é considerado membro da família linguística do Semita do sudeste arábico, porém não tem uma origem compartilhada com outras línguas arábicas do sul, como o sabeu ou minaeu. Além disso, o autor aponta que as gramáticas devem ser feitas especificamente para cada texto traduzido, uma vez que se trata de uma língua vocalizada (LAMBIDIN, 1978, p. 1). Das buscas que fiz até então, não encontrei nenhum local que ensine-o no Brasil ou na América do Sul.

⁷ Faço menção, aqui, ao Dr. Alfredo Bronzato da Costa Cruz, que vem produzindo trabalhos relacionados ao tema desde 2014, pelo menos.

⁸ Utilizo o termo “anacronismo” entre aspas porque sua existência, ou não, pode ser debatida. O próprio livro de Jacques Rancière, *The Names of history: on the politics of knowledge*, serve como ponto de partida para essa reflexão.

de significados inadequados ou anacronismo, pois muitas vezes elas não são contemporâneas ou possuíam significados diferentes no período ao qual estamos nos referindo (RANCIÈRE, 1994, p.33).

b) A dificuldade de demarcar a geografia abissínia, especialmente os territórios demarcados por ação humana. Muitos territórios mencionados em nosso trabalho não possuem limites bem estabelecidos na historiografia e nas fontes, logo, são aproximações.

c) O perigo de analisar nosso objeto de forma “orientalizante”, isto é, a partir da ótica europeia. Como Edward Said aponta, o orientalismo é uma forma de acordo entre europeus (e, posteriormente, norte-americanos) e o Oriente que se baseia no espaço que este ocupa na experiência europeia (SAID, 1979, p.1). Nossa formação intelectual, enquanto ocidentais, foi construída com base em autores e autoras que compartilham do que podemos chamar de “visão míope”, o que implica em uma distorção do que vemos de longe - fontes produzidas pelo Outro e que são interpretadas ocidentalmente, para o nosso caso.

Justamente por conta destes três pontos é que optei por nomear o território a que me referi nesse trabalho de “Abissínia Cristã”. Primeiro, aponto que tomei essa decisão pois, considerando a geografia atual, falo de regiões que pertencem a diferentes países. Se me referisse à região como “Etiópia”, estaria colonizando esse passado, privilegiando este país em detrimento de outros ou, ainda, implicando uma leitura contemporânea da realidade a um passado em que ela não existia, ainda.

Em segundo lugar, optei por essa nomenclatura porque ela não carrega termos como “império” ou “reino”, algo muito controverso para os estudos abissínios. Não permitir que povos abissínios possam ter sua própria especificidade, o que pode ser reconhecido, também, pela nomenclatura, é o que Valentin Mudimbe aponta como etnocentrismo epistemológico, que consiste na ideia de que um povo não reconhece que outros povos possam ter conhecimentos produzidos localmente e que sejam diferentes ou mais profundos que os seus. Esse caso se aplica para o comportamento dos intelectuais europeus em relação à Abissínia.

Gene Ellis, em um artigo publicado em 1976, propõe uma reflexão para se pensar a utilização de determinados conceitos para falar do passado não-europeu. Citando Albert Hirschmann, o autor aponta que

a abordagem paradigmática estabeleceu "restrições excessivas aos movimentos dos indivíduos e das sociedades"; que empalou os países latino-americanos (e o mundo subdesenvolvido em geral) nos chifres de um dilema inescapável, explicando não apenas como eles chegaram à situação atual, mas por que eles não podem escapar. Suas ações são tão previsíveis, seu comportamento tão redutível a estereótipos, não porque são assim, argumenta

Hirschman, mas porque nosso pensamento paradigmático faz assim. (ELLIS, 1976, p.275)⁹

No caso de Hirschmann, o autor está pensando essa questão para a experiência latino-americana. Ellis, por outro lado, a vê para o caso da aplicabilidade do conceito de feudalismo para o passado etíope. Eu, utilizo essa abordagem para a questionar o emprego de termos como “império” ou “reino” para o passado abissínio.

Para fugir desse “real”, imposto ao passado abissínio, é importante que se tenha em mente que a linguagem é um depósito de pré-construções naturalizadas que cria, arbitrariamente, classificações e conceitos. O trabalho de Hervé Pennec e Dimitri Toubkis critica a utilização de ideias que são atribuídas ao passado abissínio e que são baseadas nos modelos europeus de passado. Isso ocorre, segundo os autores, por conta das fontes utilizadas para se pensar essas questões.

Escritas por viajantes europeus, essas fontes tinham como objetivo básico servirem para que seus conterrâneos pudessem compreender o território que estavam descrevendo. Falar de “imperador”, “vice-rei” etc., portanto, eram formas de “simplificar” o que estavam relatando. Como a preocupação desses viajantes não eram as nossas, isso não necessariamente era um problema na época em que escreveram. O problema, porém, surge quando a historiografia absorve essas ideias como verdades colocadas pelos próprios abissínios. No texto de Pennec e Toubkis, eles utilizam alguns exemplos para questionar a utilização desses termos. Um deles é o fato da “corte” do nēgusā nāgāst ser móvel, algo comentado em meu trabalho: diferentemente dos Estados europeus, que tinham um centro político fixo, a “corte” abissínia era itinerante, sendo os espaços que ela ocupava por um período mais longo (maiores que um ano) eram chamados de katama; os ocupados por um período de até um ano, eram chamados de te’ynt; e os por um período de até poucos dias, de safala ou hadara (PENNEC & TOUBKIS, 2004, p.13-14). Portanto, é inverossímil falar de uma relação entre centro e periferia no passado abissínio nos moldes europeus.

Influenciada pelas fontes europeias, produzidas a partir do século XVI-XVII, a historiografia perpetuou a utilização de um vocabulário eurocentrado que desconsidera as particularidades da experiência abissínia. Tanto “reino” quanto “império”, portanto, mostraram-se conceitos incompletos para se falar desse espaço.

⁹ Tradução livre, no original: “the paradigmatic approach has laid down 'excessive constraints on the moves of the individuals and societies'; that it has impaled the Latin American countries (and the underdeveloped world in general) on the horns of an inescapable dilemma, by explaining not only how they came to their present predicament, but why they cannot escape.³ Their actions are so predictable, their behaviour so reducible to stereotypes, not because it is so, argues Hirschman, but because our paradigmatic thinking makes it so.”

SOBRE A HISTORIOGRAFIA

Antes, no entanto, é interessante fazer uma revisão da literatura que trabalhou de forma mais aprofundada a história da região que hoje está dividida entre territórios da Etiópia, Eritreia, Somália, Quênia, Sudão do Sul e Sudão. Cinco teses aparecem nesse momento, e a discussão entre elas demonstra a própria mudança de postura em relação ao estudo da história, sendo os trabalhos mais antigos ligados a uma visão colonialista, enquanto os mais recentes já propõem uma visão diferente – ainda que termos como “medieval”, “rei” etc., sejam empregados.

Publicado em 1928, *Storia d’Etiopia* tem um recorte cronológico anterior ao que tratamos em nosso trabalho: o autor inicia o livro dissertando sobre as primeiras populações que chegam à região, que datam de pelo menos III a.C., indo até a Dinastia Zagwē, que governa a Abissínia até 1268/1270.

Essa obra, assim como qualquer outra, carrega as marcas de seu tempo. Na página anterior ao índice, está escrito que a obra é “propriedade literária do Ministério das Colônias”⁷ (ROSSINI, 1928, p.6). Fica evidente a vinculação do trabalho com os objetivos colonialistas italianos nos territórios etíopes e eritreus. Segundo o autor,

Meu livro é dirigido não apenas a especialistas, mas acima de tudo a todas as pessoas instruídas que têm o desejo de formar um conceito sobre o passado, altamente censurável, do único país africano que hoje pode ser considerado francamente independente, ou em algum aspecto dele¹⁰ (ROSSINI, 1928, p.30).

Ou seja, a ideia principal do trabalho é divulgar informações que possam ser úteis de diferentes formas para seu público-alvo: as potências econômicas do período. A própria estruturação do trabalho demonstra isso: na introdução, o autor faz um levantamento sobre estudos da história da Etiópia, principalmente na área da Filologia e da História, feitos por intelectuais europeus e estadunidenses. Rossini não deixa de colocar um papel proeminente à Itália, especialmente para a Universidade de Roma, a qual o autor se vinculava (ROSSINI, 1928, p.28).

O trabalho de Carlo Conti Rossini é um marco da historiografia ocidental a respeito da Etiópia. Em memória de seu falecimento, em 1949, Charles Samaran aponta que Rossini foi

(...) um éthiopian¹¹ completo, com conhecimento de todos os dialetos antigos e modernos desta parte da África, com um conhecimento profundo de

¹⁰ Tradução livre. No original: “Il mio libro rivolgesi non ai soli specialisti, ma sovra tutto a quante persone colte abbiano desiderio di formarsi un concetto sul passato, altamente ammonitore, del solo paese africano che possa oggi dirsi schiettamente indipendente, o su qualche suo aspetto.”

¹¹ Mantive o termo em francês devido à sua inexistência em português. Sugiro a tradução de “etiopista” como uma possibilidade, uma vez que tal prática acontece com outros autores, chamados, por exemplo, de brasilianistas, africanistas etc.

tudo o que foi escrito sobre a Etiópia e suas regiões vizinhas, tanto camita quanto Semitas, familiarizado com a literatura religiosa, bem como folclore, paleografia como arqueologia e história medieval e moderna e também métodos de linguística comparativa, antropologia e estatística¹² (SAMARAN, 1950, p.261)

De fato, a produção de Rossini a respeito do tema é vasta, tendo o autor produzido muitos estudos a respeito da história abissínia e traduções de documentos que são utilizados até hoje. No entanto, devem ser feitas certas ressalvas aos trabalhos do autor. Do que entrei em contato até aqui, algumas considerações foram feitas no sentido de mostrar as limitações teórico-metodológicas que seu trabalho possui; da mesma forma, suas traduções também impõem uma limitação ao estudo do passado abissíneo porque estão embebidas do presente em que o autor viveu. Rossini pesquisou até a metade do século XX, logo, estava inserido numa concepção ocidental, colonialista e eugênica, o que transparece em algumas das considerações que faz em seu trabalho.

Por tratar pouco sobre o período da dinastia salomônida, o trabalho de Rossini será pouco utilizado em minha dissertação. Apesar disso, é válido mencionar o autor pois (1) ele influenciou a historiografia posterior e (2) suas traduções foram utilizadas pelos autores e autoras aqui utilizados.

A primeira publicação do livro *Church and State in Ethiopia*, fruto da pesquisa de doutorado de Tadesse Tamrat (1935-2013), é de 1972. Outras edições foram publicadas, sendo a última de 2009. Isso demonstra que o texto de Tamrat, apesar das críticas sofridas, ainda é uma leitura importante para os estudos sobre a Abissínia, especialmente para o período da ascensão da dinastia salomônida e sua consolidação¹³.

Os trabalhos de Tadesse Tamrat e o de Carlo Rossini são os de maior fôlego, entre os que serão comentados aqui. E isso porque o recorte temporal que suas obras tratam é extenso, bem como os temas que são tratados nelas. Em sua introdução, Tamrat faz referência a Rossini, situando a *Storia d’Etiopia* como uma “[...] singular contribuição no campo específico do

¹² Tradução livre. No original: “(...) un éthiopian complet, possédant à fond tous les dialectes, anciens et modernes, de cette partie de l’Afrique, avec, en outre, une connaissance approfondie de tout ce qui a pu être écrit sur l’Éthiopie et sur les régions voisines, chamitisant autant que sémitisant, au courant de la littérature religieuse comme du folklore, de la paléographie comme de l’archéologie et de l’histoire médiévale et moderne et aussi des méthodes de la linguistique comparée, de l’anthropologie et de la statistique”.

¹³ A dificuldade de acesso a esse trabalho (e de outros, também) se mostrou um desafio para que minha pesquisa pudesse utilizá-lo. Nenhuma das publicações foi encontrada no Brasil, seja em bibliotecas, seja em livrarias; quando encontrados fora do país, (1) o preço e (2) o tempo de entrega mostraram-se fatores que dificultariam, se não impediriam, seu uso. A versão que utilizo em meu trabalho é a própria tese de Tadesse Tamrat, defendida em fevereiro de 1968 na University of London. Obtive acesso a ela através do repositório digital EThOS, da British Library. O texto está datilografado e contém algumas correções feitas à mão, certamente corrigidas e/ou alteradas para publicação.

estudo crítico da história etíope”¹⁴ (TAMRAT, 1968, p.9). Pode-se dizer que Tamrat segue os passos de Rossini em sua tese, e parte do ponto em que o historiador italiano parou: seu trabalho é feito dentro do recorte temporal que se inicia em 1270, quando a dinastia salomônida ascende ao poder, indo às guerras entre abissínios e as tropas comandadas por Ahmad Ibn Brahim, também conhecido como Gagn, sultão de Adal na primeira metade do século XVI. Apenas o primeiro capítulo de Tamrat coincide com o que Rossini trata em sua obra.

Assim como Rossini, Tamrat tem uma visão imperialista da história abissínia. Na introdução, por exemplo, o autor classifica os textos sobre os santos abissínios em dois grandes grupos baseados em suas datações: o primeiro é composto por textos do período axumita; o segundo, por textos produzidos após 1270, o que o autor chama de “período medieval tardio” (TAMRAT, 1968, p.11). Ao longo das obras, outros termos utilizados, como “Reino”, “rei”, “medieval”, “hagiografia” etc., nos permitem situá-la dentro de uma concepção ocidental e eurocêntrica de História.

Essa classificação que Tamrat faz dos textos sobre os santos abissínios, especialmente o segundo grande grupo (pós-1270) é a preocupação de sua introdução, na qual apresenta as características dessas produções. Chamando-as de “Gedl” ou de hagiografias, Tamrat ressalta que a data de composição desses textos é uma das informações mais importantes de se obter, mas que muitas vezes é uma tarefa difícil. Isso porque elas dificilmente têm menções a datas no seu conteúdo e porque suas partes nem sempre são escritas no mesmo momento (TAMRAT, 1968, p.12). Para datá-las, Tamrat aponta que a melhor forma de o fazer é buscando informações dentro do próprio texto e, a partir disso, estabelecer correlações com outras produções para se chegar a datas aproximadas.

As partes da “Gedl”, segundo o autor, podem ser divididas em (1) a vida do santo, seu trabalho evangélico e peregrinações ascetas; (2) o kidan, espécie de pacto que o santo estabelece de Deus por conta de sua devoção e esforços; (3) os milagres, feitos em vida e após a morte; e (4) os Melk’i, hinos compostos em homenagem à sua vida. Essa divisão nos auxilia a entender (a) que algumas partes, muitas vezes, são escritas em momentos posteriores, como os hinos e milagres pós-morte; e (b) o principal objetivo que esses textos tinham era edificar a congregação e prestigiar a comunidade a que o santo pertencia.

¹⁴ Tradução livre. No original: “[...] unique contribution in the specific field of the critical study of Ethiopian history”.

As crônicas reais são o outro tipo de documentação que Tamrat utiliza para sua tese. O autor ressalta que são poucas que chegaram até nós, mas que seu conteúdo traz informações relevantes e que contribuem para o aprofundamento da pesquisa.

O trabalho de Marie-Laure Derat, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, publicado em 2003, é fruto de sua tese de doutorado, defendida em 1998. A autora, assim como Tadesse Tamrat, utiliza fontes reais e monásticas para fazer uma análise do corpus documental no tempo e no espaço para perceber o uso desses textos no período em que foram produzidos (DERAT, 2003, p.11). Ela ressalta que os processos dos séculos XVI e XVII dificultam essa tarefa porque os conflitos com muçulmanos, especialmente Ahmad Ibn Ibrahim, e com Oromos alteraram a geografia abissínia, bem como os nomes utilizados para se referir a elas (DERAT, 2003, p.12).

Na primeira parte do trabalho, a autora trata da ascensão de um novo domínio real em Amharā e Šawā no final do século XIII – o que chamamos de dinastia salomônida – e traça suas definições geográficas e políticas até o século XVI, primeiro com fontes exógenas (capítulo 1) e depois com fontes internas (capítulo 2). Na segunda parte analisa a relação entre monges e governantes, indo de Yekuno 'Amlāk até o século XVI. No capítulo 3, ela analisa as alianças e consolidação do poder real até o século XVI. No capítulo 4, traça quais monastérios estavam alinhados às políticas salomônidas e quais eram independentes, bem como as formas com que esses monastérios afrontaram o poder “real”. No capítulo 5, analisa como esses monastérios independentes acabaram sendo subjugados pelas autoridades. Na terceira, e última parte do livro, a autora demonstra como as fundações religiosas serviram como uma “armadura real” através das construções feitas pelas autoridades políticas e distribuídas nas regiões de Amharā e Šawā (capítulo 6) e a forma com que elas se estabeleceram (capítulo 7).

O segundo capítulo de seu livro nos mostra como Amharā e Šawā tornaram-se os centros da renovação política pela qual a Abissínia Cristã passa a partir de 1270. Diferentemente do primeiro capítulo, no qual a autora utiliza apenas fontes externas e que, por conta disso, possuem um “espelho deformador”, uma vez que seus autores não possuíam um conhecimento tão grande da realidade abissínia, no capítulo dois faz sua análise a partir das fontes internas, a respeito da importância de Amharā e Šawā (DERAT, 2003, p.51). Com isso, a autora não quer dizer que podemos fazer uma análise simplória do conteúdo desses textos apenas por serem produções locais: como ela ressalta na introdução, devemos situar essas obras no tempo e no espaço, observando os fins para os quais foram produzidas.

A tese de doutorado de Ayda Bouanga, intitulada *Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie (XIII^o-XX^o siècles)* e defendida em 2013, versa sobre três territórios contíguos a oeste do planalto abissínio: Damot, Āndägäbtān e Wārāb. Essas regiões tinham, dentro do recorte que estabelecemos, uma pujança material e autonomia política por um certo período. No entanto, a região é retratada como um espaço “pagão” e “bárbaro” nas fontes disponíveis – cristãs, muçulmanas, egípcias etc. O trabalho da autora, portanto, visa mudar a visão decorrente da leitura desses documentos, o que construiu uma relação de centro e periferia na Abissínia antiga. Para Bouanga,

Seja a análise histórica das crônicas reais ou o funcionamento das instituições, os especialistas as utilizaram para compreender os modos de funcionamento de um "centro" em formação. Pouco espaço é deixado para as "periferias", que aparecem no jogo de espelhos como um todo homogêneo em que os governantes cristãos buscavam se estabelecer.¹⁵ (BOUANGA, 2013, p.12)

É justamente o oposto dessa abordagem que Bouanga dá em seu trabalho. Utilizando as fontes tradicionalmente analisadas nos trabalhos sobre a Abissínia, como as gadla e crônicas sobre governantes abissínios, ela busca traços das sociedades que se desenvolveram nesses três territórios (BOUANGA, 2013, p.13).

Meu interesse, em sua tese, é tanto metodológico quanto do conteúdo em si. Em minhas leituras para a produção da dissertação, me deparei com essa centralidade que os autores e autoras dão para a construção da Abissínia Cristã sob o domínio salomônida em detrimento de outros grupos que existiam nesses territórios. A dificuldade de não incorrer nisso é imensa, pois (1) boa parte das fontes abissínias foram produzidas durante o período salomônida; (2) as que divergiam de sua autoridade foram alteradas na medida em que a dominação da dinastia se tornava mais forte; e (3) muitos grupos que habitavam os territórios conquistados não produziram relatos escritos e/ou outra forma de fonte para nossos estudos, ou estes foram destruídos pelo tempo ou por ação humana.

Para mim, seguir a proposta da autora é de árdua execução, devido à dificuldade de acesso à maioria das fontes produzidas nesse tempo e espaço e ao fato de o trabalho ser feito com traduções, ponto que explorarei com mais profundidade no primeiro capítulo. É interessante para meu trabalho, portanto, seguir os passos de Bouanga para que possa qualificar meu conhecimento a respeito dos territórios ao sul e, posteriormente, quando anexados, do sul da Abissínia Cristã.

¹⁵ Tradução livre. No original: “Qu’il s’agisse de l’analyse historique des chroniques royales ou du fonctionnement des institutions, les spécialistes se sont d’abord attelés à comprendre les modes de fonctionnement d’un «centre» en formation. Peu de place est laissée aux «périphéries», qui apparaissent par jeu de miroir comme un tout homogène dans lequel les souverains chrétiens cherchèrent à s’établir.

A historiografia sobre a Abissínia costuma ver apenas dois espaços religiosos na região: o cristão e o muçulmano. As outras religiões presentes são ignoradas, genericamente denominadas “pagãs”, as quais são mencionadas apenas como um problema para esses grupos religiosos ou para serem assimilados (BOUANGA, 2013, p.16). Bouanga aponta que essa “tradição historiográfica” se inicia com Carlo Rossini e foi reproduzida por outros historiadores, como T. Tamrat e Steven Kaplan, dentre outros. Os estudos mais recentes, segundo a autora, são movidos por uma concepção de “multiculturalismo etíope”, tirando a centralidade de certos grupos privilegiados anteriormente (BOUANGA, 2013, p.18).

Concordo com a autora nessa questão: dos cinco trabalhos analisados nesse momento, os de Carlo Rossini e Tadesse Tamrat não se preocupam em mostrar os diferentes grupos que compunham a sociedade abissínia de forma horizontal, mas sim em demonstrar a preponderância de alguns sobre outros. Os trabalhos de Marie Derat e Olivia Adankpo, no entanto, já dão uma outra possibilidade de visão sobre a questão, especialmente no que tange à construção da dominação salomônida através da religiosidade.

A tese de Olivia Adankpo, intitulada *De la prédication hétérodoxe d'Ēwostātēwos à la formation d'un mouvement monastique puissant*, foi defendida em abril de 2017. A autora analisa a trajetória que levou à oficialização da observância do duplo sabbath na Abissínia Cristã. Essa medida visava incorporar o movimento eustatiano, iniciado pelo monge Ēwostātēwos no início do século XIV no norte da Abissínia Cristã, à Igreja Ortodoxa da Abissínia e ao mando salomônida.

Para fazer a análise que se propôs, Adankpo atenta para a “[...] concepção, recepção e transmissão de textos apologeticos na afirmação das posições teológicas dos eustatianos”¹⁶ (ADANKPO, 2017, p.25) para contextualizar essas obras e ver a que propósitos serviram. Para tanto, ela traça comparações entre os conteúdos de textos mais tardios, produzidos no século XV, com textos mais antigos, como a *recensio vetusta du gadla Ēwostātēwos*, compilação de textos sobre o movimento eustatiano publicada por Gianfrancesco Lusini em 2003 (ADANKPO, 2017, p.26). Dessa forma, percebe as etapas da construção da identidade religiosa dos eustatianos e como o movimento, de início considerado herético, passa a compor a ortodoxia abissínia (ADANKPO, 2017, p.26). Os principais produtores de textos vinculados ao movimento (gadla, genealogias, textos litúrgicos e documentos de arquivo) são os mosteiros

¹⁶ Tradução livre. No original: “[...] conception, à la réception et à la transmission de textes apologetiques dans l’affirmation des positions théologiques des eustathéens”.

de Dabra Bizan e Dabra Māryām (ADANKPO, 2017, p.29). A partir das produções destes espaços, bem como as de outros mosteiros, a autora faz uma revisão historiográfica dos textos e, também, das tradições orais.

As partes que mais me interessam da tese de Olivia Adankpo são a primeira e a terceira. Na primeira, composta pelos capítulos um a cinco, a autora faz uma elaboração dos fundamentos ideológicos e heterodoxos do movimento eustatiano. Também traça os mosteiros fundados no período compreendido entre o início do século XIV e 1404, ano de publicação do *Édito de Dāwit* (ADANKPO, 2017, p.41), cruzando a documentação que entrou em contato com saídas de campo - o que permitiu determinar onde alguns destes mosteiros se encontram. Na terceira parte, a autora aprofunda a análise sobre o édito, que faz com que as perseguições ao movimento cessem: quais os motivos que levaram a isso? Qual a repercussão do édito? Além disso, ela analisa as circunstâncias que levaram, posteriormente, ao reconhecimento total do movimento eustatiano e que culmina com um novo posicionamento teológico oficial em 1450. O questionamento da autora, a partir disso, é dado em duas frentes: (1) porque o primeiro sabbath era considerado heterodoxo na Abissínia Cristã do século XIV? E (2) quais as origens da teologia eustatiana? (ADANKPO, 2017, p.46).

DIVISÃO DO TRABALHO

Meu trabalho está dividido da seguinte maneira: no primeiro capítulo, analiso a tradução feita do manuscrito abissíneo que narra as vidas de Mabâ Sēyôn e Gabra Krëstôs. Primeiro, debato questões relacionadas ao fato de trabalharmos com uma tradução, para então entrar, propriamente, no conteúdo desses textos e apresentar as narrativas.

No segundo capítulo, abordo a expansão da Abissínia Cristã, especificamente após a ascensão salomônida ao poder. Analiso de que forma essa expansão foi conduzida em territórios onde o cristianismo (1) ou se fazia presente a pouco tempo ou (2) ainda não havia chegado. Nesse capítulo, também trato da mudança do centro político da Abissínia Cristã em direção ao sul, bem como as consequências que isso gerou; e das redes monásticas que se formaram na Abissínia Cristã entre os séculos XIII e XVI, assim como suas relações com o poder salomônida.

No terceiro capítulo, abordo especificamente uma rede monástica que se formou na Abissínia Cristã: a eustatiana. Analiso as relações da rede (1) com o poder salomônida e (2) com a Igreja Ortodoxa da Abissínia. Como veremos, em 1450 a teologia eustatiana passou de herética à ortodoxia da Igreja Ortodoxa da Abissínia. Apesar disso, essa mudança não foi consensual entre todos os grupos cristãos da região: defendo que Dabra Libānos, espaço no qual

o documento original que relata as vidas de Mabâ Sěyôn e Gabra Krěstôs foi produzido, divergiu da mudança, pelo menos até o período de escrita da fonte.

1 ANÁLISE DA FONTE SOB UMA PERSPECTIVA PÓS COLONIAL

Neste capítulo, faço uma apresentação a respeito da fonte *The lives of Mabâ Sěyôn and Gabra Krěstôs*. Para tanto, falo, primeiramente, da trajetória do documento até chegar à Inglaterra. Em um segundo momento, faço uma “biografia” do tradutor, Ernest Budge, e trato a respeito do seu processo de tradução, bem como a finalidade que a sua tradução tem, sob uma ótica pós colonial. Por último, narro o conteúdo presente nas duas narrativas do documento para fazer, posteriormente, a análise das questões que interessam para meu trabalho.

1.1 SOBRE A TRADUÇÃO

Na segunda metade do século XIX tropas britânicas invadiram a Etiópia, então governada pelo nēgusā nāgāst Tewodros II. Além do conflito militar, os britânicos se aproveitaram de sua superioridade militar e coordenaram escavações e saques no país. Uma série de objetos e artefatos foram levados para a Inglaterra nesse contexto, especialmente a coleção particular de Tewodros II, que ficava no palácio de Maqdala¹. Segundo Richard Pankhurst, entre esses itens se encontravam centenas de manuscritos, que, ao chegarem à Grã-Bretanha, foram leiloados (PANKHURST, 2010) ou alocados no British Museum.

A partir de então, uma série de traduções foram conduzidas na Europa para desvendar os conteúdos destes manuscritos, escritos em ge’ez. Analisando as traduções presentes em dois corpora documentais, o *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Collection of the Oriental Christian Writers*, de Louvain, e o *Patrologia Orientalis: Oriental Patrology*, de Turnhout, Paolo Marrassini aponta que boa parte dos trabalhos desses tradutores carecem de uma metodologia que faça com que tenham uma profundidade analítica satisfatória (MARRASSINI, 2009, p.38-39). Filólogo de formação, Marrassini apresenta no seu artigo uma crítica às formas com que os orientalistas teriam conduzido suas edições de textos abissínios. Uma delas é justamente o fato de que esses intelectuais trabalhavam com diferentes áreas do saber – história, arqueologia, filologia, antropologia etc. Isso era comum para os chamados orientalistas, enquanto, para o que chamo de “ocidentalistas”, tal prática já era condenada, uma vez que as especializações em determinada área eram uma prerrogativa para se trabalhar sobre o Ocidente (MARRASSINI, 2009, p.42).

Outra crítica que Marrassini faz é a falta de uma metodologia nas traduções. A sua ausência se expressa tanto nas introduções das obras quanto no trabalho em si. Segundo o autor,

¹ Segundo o site da AFROMET (Association for the Return of the Maqdala Ethiopian Treasures), já foram contabilizados 478 itens saqueados pelos britânicos entre 1867-1868, sendo que 468 seguem sumidos e 10 retornaram à Etiópia. A organização aponta que ainda não terminou de contabilizar quantos itens foram levados.

na metade do século XIX, Karl Lachmann (1793-1851) funda o que ficou conhecido como o método lachmaniano de estudo filológico². Esse método desenvolvido por Lachmann suscitou uma rivalidade entre Alemanha e França nos estudos filológicos: o francês Joseph Bédier, no início do século XIX, propôs uma nova metodologia para analisar manuscritos: a busca por um manuscrito base³ (MARRASSINI, 2009, p.34).

No caso específico do trabalho com manuscritos abissínios, Marrassini aponta que essa rivalidade metodológica/nacional impactou nos estudos da área. Segundo o autor, os editores de manuscritos abissínios tinham pouca preocupação metodológica ao produzirem suas edições. Nas introduções das obras, pouco ou nada se fala sobre metodologia e, quando há comentários nesse sentido, eles mostram a falta de lógica por trás das escolhas, que se mostram, portanto, arbitrárias ou como uma forma de simplificar o trabalho.

Através desse diálogo com Paolo Marrassini, proponho expandir o horizonte da problemática que o autor coloca às traduções de fontes abissínias entre os séculos XIX e início do século XX partindo do conceito de biblioteca colonial, apresentado por Valentin Mudimbe ao longo da obra *A invenção de África* (2013a). Para o autor, na interpretação das realidades africanas, feita tanto por agentes externos quanto por africanos, são utilizados enunciados formulados no passado por diferentes observadores externos que acabaram por constituir o que José Rivair Macedo aponta como “regimes de verdade”, que servem de recursos de autoridade para uma “razão etnológica” empregada nessas interpretações (MACEDO, 2016, p.287-288). Os discursos analisados por Mudimbe (de missionários; de viajantes e exploradores; e etnológicos) fundam-se em etnocentrismos e ideias racistas que apontam uma suposta superioridade cultural do Ocidente em relação a outras concepções – e isso serve como baliza para as formulações teóricas sobre África que se valem de uma *episteme* exterior a ela. Na obra *A ideia de África*, Mudimbe aponta que a biblioteca colonial retroalimentou as próprias interpretações de europeus a respeito de África, culminando com “[...] generalizações fáceis e

² Quatro pontos são elencados como fundamentais para entender o método lachmaniano: (1) a eliminação do critério de *codex optimus*, que consiste em não partir da premissa de que há um manuscrito base ou mais verdadeiro; (2) a eliminação do critério de *codices plurimi* (“muitos códices”), fazendo com que a pesquisa foque na família do manuscrito e não nas singularidades apresentadas por cada um; (3) a *eliminatio codicum descriptorium*, que propõe a não utilização de códices copiados de outros pré-existentes, pois estes pouco acrescentariam na busca de um modelo nesses textos; e (4) a *recentiores non deteriores*, que aponta que os manuscritos mais recentes não são necessariamente piores para analisar o conteúdo do texto (MARRASSINI, 2009, p.28-32).

³ Segundo Marrassini, a metodologia bédieriana consiste em (1) uma maior centralidade no julgamento do editor no que tange à classificação de manuscritos “bons” e “ruins” e a construção de uma “árvore dos manuscritos” que estabeleça uma hierarquia entre eles; (2) e uma pretensão atemporal dessa classificação, o que ignora que uma edição crítica de um texto é um trabalho científico, logo, carrega as marcas temporais de seu tempo que influenciam nessa classificação de “melhor” ou “pior” (MARRASSINI, 2009, p.34-36).

controversas [...] provenientes do acervo colonial” utilizadas para justificar a colonização como exploração e obra civilizadora, ao mesmo tempo (MUDIMBE, 2013b, p.168).

No final do século XIX, especialmente após 1890, a dominação europeia sobre a África alcança seu ápice. Com isso aumentam o número de trabalhos e pesquisas, (DULUCQ, 2009, p.29). As produções feitas por pesquisadores coloniais⁴, sejam de história, filologia, etnologia, antropologia etc., tinham uma matriz orientalista no início, já institucionalizada (DULUCQ, 2009, p.32). Além disso, a experiência colonial, segundo Mudimbe, é um confronto entre dois tipos de sociedades com memórias específicas (MUDIMBE, 2013b, p.170). Nesse embate, os trabalhos intelectuais de europeus servem para auxiliar na imposição de uma memória nos moldes europeus para a África, e, em meu caso específico, para a Abissínia⁵.

A edição das vidas de Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs com as quais trabalho nesta dissertação foi publicada em 1898, fruto da tradução e edição feita por Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, arqueólogo britânico que viveu entre 1857 e 1934. Acredito ser importante traçar a trajetória de Budge para que se possa ter uma compreensão mais profunda a respeito de sua produção.

Poucos trabalhos foram feitos a respeito de Budge como intelectual, apesar de sua profícua produção ser utilizada até hoje em diferentes trabalhos. Para traçar sua trajetória, utilizo o pequeno texto escrito em 1935 pelo arqueólogo britânico Reginald Campbell Thompson. Feito logo após a morte de Budge, o teor do texto é de uma homenagem póstuma produzida por um ex-colega de trabalho, uma vez que Budge e Thompson trabalharam juntos no British Museum entre 1899 e 1905⁶. Thompson aponta que o interesse de Budge pelo Oriente teria surgido ainda durante a infância: seus antepassados trabalharam na Companhia das Índias Orientais, fazendo com que ele tivesse contato desde cedo com diferentes línguas e culturas

⁴ Sofhie Dulucq apresenta três tipos de trabalhos de história colonial: os (1) “propagandísticos”, que apresentam interesses políticos e econômicos da colonização e que servem para desenvolver uma “fibra colonial”; os (2) trabalhos de não-especialistas, que trabalhavam na administração ou nos aparatos militares coloniais e cuja qualidade e finalidade são variados; e (3) os trabalhos científicos, que derivam sua metodologia da academia e onde estão localizados os trabalhos de orientalistas, desde o início do século XIX pelo menos, e de africanistas desde o final do século XIX (DULUCQ, 2009, p.39-40).

⁵ A cultura material africana serviu tanto para aumentar o conhecimento europeu a respeito das sociedades africanas quanto para a sua difamação. Annie Coombes, no livro *Reinventing Africa: Museum, Material Culture and Popular Imagination*, apresenta a relação estabelecida entre as representações “populares” e “científicas” de África, muito baseadas em objetos e documentos levados para a Europa (COOMBES, 1994). Os museus, portanto, foram importantes instituições da colonização.

⁶ Segundo o site do The British Museum, Reginald Thompson trabalhou durante esse período no Departamento Egípcio e Assírio. Para mais informações, ver [https://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/term_details.aspx?searchTerm=campbell&orig=%2Fresearch%2Fsearch_the_collection_database%2Fsearch_results_provenance.aspx&personId=93633&personAssociation=&termDisplay=Thompson%2C+Reginald+Campbell%3B++Campbell+Thompson%2C+Reginald&sortBy=](https://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/term_details.aspx?searchTerm=campbell&orig=%2Fresearch%2Fsearch_the_collection_database%2Fsearch_results_provenance.aspx&personId=93633&personAssociation=&termDisplay=Thompson%2C+Reginald+Campbell%3B++Campbell+Thompson%2C+Reginald&sortBy=,), acessado em 18/02/2019.

(THOMPSON, 1935, p.67). Ainda jovem, ele teria aprendido hebreu, siríaco e cuneiforme; seu mentor, Charles Seager, vendo seu interesse, o levou para o British Museum para conhecer mais textos e ver a cultura material oriental. Em 1878, Budge ingressa como estudante não filiado na Cambridge University e começa a publicar traduções já em 1879. Como resultado de suas produções, ele é agraciado com uma bolsa de estudos, a *Tyrwhitt Hebrew Scholarship* em 1882, aos 25 anos de idade (THOMPSON, 1935, p.67).

Thompson aponta que Budge renunciava à prática de publicar artigos, produzindo, praticamente, apenas livros. Esses foram mais de cem durante sua carreira, um número considerável e que, segundo Thompson, são fruto da ânsia de Budge por produzir, algo que ele defendeu durante sua atuação no British Museum (THOMPSON, 1935, p.69). Sua atuação se deu entre 1883 e 1924, primeiro como assistente (1883-1894) e depois como Curador das Antiguidades Egípcias e Assírias (1894-1924), segundo sua biografia, disponível no site do museu⁷.

O comprometimento de Budge para com a tradução e publicações deixou de lado sua atuação como arqueólogo, algo “[...] não realizado nas linhas modernas de hoje [...]”⁸ (THOMPSON, 1935, p.69): sua “arqueologia” consistia em buscar antiguidades materiais do Oriente para enriquecer o acervo britânico. Entre os itens pode-se apontar múmias, inscrições e textos. O interesse do autor certamente estava relacionado às línguas que ele traduzia. Segundo Thompson, Budge inicialmente trabalhava com documentos em siríaco e hieróglifos; no final dos anos 1880, ele começou a trabalhar com documentos em copta, culminando com traduções do ge’ez entre o final do século XIX e início do século XX (THOMPSON, 1935, p.69), justamente no período em que o documento que trabalho foi publicado.

Do que foi dito até aqui, é possível perceber que a trajetória de Ernest Budge se situa no contexto britânico da segunda metade do século XIX, isto é, do colonialismo. O “arqueólogo” e “tradutor” não teve uma formação acadêmica, propriamente: sua formação ocorreu, principalmente, dentro do British Museum. Fundado em 1753, o museu sempre foi responsável por acomodar grandes acervos materiais, tanto britânicos quanto estrangeiros, obtidos de diferentes maneiras ao longo do tempo. Segundo o site do museu⁹, os itens africanos eram

⁷ Disponível em https://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/term_details.aspx?bioId=93650, acessado em 20/01/2020.

⁸ Tradução livre. No original: “[...] not carried out on the modern lines of to-day [...]”.

⁹ Disponível em https://www.britishmuseum.org/about_us/departments/africa_oceania_americas/history_of_the_collection.aspx, acessado em 20/01/2020.

mantidos, junto com itens americanos e asiáticos, no Gabinete de Curiosidades até 1780, ano em que é inaugurada a Sala Mares do Sul para acomodar os itens trazidos do Pacífico após o retorno da expedição de James Cook. A partir do início do século XIX, os acervos passam a ser organizados geograficamente, e a partir de 1860, passam a ser exibidos em uma ordem estabelecida pelas teorias de evolução social, o que durou cerca de cem anos, até c. 1960.

Segundo o site do museu, “Durante o último terço do século XIX, após expedições imperiais no que hoje são Etiópia, Gana e Nigéria, coleções africanas significativas foram levadas ao Museu”¹⁰, e é justamente nesse período em que o manuscrito traduzido por Ernest Budge chega à Inglaterra. No prefácio de sua edição, Budge aponta que o manuscrito pertencia ao nēgusā nāgāst Tewodros II e que estava em um palácio, em Maqdala, até o século XIX. Tewodros era um grande colecionador de manuscritos e de objetos da história da Abissínia Cristã, segundo Ernest Budge, coletando itens de mosteiros, igrejas e de antigas obras axumitas (BUDGE, 1898, p.V). Devido aos conflitos com a Inglaterra na segunda metade do século XIX, muitos dos pertences do nēgusā nāgāst, que contavam a história abissínia, foram levados pelos ingleses. Segundo Richard Pankhurst, entre esses itens se encontravam cerca de mil manuscritos, que, ao chegarem à Grã-Bretanha, foram leiloados. Uma das compradoras de manuscritos foi Valorie Susie Bruce, “Lady Meux of Theobald’s Park” (PANKHURST, 2010). Esse episódio se insere no que Achille Mbembe considera como uma das características da colonização: a violência da ignorância, isto é, a despreocupação europeia para com os costumes e traços culturais dos colonizados sustentada pelo argumento da superioridade militar europeia frente aos colonizados; logo, conhecer sua cultura era desnecessário (MBEMBE, 2014, p.196).

Um dos manuscritos comprados por Valorie continha as narrativas sobre a vida de Mabâ Sēyôn e Gabra Krēstôs. O documento original, ou seja, o *Lady Meux Manuscript n° 01*, não foi encontrado em nenhum catálogo disponível online. Na introdução de sua edição, Ernest Budge aponta que Valorie Susie Bruce (Lady Meux of Theobald’s Park) decidiu publicar os manuscritos que contém os textos editados na obra *The Lives of Mabâ Sēyôn Seyon and Gabra Krēstôs* após o pesquisador ter comunicado a ela sobre a importância que as imagens presentes nos manuscritos tinham para os estudos a respeito da Etiópia (BUDGE, 1898, p.VI-VII). Segundo o Museu Virtual Egípcio, mantido pelo Instituto Californiano de Arqueologia do Mundo (CIWA) e pela Coleção Senusret, Valorie Bruce teria feito um testamento em 1910, no final de sua vida, destinando os objetos abissínios de sua coleção para o Imperador Menelik II.

¹⁰ Tradução livre. No original: “During the last third of the nineteenth century, following imperial expeditions in what are now Ethiopia, Ghana and Nigeria, significant African collections were brought to the Museum”.

Vindo a falecer no final de 1910, sua decisão foi alvo de críticas em jornais da época, que apontaram como uma grande perda para os estudos a respeito do cristianismo oriental o retorno desses manuscritos à Etiópia.

Essas críticas feitas na imprensa certamente surgiram nos círculos intelectuais britânicos, contrários à “reparação histórica” que Valorie Bruce pretendia fazer. De fato, segundo consta no site do Museu Virtual Egípcio, as intenções de Bruce foram frustradas: alegando que Menelik estava morto quando ela morreu, o testamento nunca foi cumprido. Menelik, na verdade, só faleceu em 1913, e, em todo caso, deixou herdeiros. O que se pode concluir é que uma manobra foi feita para que os manuscritos não voltassem para a Etiópia. Muitos itens que pertenceram a ela foram leiloados e acabaram adquiridos por William Randolph Hearst, magnata da imprensa norte-americana. No entanto, não é possível afirmar que Hearst tenha comprado o *Lady Meux Manuscript n° 01*, uma vez que não há uma lista com os itens adquiridos por ele.

Segundo o site da AFROMET (*Association for the Return of the Maqdala Ethiopian Treasures*), alguns itens comprados por Hearst foram vendidos novamente após sua morte. Entre os compradores estava Martin Schøyen, colecionador norueguês de fontes históricas. No entanto, no site da *The Schøyen Collection* não consta o manuscrito de Lady Meux.

No catálogo de manuscritos abissínios adquiridos entre 1847 e 1877 pelo British Museum, compilado por William Wright, o manuscrito também não consta. Outro levantamento, feito a partir de 1877 e compilado por S. Strelcyn, publicado em 1978, não foi encontrado online. A possibilidade de que o manuscrito fosse citado, no entanto, é pequena, uma vez que as pesquisas feitas no catálogo da British Library não foram positivas.

Com base nesse levantamento, fica perceptível que o paradeiro do manuscrito original é uma incógnita. Acredito que existe uma probabilidade maior dele ter sido comprado por William Hearst e estar nos Estados Unidos até hoje, porém não há como comprovar tal hipótese com as informações de até então.

De acordo com Ernest Budge, o documento possui 320mm de altura por 260mm de largura, tendo 154 páginas; o texto está dividido em duas colunas de letra negrita e o escriba se chamava Mekeh Giyorgis, enquanto o ilustrador possivelmente se chamava Ignatius (BUDGE, 1898, p.1). O editor também aponta que a narrativa sobre Gabra Krěstôs foi encontrada em outros manuscritos, porém, somente nesse está a vida de Mabâ Sëyôn. Além do conteúdo escrito, o manuscrito tem diversas ilustrações inseridas ao longo das narrativas e que fazem referência às partes do texto em que se encontram. Boa parte do prefácio da edição é dedicado

a essas imagens, possivelmente feitas no século XVII, ou seja, são posteriores à escrita dos textos.

Para Budge, a maioria da literatura e da arte cristã abissínia

[...] [são] emprestado[s] de várias fontes cristãs, principalmente europeias. Não há nenhuma evidência de que os etíopes, durante qualquer período de sua história, tenham produzido estátuas ou imagens como outras nações fizeram, e é razoavelmente certo que eles nunca teriam ilustrado seus manuscritos de obras religiosas com figuras coloridas se não tivessem acreditado ser de algum modo necessário para seu avanço na vida espiritual neste mundo e para seu benefício no mundo vindouro.¹¹ (BUDGE, 1898, p.1)

Essa passagem ilustra o que fica perceptível em toda obra do autor: a visão eurocêntrica e pretensa superioridade europeia em relação aos abissínios e suas produções. Como será explicitado nos capítulos seguintes, há um grande número de produções literárias abissínicas, tanto sobre questões relacionadas à ortodoxia cristã, como os textos de Giyorgis de Sagla, como textos sobre governantes salomônidas, como as crônicas reais a respeito de Zar'a Yā'eqob e Ba'edā Māryām.

Sobre a arte abissínia, o artigo de Marilyn Heldman basta para contradizer a afirmação de Budge: nele, a autora aponta a presença de imagens que contam a parábola das dez virgens em igrejas construídas no século XIII, durante o governo de Yekuno 'Amlāk (1270-1285) (HELDMAN, 2000, p.6), sendo este apenas um exemplo de produção artística autenticamente abissínia.

A afirmação que Budge faz sobre as gravuras da obra é o que Valentim Mudimbe chama de “etnocentrismo epistemológico” (MUDIMBE, 2013a, p.32). Para Budge, não há nada para aprender com o Outro, a não ser que surja de nós. Essa visão de Budge corrobora dois pontos que Toyin Falola e Christian Jennings apontam na introdução do livro *Africanizing Knowledge*: (1) que os pensadores europeus viam a África como um espaço vazio e que precisava de significação (europeia) (FALOLA & JENNINGS, 2002, p.14); e (2) que as obras africanas sempre eram vistas como pautadas por modelos importados (FALOLA & JENNINGS, 2002, p.16).

A obra de Budge é fruto do final do século XIX, período marcado pela exploração do continente africano pelas potências europeias, entre elas a Inglaterra. Segundo Jon Abbink, os produtos culturais (ideias, teorias, ideologias, poéticas, expressões literárias...) são

¹¹ Tradução livre. No original: “[...] [are] borrowed from various Christian sources, chiefly European. There is no evidence that the Ethiopians during any period of their history produced either statues or pictures as other nations have done, and it is tolerably certain that they would never have illustrated their manuscripts of religious works with coloured pictures if they had not believed them to be in some way necessary for their advance in the spiritual life in this world, and for their benefit in the world to come.

historicamente específicos, instáveis e vinculados a fenômenos culturais. Além disso, a construção desses produtos depende de convenções e precondições – e estes são objetos de análise (ABBINK, 1991, p.2). Os textos, por exemplo, revelam estruturas hegemônicas e diferenças de poder dados por significados materiais e retóricos.

É possível relacionar o que Abbink propõe à ideia de Dalton Collins, que aponta que, ao traçarmos a biografia do autor e situarmos a tradução no tempo, estamos fazendo uma “biografia” da obra, que deve ser acompanhada da percepção das características da tradução, bem como do público-alvo a que se destina (COLLINS, 2008, p.333). O que o autor também frisa é que devemos buscar a metodologia do tradutor na introdução da obra. Sobre isso, Budge aponta que

A tradução foi feita o mais literalmente possível, mas não tenho certeza de que sempre percebi o que o escritor pretendia dizer, pois o texto é, em alguns lugares, muito obscuro; parece que o tradutor etíope nem sempre tinha certeza do significado das palavras diante dele. Intercalado com a tradução estão as imagens coloridas, de modo que o leitor pode seguir a narrativa tanto por palavra quanto por imagem. A encadernação do volume é uma cópia cuidadosa da encadernação do manuscrito original¹² (BUDGE, 1898, p.VIII).

O que Budge chama por literal, em minha percepção, é prezar pela tradução das palavras dando um entendimento do enunciado para seu público-alvo, ou seja, acadêmicos ingleses. A tradução do autor, portanto, pode ser enquadrada como uma tentativa de domesticar o conteúdo através da busca de familiaridades entre os significados das palavras na língua original e na língua para a qual está sendo traduzida, o inglês. Essa domesticação do Outro esconde as diferenças existentes na sociedade abissínia em relação à inglesa, pois muitos termos utilizados pelo autor, como “Rei”, “país”, “cidade” etc., certamente são simplificações de termos que possuem outros significados na língua original, logo, são um ato de violência contra a fonte original.

Ainda que não fique explícito em sua tradução, a questão racial permeia a obra de Budge. Segundo Achille Mbembe, a diferença entre raças foi alimentada em projetos do século XIX, tendo seu ápice em 1930 (MBEMBE, 2014, p.115). Esses projetos se fizeram presentes nos sistemas educacionais, militares e literários europeus. A literatura retratava o africano “(...) como uma criança idiota, (...) consequência de um vício congênito da raça negra” (MBEMBE, 2014, p.117). O colonialismo se alimentou disso para justificar-se, e todas as suas razões, à

¹² Tradução livre. No original: “The translation has been made as literal as possible, but I am not sure that I have always made out what the writer intended to say, for the text is, in places, very obscure; it seems as if the Ethiopian translator was, himself, not always certain of the meaning of the words before him. Interleaved with the translation are the coloured plates, so that the reader may follow the narrative both by word and by picture. The binding of the volume is a careful copy of that of the original manuscript”.

primeira vista de ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária, foram mobilizadas através do significante racial (MBEMBE, 2014, p.118).

Além disso, segundo Valentin Mudimbe, as experiências coloniais dos séculos XIX e XX criaram uma nova configuração histórica e novos discursos sobre tradições e culturas africanas (MUDIMBE, 2013a, p.15). Segundo Mudimbe, na segunda metade do século XIX a ideologia “imperialista” e os processos econômicos e políticos aumentam o controle europeu sobre o território africano (MUDIMBE, 2013a, p.16).

O “eurocentrismo”, segundo Sachs, é um modelo que “domina o nosso pensamento e devido à sua projeção a nível mundial através da expansão do capitalismo e do fenômeno colonial, ele marca acultura contemporânea, impondo-se como um modelo fortemente condicionado para alguns que obrigou à aculturação de outros” (Sachs, 1971 APUD Mudimbe, 2013a, p.18). Esse pensamento marca o processo de colonização e tem como fruto um sistema dicotômico que contrapõe o tradicional e o moderno; o oral e o escrito e impresso etc. A África, portanto, tinha de passar de uma extremidade (subdesenvolvimento) para outra (desenvolvimento). No meio disso estariam sociedades que, antes da colonização, já demonstravam características contempladas pelos parâmetros europeus (MUDIMBE, 2013a, p.19). A Etiópia, por (1) ter um território relativamente integrado; por (2) ter produções intelectuais autênticas; e por (3) não ter sido efetivamente dominada pela Europa, podia ser considerada à frente de outras sociedades africanas. Isso seguramente impactou na forma com que a tradução de Ernest Budge foi conduzida. Esse espaço intermediário, no entanto, é, para Mudimbe, a maior expressão do subdesenvolvimento, pois releva a tensão entre a modernidade ilusória e um passado mítico (MUDIMBE, 2013a, p.20).

Entre os séculos XVIII e XIX, uma série de teorias de diversificação dos seres e tabelas classificatórias são formuladas com o objetivo de hierarquizar humanos (MUDIMBE, 2013a, p.25). Elas servem para demarcar a alteridade e estabelecer padrões de realidade, ambos utilizados no processo de institucionalização do “africanismo”.Dentre as possibilidades que a tradutologia nos oferece, os estudos culturais que se desdobraram a partir da obra de Edward Said, *Orientalism*, publicada pela primeira vez em 1978, apresentam uma perspectiva póscolonial que permite uma crítica contra o desaparecimento do Outro nas traduções e obras feitas sob uma ótica colonialista e etnocêntrica, buscando perceber, se não a visão do Outro nesses textos, suas particularidades (COLLINS, 2008, p.334). Said, em sua obra, defende que os países europeus, especialmente Inglaterra e França, e, após a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos, aproximam-se do Oriente através de uma forma de acordo entre as duas partes,

estabelecido a partir do espaço que o Oriente ocupa na experiência europeia, ou seja, a partir da exploração das colônias e da construção da imagem de um Outro em contraste com a imagem do “self” (SAID, 1979, p.1-2).

O orientalismo seria um produto dessa exploração cuja presença se faz em três frentes: (1) na academia, através dos intelectuais orientalistas que fortalecem essa imagem estereotipada do Oriente, mais recorrente no século XIX mas que persiste no século XX; (2) através da construção de um estilo de pensamento com base ontológica e epistemológica que distingue o Ocidente do Oriente; e (3) através de uma instituição corporativa que lida com o Oriente através de uma dominação da construção dos saberes a seu respeito – os discursos (SAID, 1979, p.2-3). É através dessas práticas que o Ocidente fortalece a posição de superioridade em relação ao Oriente e exerce uma posição dominante frente à construção do conhecimento a respeito de países orientais (SAID, 1979, p.7). Assim como Said, Achille Mbembe aponta que o Outro é construído como objeto ameaçador e que deve, portanto, ser controlado (MBEMBE, 2014, p.26), o que acontece tanto no plano físico quanto nas produções intelectuais que o mencionam.

Por mais que meu trabalho vise não fortalecer essa ótica da dominação ocidental sobre o Oriente, carrego a marca de nossa formação intelectual. Said aponta que os ocidentais enxergam o Oriente primeiro como ocidentais, depois como indivíduos (SAID, 1979, p.11). Essa exterioridade que os orientalistas carregam cria uma representação de nosso objeto (SAID, 1979, p.21), dificultando o trabalho, uma vez que busco compreender a sociedade abissínia através da sua visão de mundo.

É necessário visualizar as limitações de meu trabalho para que não sejam cometidas injustiças dentro dele. Primeiro, é importante ampliar a noção de orientalismo colocada pelo autor para justificar seu uso: a Abissínia, em meu entendimento, possui um contexto histórico que possibilita seu enquadramento tanto no contexto africano quanto oriental. Em certos períodos, os governantes abissínios possuíam territórios na Arábia – ou seja, no Oriente; as religiões praticadas por muitos habitantes dos territórios abissínios na África eram orientais – cristianismo, islamismo e judaísmo; termos que se referiam a autoridades abissínias possuem sua etimologia vinculada, também, às línguas arábicas. Outros motivos poderiam ser elencados aqui, porém, acredito que estes bastam para fortalecer a visão de que a Abissínia, pelo menos no passado, pode ser classificada como ponto de encontro entre a África e a Ásia. Além disso, como o próprio Edward Said caracteriza o orientalismo, este é uma construção feita por europeus e norte-americanos para manter uma posição de dominação frente ao Outro. No caso, o autor, no recorte que estabelece para seu trabalho, concentra-se no Oriente Próximo,

especificamente árabes e praticantes do islamismo (SAID, 1979, p.17), porém nada impede que se expanda essa estereotipação do Outro para outros casos.

Seguindo uma linha semelhante a Said, Sofhie Dulucq, no livro *Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIX^o-XX^o siècles)*, apresenta a construção do campo da história colonial na França entre c.1890- c.1930. A autora analisa como que os historiadores coloniais e africanistas inseriram seus trabalhos dentro do que ela chama de “história metódica” do final do século XIX (DULUCQ, 2009, p.21). Essas produções, feitas tanto por historiadores amadores quanto por historiadores do âmbito universitário, dão fruto ao que ela chama de africanismo, disciplina formulada entre o final do século XIX e início do século XX e que tem um objeto político-geográfico bem definido: a África Negra (DULUCQ, 2009, p.6).

É com a obra de Said que se iniciam os estudos póscoloniais de forma mais abrangente. Segundo Ovidi Carbonell, estes enfatizam o processo cultural de descolonização através da busca de um corpus teórico para rebater a bagagem ideológica que legitimava o colonialismo e o neocolonialismo (CORTÉS, 1997, p.15). Após o fim das colônias europeias, iniciam-se tentativas de anular o “discurso colonial”, tanto nessas recém ex-colônias quanto na própria Europa. Segundo o autor, “discurso colonial” é um “conjunto heterogêneo de atitudes, interesses e práticas que tem por objeto a instauração de um sistema de domínio e sua perpetuação” (CORTÉS, 1997, p.19). Para Homi Bhabha, o estereótipo é a principal estratégia discursiva da “fixidez”, signo da diferença cultural, histórica e racial entre as culturas e da qual a construção ideológica do discurso colonial é dependente (BHABHA, 1998, p.105). Segundo ele, o discurso colonial deve ser compreendido através dos processos de subjetificação para construir um regime de verdade do poder colonial (BHABHA, 1998, p.106).

Bhabha aponta o discurso colonial como um aparato de poder, pois ele (1) reconhece e repudia diferenças raciais, culturais e históricas; (2) cria espaços para “povos sujeitos”, função estratégica do discurso para que as produções de conhecimento exerçam vigilância e o que o autor chama de “uma forma complexa de prazer/desprazer” (BHABHA, 1998, p.111); e (3) produz conhecimentos sob a lógica antitética colonizador e colonizado (BHABHA, 1998, p.111).

O estereótipo, por sua vez, tem como central para si a ambivalência, pois “(...) é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está ‘sempre no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (...)” (BHABHA, 1998, p.105), o que garante sua validade em diferentes conjunturas históricas. Além disso, ele sempre é composto pelo excesso do que pode ser comprovado empiricamente. Aqui, a questão das ilustrações e

textos abissínios podem servir como exemplo prático: segundo Budge, todas estas são cópias de obras europeias, sem exceção, o que não se comprova quando se estuda a cultura abissínia, ainda que superficialmente.

Ainda, segundo Bhabha, podemos ver o estereótipo como uma forma de fetichismo. A simplificação que decorre da forma presa de representação, isto é, o estereótipo, pode ser entendida como uma recusa da diferença: “Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida)” (BHABHA, 1998, p.116). Ou seja, tanto colonizador quanto colonizado são cerceados pelo discurso colonial porque este se sustenta em artifícios que são, como já dito, uma simplificação. Como aponta Mbembe, a raça, por exemplo, é uma ficção útil para o processo europeu de efabulação, que apresenta, como reais, fatos que são invenções moldadas pelo sistema interpretativo das sociedades ocidentais (MBEMBE, 2014, p.27). Por ser uma estrutura imaginária, a raça se faz presente nas condições do concreto, servindo como um lugar de verdade – o das aparências. O racismo, por sua vez, opera como uma máscara sobre o rosto humano: primeiro, se vê a raça e suas patologias, para depois se ver o ser humano e sua cultura (MBEMBE, 2014, p.65-66). Talvez a idealização nietzschiana dos “espíritos livres”, que derrotam os conceitos de “verdadeiro” e “falso” e são a “transvaloração de todos os valores”, seriam os capazes de ver o ser humano primeiro, pois as representações da realidade não os impressiona: resistentes à vaidade, estão no nível mais puro – o instintivo – e não são iludidos pela ideia de livre-arbítrio (NIETZSCHE, 2017, p.27-28), cerceada, por sua vez, pelas representações.

Os textos e produções marcados pelo discurso colonial escondem a realidade atrás de representações feitas para justificar a dominação do Outro, retratado como inferior e que deve ser subjugado (CORTÉS, 1997, p.20). O discurso póscolonial, portanto, é um contradiscurso, pois tenta reconstruir essa realidade objetiva, antes escondida atrás de uma imagem subjetiva que visa fortalecer o dominante.

Para meu trabalho, esse contradiscurso se aplica à leitura e análise de uma tradução. Carbonell aponta que a tradução pode ser considerada um espaço intermediário, ou um terceiro espaço no diálogo entre diferentes culturas, e não uma equivalência de significados entre o original e a tradução (CORTÉS, 1997, p.23). Isso porque a tradução apresenta perdas e ganhos para a compreensão do texto e da cultura que produziu o documento original.

O que é importante de ser levado em conta ao se trabalhar com uma tradução feita no final do século XIX?

O movimento de traduções póscoloniais defende que as traduções sejam uma agência para reafirmar a cultura e a individualidade autóctone da versão original, uma vez que as traduções anteriores a ele são marcadas pelo ponto de vista da cultura receptora, que governa o processo de importação (CORTÉS, 1997, p.28-29). A edição feita por Ernest Budge é fruto de um manuscrito privado, comprado por Valerie Susie Bruce após vários itens terem sido saqueados da Etiópia pelos ingleses. Na página anterior à folha de rosto, está escrito “trezentos exemplares apenas, impressos para circulação privada (...)”¹³, o que demonstra que o texto era para um público extremamente seletivo. Além disso, na folha de rosto, é dito que a edição foi impressa por W. Griggs, litógrafo subordinado à rainha da Inglaterra - na época, Vitória. Além disso, Budge trabalhava no British Museum, vinculado ao governo inglês. Ou seja, a obra foi produzida em meio à nobreza inglesa. Nela, portanto, imperam representações impostas e estereótipos presentes dentro da cultura inglesa oitocentista.

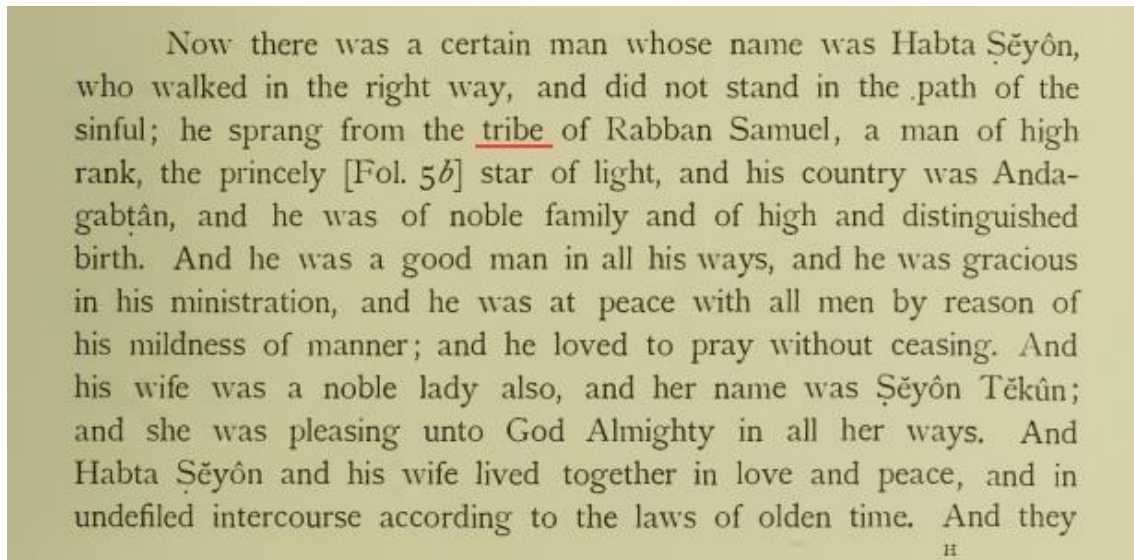
Segundo Ovidi Carbonell, do ponto de vista antropológico há duas perspectivas importantes quando tratamos de traduções: a perspectiva “étnica”, que vê os elementos culturais do documento em seu contexto original, e a perspectiva “ética”, que vê o elemento cultural estudado pelo antropólogo (CORTÉS, 1997, p.31). É na perspectiva “ética” que devemos determinar um valor para o trabalho do tradutor para o contexto póscolonial. Nesse sentido, o autor vê como positivo que o tradutor abranja mais do que o texto e tenha uma preocupação em mostrar a cultura original, também (CORTÉS, 1997, p.36). O trecho já citado, presente no prefácio de Budge para as suas traduções, mostra a preocupação do tradutor em desmerecer a cultura abissínia ao acusar a falta de produções artísticas e literárias locais, algo que, como já foi demonstrado, não se comprova. Logo, o valor “ético” da produção que analiso é nulo: não há uma preocupação em extrapolar o conteúdo do texto e mostrar aspectos da cultura abissínia, mas, sim, em tentar enquadrar a produção como uma cópia de culturas europeias, como a bizantina, mencionada no prefácio como inspiração para as ilustrações e para a formação teológica do monasticismo abissínia (BUDGE, 1898, p.XIV-XVII). Segundo Carbonell, é comum em traduções que não adotam o póscolonialismo como referencial teórico que apenas reconheçam a agência do sujeito colonial se esta for feita dentro da história cultural do Ocidente – uma estratégia colonial de colocar essas sociedades dentro do sistema hegemônico, porém à margem dele, estando já “domesticadas” (CORTÉS, 1997, p.33).

O que vejo na tradução de Budge, também, é uma adoção pura do inglês para a tradução, inclusive de termos que talvez tenham significados diferentes na língua original. O primeiro

¹³ Tradução livre. No original: “Three hundred copies only, printed for private circulation (...)”

exemplo que percebo no texto é quando Budge traduz o primeiro trecho da vida de Mabâ Šeyôn, quando faz referência ao pai do santo: “(...) havia um certo homem cujo nome era Habta Seyon, que andou no caminho certo, e não se colocou no caminho do pecador; ele brotou [nasceu] da tribo de Rabban Samuel, um homem de alta posição (...)”¹⁴ (BUDGE, 1898, p.29). O que chama a atenção aqui é o uso do termo “tribe” - “tribo”, se traduzido. O trecho em questão, na língua original, está no final do fólho 5a. Na imagem abaixo, está marcada a aparição da palavra “tribe”:

Figura 1 – Utilização do termo “tribe” (sublinhado) na tradução de Ernest Budge.



Fonte: Budge (1898)

Eis o trecho da versão em ge'ez, também presente na edição de Ernest Budge:

¹⁴ Tradução livre. No original: “(...) there was a certain man whose name was Habta Seyon, who walked in the right way, and did not stand in the path of the sinful; he sprang from the tribe of Rabban Samuel, a man of high rank (...)”

Figura 2 – Versão em ge'ez do trecho traduzido por Budge. No quadrante marcado, está o termo traduzido pelo autor como “tribe”.

(Fol. 5a.) ስምዖን : አበውዮ : ወእኃውዮ :
 ቅዱሳን : ደቂቀ : ቤተ : ክርስቲያን : እድ : ወ
 አንስት : ጉቡአን : እነግረክሙ : ገድለ : ብ
 ፀ-ፅ : ተክለ : ማርያም : ዘይሰመደ : መባእ :
 ጽዮን : በረከቱ : ተሃሉ : ምስለ : ነፍሰ : ኃ
 ጥእ : ገብሩ : ተክለ : ሃይማኖት : ወምስለ :
 ፍቅርቱ : ወለተ : ጽዮን : ለዓለመ : ዓለም :
 አሜን : ወእምዝ : ንነግረክሙ : እምዘ : ገ
 ብረ : ንስቲተ : ተአምረ : ዘአስተርአዮ : እ
 ግዚእነ : ኢያሱስ : ክርስቶስ : ጸጋ : ወሀብ
 ተ : ወረድኤተ : ወአፍቅሮተ : ወየውሃተ :
 ወኒሩተ : ወምሕረተ : ላዕለ : ገብሩ : ወገ
 ባሬ : ሥምረቱ : መባእ : ጽዮን : ይትከሀ
 ል : በኅብ : እግዚአብሔር : ወአልቦ : ዘይ
 ሰአኖ : መንክረ : ዘይርኢ : በላዕለ : ቅዱሳ
 ኒሁ : ወሀሎ : ከ : ብእሰ : ዘስሙ : ሀብተ :
 ጽዮን : ወሐረ : በፍኖት : ንጹሕ : ወኢቆ
 መ : ውስተ : ፍኖተ : ኃጥአን : ዘሠረፀ : እ
 ምዘመደ : ሳሙኤል : ረባን : ንቡረ : እድ :
 ከክብ (Fol. 5b.) ብርሃን : ቀዳማዊ : ዘብሔረ :

Fonte: Budge (1898)

Marquei, na imagem, o trecho em que está a palavra que foi traduzida como “tribe”. No ge'ez, as palavras são separadas por “:”. No quadrante que marquei, estão contabilizadas 33 palavras. No documento traduzido, “tribe” é o décimo primeiro termo que aparece antes da indicação da mudança de fôlio. A partir disso, busquei o termo no *Comparative dictionary of Ge'ez: (Classical Ethiopic)*, escrito por Wolf Leslau e publicado originalmente em 1987. Nele, há dez palavras cujos significados comporta “tribe”, entre outras possibilidades. Dessas dez, nenhuma é igual a alguma das palavras que aparecem no documento. Meu conhecimento limitado da língua original, ge'ez, não permite que se afirme que o termo é inadequado, mas acredito este seja um exemplo do que Carbonell chama de encobrimento e reescrita do passado ocorrido pela utilização do inglês: ao não adotar uma postura multicultural e plurilíngue, Budge utiliza a língua de forma uniformizante e oculta a multiplicidade real que pulula da interseção cultural que resulta na tradução (CORTÉS, 1997, p.39-40).

Outro exemplo de encobrimento e reescrita do passado através da utilização de termos ocidentais ocorre em uma passagem em que Mabâ é levado aos céus por Jesus, e de lá vê pessoas caindo em um abismo: “(...) ele [Mabâ] viu a escuridão do abismo, e multidões de homens

estavam caindo ali. Então ele perguntou a ele [Jesus] que estava com ele, dizendo, ["Quem são estes?"] E ele disse-lhe: "Estes" são os que caluniaram Zar'a Yā'eqob, o rei".¹⁵ (BUDGE, 1898, p.83). Budge escolhe por traduzir o termo que se refere à Zar'a Yā'eqob como "king", "rei", em português.

Seguindo a linha de G. Steiner, Carbonell aponta as facetas da anexação da significação, e o exemplo que dei aqui serve para ilustrar essas questões. Primeiro, através de um "ato de confiança", postula-se que todas as mensagens são universais; em segundo lugar, ocorre a agressão do significado, capturado e sujeitado ao conhecido na língua receptora – ou seja, dominado; em terceiro lugar, ocorre a incorporação do significado para a língua receptora através da seleção de pontos do Outro que serão apresentados e os que serão ocultados. Os selecionados passam, ainda, por um processo de modificação para servir aos interesses da cultura receptora (CORTÉS, 1997, p.48-49). O termo "rei" não foi empregado em nenhum momento em meu trabalho para se referir aos governantes abissínios, e isso porque as relações de poder na Abissínia Cristã eram diferentes das relações que se estabeleceram em nações cuja autoridade máxima estava na figura do rei.

Preferimos utilizar *nəgusā nāgāst*, pois este termo, por mais diverso que seja e cuja profundidade dificilmente tenha alcançado em meu trabalho, não domestica a sociedade abissínia. Ao aprofundar seu significado, tento, também, não exotizar seu significado de forma a criar uma representação através de um estereótipo ofensivo, mas sim de sublinhar que existem diferenças entre as relações de poder na Abissínia Cristã e nas sociedades ocidentais. André Caquot, em um trabalho publicado em 1957, se propõe a elencar as características mais marcantes do que ele chama de "imperador etíope" nas fontes abissínias analisadas por ele (cantos reais e crônicas que afirmam a sacralidade dos governantes). Para tanto, o autor aponta a importância do uso da fraseologia como ferramenta analítica pois é "[...] a melhor maneira de encontrar a ideologia, especialmente se essa fraseologia for ilustrada por práticas descritas nos mesmos textos ou observadas por observadores estrangeiros."¹⁶ (CAQUOT, 1957, p.205).

Seu foco é nos textos produzidos entre o que o autor chama de "Etiópia cristã, medieval e moderna", apesar de ser feito uma breve retrospectiva para buscar traços característicos da "realidade" axumita, muito inspirada, segundo ele, no Oriente antigo (CAQUOT, 1957, p.206).

¹⁵ Tradução livre. No original: "(...) he saw the darkness of the abyss, and multitudes of men were falling therein. Then he asked him that was with him, saying, ["Who are these?"] And he said unto him, "These "are they who have slandered Zar'a Ya'kob the king."

¹⁶ Tradução livre. No original: "[...] le meilleur moyen de retrouver l'idéologie, surtout si cette phraséologie s'illustre de pratiques décrites dans les mêmes textes ou notées par des observateurs étrangers."

É nesse período que se inicia as tradições (1) de que os governantes tenham um “nome de reinado” para magnificar seu poder e (2) dos rituais de coroação (CAQUOT, 1957, p.206).

O próprio título empregado em meu trabalho para se referir aos governantes, *nəgusā nəgāst*, data desse período. A respeito disso, Caquot aponta que há diferentes significados para o título. A primeira linha apresentada, encabeçada por Job Ludolf, defende que *nəgāst* é o plural de *nəgāsi*, cujo significado pode ser “coletores de impostos” ou chefe local. *Nəgusā nəgāst*, portanto, teria o significado de chefe supremo de diferentes regiões (CAQUOT, 1957, p.206). A segunda, desenvolvida por Augustin Dillmann e Carlo Rossini, defende que os governantes de Axum utilizaram “*nəgusā nəgāst*” quando reinaram na África e na Ásia. Isso, segundo Caquot, carece de qualquer comprovação (CAQUOT, 1957, p.207). A terceira linha defende que *nəgusā nəgāst* não é um título originário da região da Etiópia, mas estrangeiro, traduzido posteriormente pelos abissínios. O frade português Francisco Maria Esteves Pereira (1854-1924) aponta que o título era de origem iraniana/persa, sendo *nəgusā nəgāst* seu equivalente. Porém, segundo Caquot, não há nenhuma comprovação da presença iraniana na Etiópia. Ele aponta que, apesar dos significados dos títulos serem muito semelhantes, isso não serve como comprovação de uma origem em comum, pois é possível apontar outras sociedades cujos títulos também guardam semelhanças com os casos iraniano e abissínio, como os assiro-babilônios e os Djoukoun da atual Nigéria (CAQUOT, 1957, p.207).

Da análise que Caquot fez, ele apresenta as seguintes características ligadas ao governante abissínio: (1) sua origem é santa, sendo ele o mais venerável dos monarcas e considerado primo de Jesus (CAQUOT, 1957, p.209); ele tem um brilho e uma beleza sobrenaturais; (2) perante a ele, todos devem se prostrar; (3) ele evita aparições públicas para preservar sua majestade; ele evita falar diretamente aos súditos, tendo, normalmente, intermediadores (CAQUOT, 1957, p.210); (4) ele costuma fazer suas refeições sozinho, ou acompanhado por poucos; (5) sua força é expressa por dois animais: (1) o leão, símbolo da tribo de Judá, possível origem dos salomônidas; e (2) o elefante, símbolo da majestade, cuja origem é associada aos cuxitas (CAQUOT, 1957, p.212); (6) a força do governante é demonstrada de diferentes maneiras, seja caçando bestas, seja guerreando; (7) as guerras que ele se envolve sempre são santas, pois o governante sempre é guiado por Deus (CAQUOT, 1957, p.213). É, inclusive, considerado um instrumento e um enviado dele na terra; (8) as características de sua aptidão para o governo são manifestas desde criança; (9) ele é um defensor da ortodoxia, utilizando suas funções civis para afirmar a religiosidade; (10) ele é um juiz justo, contrário a qualquer injustiça e portador de um discernimento infalível; (11) ele tem um dom profético,

pois recebe revelações divinas (CAQUOT, 1957, p.214). Todas essas características fazem dele capaz de garantir a paz e a prosperidade da população. (13) Sua morte, quando acontece, é o momento em que ele irá descansar ao lado de Deus; (14) sua sucessão é um momento de alegria, sendo, inclusive, comum a liberação de prisioneiros nesse momento para demarcar um novo tempo feliz (CAQUOT, 1957, p.215). Caquot também frisa que a nomeação do novo governante não é dada pela condição de nascimento como primogênito, mas, sim, designada pelo governante anterior, como na Mesopotâmia e Judá (CAQUOT, 1957, p.216).

É característico, também, dos governantes a utilização de “insígnias reais” (CAQUOT, 1957, p.216). Além delas, são associados, também, um timbale, que consiste em um pequeno tambor utilizado para cerimônias; e uma coroa, feita nos moldes semitas da Arábia do Sul. Esta tem uma sacralidade muito grande e servia como a própria presença do governante, caso ele se ausentasse (CAQUOT, 1957, p.217). As “vestes reais” também carregavam um simbolismo, relacionado aos privilégios dos governantes (CAQUOT, 1957, p.218).

Após essa descrição das características associadas aos governantes abissínicos, Caquot aponta que esses elementos têm mais semelhanças com as autoridades sul-arábicas do que com as autoridades cuxitas. Ou seja, “O caráter "oriental" da realeza sacra etíope é dificilmente discutível.” (CAQUOT, 1957, p. 218).

Utilizando os termos “rei” ou “tribo”, Budge opta por “familiarizar” o conteúdo do texto ao seu público-alvo, processo que nem sempre ocorre conscientemente, segundo Carbonell (CORTÉS, 1997, p.72). Tanto a familiarização quanto a estranheza são técnicas necessárias e inevitáveis em traduções, pois criam uma tensão estética no texto e asseguram sua compreensão, além de recordar aos leitores que o texto é de outra cultura. Ambas as práticas são uma manipulação do texto, porém estas sempre ocorrem ao se recontextualizar o significado dos enunciados. Carbonell sustenta que ambas as práticas ocorrem nas traduções, porém há um que prepondera e cada um tem um propósito ideológico, segundo Lawrence Venuti: a familiarização serve para incorporar a obra para o Ocidente, enquanto que estranhar serve para transformar o texto em um paradigma para interpretação da cultura a que se refere (VENUTI apud CORTÉS, 1997, p.75).

Em meu entendimento, a tradução de E. Budge tem a familiarização como preponderante, seja pelo emprego de termos cujo significado fazem sentido para a experiência ocidental, seja pela sua preocupação em dar um sentido “literal” à tradução - “A tradução foi feita o mais literalmente possível (...)”¹⁷ (BUDGE, 1898, p.VIII). Essa literalidade, no entanto,

¹⁷ Tradução livre. No original: “The translation has been made as literal as possible (...)”.

ignora que as formas de discurso têm diferentes fins em cada cultura e época, e que alterá-las é um processo manipulativo (CORTÉS, 1997, p.63-64). Carbonell aponta que “toda reflexão sobre a natureza da tradução está também determinada pela maneira peculiar como se organiza o saber em uma época dada” (CORTÉS, 1997, p.65) – a episteme, na lógica foucaultiana, que regula as estruturas discursivas de cada época (CORTÉS, 1997, p.66). Ou seja, a estrutura do texto fruto da tradução está muito mais ligada à estrutura discursiva inglesa oitocentista do que à Abissínia do período em que o texto foi produzido. Com o objetivo de dar mais legitimidade à sua tradução, Budge adota a invisibilidade como seu papel no trabalho com a intenção de tornar visível a aparência de que é o autor original ou o significado original do texto que estamos lendo, apenas traduzido para o inglês, prática comum no âmbito anglo-saxão no século XIX (CORTÉS, 1997, p.67).

Acredito que o que o tradutor considerou como “sentido literal” tem relação com o que Jacques Derrida chama de “(...) *quantitativamente* equivalente ao original (...)”¹⁸ (DERRIDA, 2012, p. 370), ou seja, manter, o máximo possível, o mesmo número de palavras no original e na tradução. Ainda sobre o isso, Kwame Appiah aponta que os enunciados e palavras que são traduzidos são produtos de ações tomadas por determinados motivos e que cada língua tem palavras específicas para cada enunciado pretendido (APPIAH, 2012, p.332-333). Para o autor, a comunicação é a parte central de qualquer enunciado, e o mecanismo griceano, o “[...] ato que atinge seu propósito porque seu propósito é reconhecido [...]”¹⁹, é central para o significado (APPIAH, 2012, p.333). Essas duas ideias fazem com que a literalidade só seja possível se as palavras da língua original existam na língua receptora, caso contrário, a tradução não poderá ser considerada literal (APPIAH, 2012, p.334).

Além de simplificações, boa parte, se não todos os termos utilizados para construir a tradução podem ser considerados anacrônicos. Segundo Jacques Rancière, o meio social, que se constitui através de um meio discursivo e de um meio não-discursivo, demarca a distância das palavras e dos eventos em relação à verdade, que é, por sua vez, não-verbal e não-eventual (RANCIÈRE, 1994, p.32). As interpretações sociais, portanto, tentam substituir as coisas por palavras, mas acabam presas pelas próprias palavras que não são contemporâneas ao que expressa, culminando em anacronismos. A interpretação social tem de confrontar as homônimas – os diferentes significados que as palavras possuem no tempo -, algo muitas vezes deixado de lado nos trabalhos históricos (RANCIÈRE, 1994, p.33-34). Acreditamos que seja

¹⁸ Tradução livre. No original: “(...) *quantitatively* equivalent to the original (...)”.

¹⁹ Tradução livre. No original: “[...] the act that achieves its purpose because its purpose is recognized [...]”

possível considerar as traduções uma forma de interpretação social, e o uso generalizado das palavras, sem esse cuidado, acaba por generalizá-las no tempo e espaço, ignorando as transformações pelas quais seus significados passaram. Rancière defende que a única forma de se chegar à verdade é quebrando as classificações etimológicas e usar as classificações do período em que a fonte foi escrita – o “presente no presente” (RANCIÈRE, 1994, p. 35).

Ainda que E. Budge não as coloque como parte de sua metodologia, o uso de notas de rodapé faz parte dela. Estas servem, à primeira vista, para auxiliar na leitura da tradução, seja para ajudar na compreensão de determinadas passagens cuja tradução possa ser ambígua, para contextualizar passagens e para explicar determinadas palavras que possam ser de difícil compreensão. Nisso, podemos ver uma inconsistência no trabalho de Budge. Tomemos como exemplo a seguinte passagem: “E então, no vigésimo sétimo dia do mês Magâbit, nosso Senhor Jesus Cristo veio com ela que o levou, a Virgem, e com Seus santos anjos (...)”.²⁰ (BUDGE, 1898, p.84). Após “Magâbit”, o tradutor cria uma nota de rodapé na qual aponta ser essa data o equivalente ao dia 24 de março, segundo o calendário gregoriano. Em outras passagens da fonte, o mesmo ocorre: é mantida a data do calendário abissínio e, em notas de rodapé, o autor coloca seu equivalente para o calendário ocidental. Por que ele alterou alguns termos abissínios por significados ocidentais, mas preservou as datas abissínias? Acreditamos que essa inconsistência seja tanto por uma falta de metodologia consistente quanto pela questão de familiarização e estranhamento, já mencionada.

As notas de rodapé, no entanto, também possuem outra finalidade. Para Dalton Collins, que analisou em seu artigo o *Corpus of Early Arabic Sources for West and African History*, “[...] estas notas forneceram uma ‘lente’ etnocêntrica e colonial para a nossa leitura das traduções que imperceptivelmente perpetuaram os paradigmas iniciais que há muito tempo coloriram as perspectivas ocidentais do ‘Árabe-Outro’”²¹ (COLLINS, 2008, p.343). O mesmo vale para as notas de rodapé na tradução de Budge: elas servem para induzir o pensamento do leitor para determinadas formas de interpretação; as referências citadas pelo autor são outras traduções feitas por orientalistas, como Carlo Rossini e Jules Perruchon. Além disso, elas indicam as formas com que Budge traduziu determinados termos, demonstrando que outras interpretações são possíveis. Além disso, para Derrida, as notas de rodapé atrapalham a unidade dos enunciados, e

²⁰ Tradução livre. No original: And then on the twenty-seventh day of the month Magâbit our Lord Jesus Christ came with her who bore Him, the Virgin, and with His holy angels (...)”.

²¹ Tradução livre. No original: “[...] these notes provided an ethnocentric and colonial ‘lens’ for our reading of the translations that imperceptibly perpetuated the earlier paradigms that had long coloured Western perspectives of the ‘Arab-Other’”

(...) Onde quer que a unidade da palavra seja ameaçada ou colocada em questão, não é apenas a operação da tradução que se encontra comprometida; é também o conceito, a definição e a própria axiomática, a ideia de tradução que deve ser reconsiderada.²² (DERRIDA, 2012, p.371)

Seu uso, portanto, influencia a forma com que a leitura impacta o leitor.

1.2 SOBRE O TRADUZIDO

Segundo Steven Kaplan, pode-se dividir o que ele chama de hagiografias da Igreja Ortodoxa da Abissínia em duas categorias: (1) as traduções de vidas de santos e mártires do cristianismo antigo; e (2) as vidas dos santos locais (KAPLAN, 1981, p.107). A documentação que trabalho em minha dissertação abrange essas duas categorias, uma vez que Gabra Krěstôs viveu no século IV d.C., sendo filho do imperador de Constantinopla, e Mabâ Sěyôn viveu no século XV, na Abissínia cristã. Segundo o autor, a primeira categoria influenciou a produção da segunda, que, por sua vez, versa mais sobre santos e santas que viveram entre os séculos XIII e XVI.

Para Kaplan, alguns passos devem ser seguidos para contextualizar o documento trabalhado. Primeiramente, deve-se buscar a “data de composição” do texto (KAPLAN, 1981, p.108). Esta marca a passagem da tradição oral para a escrita e é suscetível a muitas mudanças, pois, segundo ele, não havia uma metodologia para evitar distorções no conteúdo das histórias (KAPLAN, 1981, p.109).

Ainda, para o autor, é muito difícil determinar a data de produção da obra. Para ele, há três itens que auxiliam nessa empreitada: (1) a paleografia, que muitas vezes se mostra uma ferramenta útil, porém, para utilizá-la, é necessário o manuscrito original ou uma cópia próxima a ele (KAPLAN, 1981, p.109); (2) o testemunho do hagiógrafo no próprio texto, que pode revelar porque o trabalho foi feito e citar indivíduos cuja data de nascimento e morte são conhecidas. Nesse caso, para Kaplan, dificilmente os escritores mentiriam sobre o governante do período de escrita da obra, ou sobre locais visitados pelas personagens. Ainda assim, é necessário ter cautela ao se utilizar dessas informações para datar as obras (KAPLAN, 1981, p.109). Por último, o autor aponta que (3) os modelos de escrita de certos períodos também auxiliam para a datação das obras. Para tanto, é necessário um escopo mais amplo de fontes para perceber similaridades entre elas (KAPLAN, 1981, p.110)

²² Tradução livre. No original: “(...) Wherever the unity of the word is threatened or put into question, it is not only the operation of translation which finds itself compromised; it is also the concept, the definition, and the very axiomatics, the idea of translation that must be reconsidered.”

Além desses três itens, o autor aponta que os trabalhos dos escribas e dos “hagiógrafos”²³ também afetam a historicidade das *gadla* (KAPLAN, 1981, p.110). O “hagiógrafo”, por exemplo, poderia moldar o texto, assim como os escribas, responsáveis por copiar os textos originais, sendo estas cópias a maioria dos documentos que chegaram até nós.

Outras questões também afetam o desenvolvimento do “texto hagiográfico”. A oralidade é uma delas: muitas vezes, as vidas dos santos eram produzidas para serem lidas durante os cultos nas igrejas, como o próprio caso da fonte analisada em minha dissertação; ou para “entretenimento”, sendo lidas no cotidiano como histórias para impressionar as pessoas (KAPLAN, 1981, p.111). O uso como objeto instrutivo também era comum, sendo estes documentos um auxílio para lidar com questões contemporâneas de sua escrita, por exemplo (KAPLAN, 1981, p.112-113). Por último, as *gadla* serviam como uma prova do prestígio monástico de seu local de produção: é comum elas mencionarem os mosteiros que as produziam (KAPLAN, 1981, p.113), trazendo poder simbólico para esses espaços.

A respeito dos autores desses textos, Marie Derat, em um artigo publicado em 2012, procura analisar questões relacionadas ao cotidiano dos mosteiros e sobre o processo de produção de textos entre os monges abissínios. Segundo a autora, as regras monásticas inexistem de forma escrita, sendo a única opção, para tentar compreender o cotidiano do cristianismo abissínio, o uso das fontes escritas, cujo número aumenta consideravelmente a partir do século XV (DERAT, 2012, p.65). Essas fontes eram produzidas dentro dos mosteiros, nos “scriptoria”. Segundo Derat, estes eram mais do que locais: eram uma atividade organizacional que copiava, estudava, compunha e traduzia documentos diversos (DERAT, 2012, p.66), mostrando a vida intelectual na Abissínia Cristã.

Para a autora, o asceticismo era a maior característica do monasticismo abissínio. Muito mencionado nas *gadla*, ele é uma valorização da individualidade, da solidão, da mortificação e da meditação feita pelos monges (DERAT, 2012, p.67). Ao fazerem parte de um mosteiro, os monges tinham de abrir mão de um asceticismo estrito. Isso era contrabalanceado pelos ganhos que a participação trazia para os monges: contribuição para a evangelização da população, participação em produções intelectuais etc. É justamente o envolvimento em trabalhos intelectuais uma das tarefas exercidas pelo que Derat chama de “monges ordinários”. Estes, segundo a autora, são aqueles que exerciam atividades importantes no cotidiano do mosteiro, mas que não eram excepcionais nelas (DERAT, 2012, p.68).

²³ Coloco as aspas por discordar do termo empregado pelo autor.

Alguns monges intelectuais ou atuantes no cotidiano do mosteiro, pela excepcionalidade de seus trabalhos, também foram considerados santos pela Igreja Ortodoxa da Abissínia, e são essas fontes que servem para analisar o cotidiano monástico. Nelas, é dito que a maioria das tarefas cotidianas eram coordenadas pelos noviços: buscar água, cortar madeira, cultivar os campos; trabalhar no moinho, servir as refeições e buscar itens fora do mosteiro (DERAT, 2012, p.69). Dessa forma, os monges mais experientes podiam se dedicar ao asceticismo estrito.

Uma atividade pouco difundida entre os mosteiros abissínios era a desempenhada nos “scriptoria”. Apesar de pouco praticada, ela era muito valorizada dentre as práticas mundanas, porém, dificilmente fazia com que seus executores fossem santificados (DERAT, 2012, p.69). Marie Derat aponta que, possivelmente, a atividade estava restrita a poucos mosteiros entre os séculos XIV e XVI: Gunda Gunde, Hāyq Estifanos, Dabra Libānos e Dabra Māryām.

Dentre estes, Dabra Māryām, localizado, hoje, na Eritreia, é o local cuja história é mais possível de ser traçada, pois alguns monges escritores foram considerados santos – logo, há *gadl* escritas sobre eles. A autora utiliza, principalmente, a *gadl* sobre Absadi, fundador de Dabra Māryām (1374). Ele foi discípulo de Ēwoštātēwos e atuava como seu copista (DERAT, 2012, p.71). Em sua *gadl*, ele é descrito como muito estudioso, e se pode concluir é por conta dele que Dabra Māryām se caracterizou por ser um espaço de referência para estudos do cristianismo.

Outro santo estudioso é Yostinos, discípulo de Absadi e sucessor dele como Abba²⁴ do mosteiro. O monge marca, além da continuidade da tradição intelectual de Dabra Māryām, um novo momento para o mosteiro eustatiano em relação ao poder salomônida: antes perseguidos, é durante sua regência que os eustatianos passaram a ser parte da ortodoxia abissínia, após o Concílio de Dabra Meṭmāq. Yostinos atuou como escritor de obras solicitadas pelos governantes salomônidas, o que mostra (1) que a intelectualidade permaneceu associada a Dabra Māryām; e (2) que o mosteiro foi utilizado como auxílio intelectual pelos governantes (DERAT, 2012, p.74). Essas questões sem dúvida contribuíram para a mudança na ortodoxia cristã da Abissínia salomônida.

1.3 RESUMO DAS NARRATIVAS

1.3.1 *Gadl Mabâ Sëyôn*

O texto a respeito de Mabâ Sëyôn tem 71 páginas. Ao longo dele, no final de cada capítulo, faz-se um louvor a Takla Hāymānot e à sua esposa, Walatta Seyon: são eles que

²⁴ Abba é o termo abissínio para se referir ao líder do mosteiro.

bancaram a produção da obra (BUDGE, 1898, p.26). A narrativa segue uma cronologia quase que em toda sua extensão, excetuando o momento em que há uma descrição dos seis maiores milagres de Mabâ.

O começo fala dos pais do santo: Habta Seyon, seu pai, é descrito como um homem nobre, devoto e muito virtuoso, pertencente à tribo de Rabban Samuel, de Āndägabtan. Sua mãe, Seyon Tekun, também é descrita como nobre e muito devota. O casal teria pedido a Deus um filho e prometiam chama-lo de Mabâ Sëyôn – traduzindo, “Mabâ Sëyôn” significa “Presente de Sião”, sendo Sião uma fortaleza, construída por David, próxima a Jerusalém – caso lhes fosse concedido. Pouco tempo depois, Seyon Tekun engravida, e o personagem do texto nasce. Seu nascimento provavelmente foi no final do século XIV, pois é dito, na fonte, que morreu aos 74 anos e próximo temporalmente do *negus* Zera Yaqob (1399-1468).

O texto aponta que desde a infância Mabâ Sëyôn dava mostras de uma ligação forte com o divino. Quando pequeno, um padre dorme na casa de sua família. Ao ir embora, no outro dia, esquece uma imagem da Virgem Maria e Jesus. Mabâ teria pego a imagem, ficando abraçado a ela o tempo inteiro e colocando-a no seu pescoço (BUDGE, 1898, p.30). Seu pai lhe ensina os Salmos de David e os Livros da Lei e Mabâ Sëyôn é nomeado diácono ainda jovem. Vendo que tinha um talento especial para cantar, seu pai lhe envia ao Monastério de São João, comandado pelo abade-chefe de Āndägabtan, que também se chamava Mabâ Sëyôn. É aqui que nosso personagem tem o nome alterado para Takla Maryam (BUDGE, 1898, p.31), que significa algo como “Semente de Maria”.

O então Takla Maryam fica no local até alcançar a fase adulta, adotando uma vida de dedicação a Deus e pautada nos comportamentos dos monges: jejuar, rezar, além de não andar a cavalo, dormir no chão e carregar uma pesada pedra constantemente (BUDGE, 1898, p.34). É nesse meio tempo, também, que Takla Maryam recusa o casamento arranjado por sua família, declarando que dedicaria sua virgindade à Virgem Maria e Jesus (BUDGE, 1898, p.33).

Após sair do monastério e peregrinar pela região do Damot, Takla Maryam é nomeado padre pelo então Abba Gabriel, bispo da Abissínia Cristã (BUDGE, 1898, p.36). Pouco depois, ele vai até o mosteiro de Dabra Libānos, no Šawā, e lá recebe a benção e a eucaristia do espírito de Takla Hāymānot, um dos grandes santos da Etiópia e que viveu no século XIII (BUDGE, 1898, p.38).

Em diferentes passagens é dito que Takla Maryam recebia visões de personagens bíblicos, como Jesus, Maria, os Apóstolos, anjos etc. Além deles, é mencionado em uma passagem a aparição de Satã, em formato de serpente, próximo a um rio em que ele e outros

devotos estavam. Dizendo para que fossem fortes, Takla faz o sinal da cruz, e um cordeiro branco aparece do céu, expulsando a serpente (BUDGE, 1898, p.44).

Os contatos de Takla Maryam com a Virgem Maria e Jesus recebem um destaque especial. No caso de Cristo, isso acontece porque ao santo é dito, por Jesus, que ele sempre ouviria as suas preces, além de lhe dar a tarefa de criar uma celebração em torno do dia de sua crucificação (BUDGE, 1898, p.52). Outro fator que aparece em sua relação com Cristo é que Takla poderia sentir o odor exalado por ele, o qual ele permitia ser sentido apenas pelos seus escolhidos (BUDGE, 1898, p.45).

Podemos ver essa relação com Cristo, também, nos seis maiores milagres feitos por Takla Maryam, os quais são descritos pelo escriba. Segundo o texto, eles têm relação direta ou indireta com a eucaristia, seja comungando, seja com a farinha utilizada para fazer a hóstia (BUDGE, 1898, p.62-67).

Outra questão que chama atenção na *gadl* de Takla Maryam é a sua evangelização. Essa acontece tanto em um território mítico – em Sheol, a terra dos mortos, onde Takla é enviado por Jesus (BUDGE, 1898, p.74) – como em territórios da Abissínia Cristã. No caso, o santo vai para o Damot, onde participa de um festival da cruz. Essa região era uma das fronteiras do sul da Abissínia Cristã, e sua evangelização sempre foi difícil, pois os povos da região – damotianos e gafat – tinham crenças “pagãs”, como o *däsk*. Quando o santo viveu, no século XV, essa região já havia sido penetrada pelo cristianismo, porém as crenças locais ainda subsistiam, em certa medida (BOUANGA, 2013; TAMRAT, 1968). Isso pode ser confirmado na fonte, pois Takla vai a esse festival cristão na região (o festival da cruz), porém, nessa celebração, lamenta pelas almas dos que lá estão, culminando com a vinda de Jesus e alguns santos para o local e Cristo perdoadando esses indivíduos (BUDGE, 1898, p.74-77). Vemos isso como uma mostra de que o cristianismo da região não era seguido estritamente, e que, por isso, uma evangelização ainda era necessária.

1.3.2 *Gadl Gabra Krëstôs*

Da mesma forma que o texto sobre Mabâ Sëyôn, a narrativa de 33 páginas²⁵ sobre Gabra Krëstôs segue uma ordem cronológica e começa falando de seus pais. Gabra era filho do imperador Theodosius, que governou o Império Romano entre 378 e 395, e de Eudocia, esposa de Theodosius que foi exilada em Jerusalém – na fonte, seu nome aparece como “Markheza”,

²⁵ A narrativa sobre Gabra Krëstôs tem menos que a metade do tamanho da narrativa sobre Mabâ Sëyôn. Acredito que isso tenha relação com o fato de Mabâ ser um santo local, enquanto Gabra é um santo exógeno. O fato de ser abissínio faz com que a vida de Mabâ tenha uma relação mais direta com as questões políticas da Abissínia Cristã, aumentando, portanto, a importância política de sua vida, se comparado a Gabra.

e que significa “marquesa” (BUDGE, 1898, p.105-106). Só essa breve introdução já basta para percebermos que Gabra Krëštôs não era abissínio: esse texto foi copiado na Abissínia Cristã, e sua chegada lá ocorreu devido às relações políticas e comerciais estabelecidas entre o antigo Império Axumita e a Europa.

Descritos como muito devotos e praticantes de caridade, Theodosius e sua esposa desejavam muito ter um filho. Para tanto, vão até Jerusalém suplicar a Deus que lhes conceda um, o que acontece. O nome da criança que nasce, chamada por Theodosius de Abd El-Masikh em árabe, Christodoulos em grego, e Gabra Krëštôs em ge'ez, tem por significado “Servo de Cristo” (BUDGE, 1898, p.112). Além dessas semelhanças que podemos estabelecer entre o texto de Gabra Krëštôs e de Mabâ Sëyôn (origem nobre; pedido de filho a Deus, feito pelos pais), a juventude de ambos é muito parecida: Gabra, ao ter idade suficiente, é enviado a um professor para aprender sobre aspectos do cristianismo, utilizando livros como os Evangelhos, Livros dos Profetas e outros que fazem parte da literatura ortodoxa cristã (BUDGE, 1898, p.112).

Da mesma forma que Mabâ, Gabra Krëštôs também recusa se casar ao chegar à idade adulta, porém seu episódio se dá de forma um pouco diferente: desde os 15 anos ele era noivo de uma filha de um nobre de Bizâncio. O casamento chega a acontecer, no Santuário de Santa Maria e com o arcebispo de Constantinopla, Theophilus, realizando a cerimônia. Porém, na noite de núpcias, Gabra foge, não consumando o casamento (BUDGE, 1898, p.113-115). Em sua fuga, ele vai para a Armênia, onde passa a viver entre indigentes às portas de uma igreja feita em homenagem à Virgem Maria, escondido dos homens enviados pelo seu pai para lhe procurar, sob um rígido regime asceta, jejuando e rezando, exceto aos sábados, por 15 anos (BUDGE, 1898, p.118).

Após esses 15 anos, um padre tem uma visão da Virgem Maria, que lhe diz para dar moradia a um homem santo que estava vivendo às portas da igreja. O padre associa a Gabra essa imagem, e lhe retira de lá, pedindo que ele lhe conte quem era. Gabra conta, e a história se espalha pela cidade; temendo por ser encontrado pelo pai, ele foge, indo para a costa e, a princípio, embarcando para a Arábia (BUDGE, 1898, p.120-121). Porém, fortes ventos alteram a rota do navio, que acaba atracando em Constantinopla. Lá, Gabra vai aos portões de seu pai, onde solicita abrigo. Theodosius, que não lhe reconhece, concede o pedido, e ele continua vivendo sob um rígido regime asceta, rezando e jejuando, e se alimentando somente nos sábados (BUDGE, 1898, p.123).

Gabra vive por 15 anos em uma pequena cabana, dentro do palácio de Theodosius. Lá, ele sofre várias violências feitas pelos servos de seu pai, além das privações e penitências a que se submetia devido à vida monástica que levava. Durante esse período, o escriba relata que o santo sempre pedia a Jesus que seus agressores fossem perdoados e que levasse sua alma de pecador (BUDGE, 1898, p.125).

No final desses 15 anos, Gabra Krěstôs recebe uma visita de várias personagens bíblicas: Jesus, Maria, Apóstolos, santos mártires e ascetas, profetas, anjos etc. Jesus lhe informa que ouviu suas preces, e diz que lhe concederá o poder de cura, e quem rezar por ele, ou escrever sobre ele, será perdoado e sentará com eles no céu (BUDGE, 1898, p.131). No outro dia, um sábado, pedindo papel e caneta a dois servos, Gabra redige sua autobiografia. Ao terminar, recebe a eucaristia do Espírito Santo e morre, sendo sua alma recebida por Deus, anjos, apóstolos etc. (BUDGE, 1898, p.135-137).

Abba Theophilus, no mesmo dia, quando estava rezando uma missa, ouve vozes do céu dizendo-lhe para retirar o corpo de um santo, que estava na morada de Gabra Krěstôs. Falando com o imperador, eles vão até lá e se deparam com o corpo e a mensagem, que é lida pelo arcebispo, pelo imperador e, posteriormente, pela imperatriz, sua noiva e os demais habitantes, criando uma comoção geral entre eles (BUDGE, 1898, p.138-142).

O corpo de Gabra é então velado, e durante a cerimônia uma luz desce do céu e cura a todos os doentes presentes (BUDGE, 1898, p.144). O texto termina com uma mensagem, dizendo que quem tentar levar o livro para outro lugar será amaldiçoado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, abordei questões relacionadas (1) à trajetória, (2) ao tradutor e (3) ao conteúdo do documento. Com isto, está traçado um panorama geral do que será analisado nos próximos capítulos. Como visto, as narrativas foram brevemente comentadas aqui para que o leitor tenha uma ideia geral a respeito das vidas de Mabâ Sěyôn e Gabra Krěstôs. Isso auxiliará no andamento do texto, uma vez que a fonte agora será relacionada aos tópicos que serão abordados em cada momento.

O período que a fonte foi escrita, entre os séculos XV e XVI, pode ser considerado um momento de mudanças políticas e religiosas dentro da Abissínia Cristã. Há tanto uma mudança no centro político quanto na ortodoxia abissínia. Essa mudança no centro político será chave para os desdobramentos posteriores em relação (1) à expansão salomônida em direção ao sul e (2) à Igreja Ortodoxa da Abissínia. É justamente o primeiro ponto que será tratado no próximo capítulo.

2 EXPANSÕES CRISTÃS E ASCENSÃO SALOMÔNIDA: NOVA ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ESPACIAL

Nesse capítulo será abordada a expansão da Abissínia Cristã, especialmente entre os séculos XIII, período em que a dinastia salomônida ascendeu ao poder, e XVI, fim do recorte estabelecido nesta dissertação. Com essa temporalidade é possível tratar da mudança do centro político em direção a regiões mais ao sul, bem como as consequências disso para a Abissínia Cristã. Além disso, será abordado o monasticismo abissíneo. Tratarei a respeito das redes monásticas que se formaram dentro desse período, bem como as relações que elas tiveram com os governantes salomônidas ao longo do tempo.

2.1 A ABISSÍNIA CRISTÃ

Segundo Tamrat, é possível dividir a expansão cristã na Abissínia em duas fases. A primeira é o período anterior à dinastia salomônida. Havia poucas comunidades cristãs, estando estas à mercê dos chefes pagãos locais (TAMRAT, 1972, p.139). Essas comunidades eram muitas vezes perseguidas e tinham poucas igrejas, muitas vezes destruídas por contrários à sua presença. A segunda fase inicia-se após a ascensão de Amda Seyon (1314-1344) ao poder.

Desde o início, com auxílio do Abuna¹ Yaqob, a expansão cristã mostrou-se exitosa, convertendo lideranças locais, seja amistosamente, seja coagindo-os. Um exemplo disso é a divisão de Šawā em zonas de influências monásticas e com acampamentos militares (TAMRAT, 1972, p.140). Para demarcar a dominação, Amda ordenou que se fizessem construções cristãs em cima de locais sagrados para as práticas religiosas dessas populações.

As diferenças linguísticas e culturais podem ser mencionadas como dificultadoras do processo de evangelização dessas regiões. Para tornar mais efetivas as investidas cristãs, a Igreja fez concessões e tornou mais maleável a ortodoxia nessas áreas. Tamrat traz como exemplo a questão em torno dos jejuns, apresentada na *gadl* de Takla Hāymānot, também traduzida por Ernest Budge. Hāymānot teria pedido que ele fosse quebrado na sexta². Em outro documento, a *gadla Filipos*, é dito que o santo falou aos seus discípulos para que não fossem rigorosos a respeito das práticas religiosas das populações recém-convertidas (TAMRAT, 1972, p.146).

A questão do jejum também aparece nas vidas de Mabâ Sēyôn e Gabra Krēstôs. A escrita do texto ocorreu em um momento em que os territórios em questão já estavam mais

¹ Abuna é o termo abissíneo para se referir aos Bispos de Axum, enviados, na maioria das vezes, pelo Patriarca de Alexandria.

² Segundo o autor, os jejuns nas quartas e sextas-feiras eram muito estimados pelo cristianismo abissíneo.

integrados à Abissínia Cristã, o que gera, também, uma mudança em relação à cobrança de certos hábitos entre essas populações. Em uma passagem, é dito que Mabâ mantinha uma relação muito próxima à Virgem Maria. Para demonstrar seu agradecimento a Deus, “[...] ele começou a jejuar com severidade [...] E ele comia uma vez a cada três dias as ervas do campo e, devido à dor extremamente grande de seu jejum, ele costumava ficar na água do rio até que a carne de seu corpo se esvaísse.”³ (BUDGE, 1898, p.44),

Além dos jejuns excessivos, Mabâ também se autoflagelava de forma muito intensa. Essas práticas do monge, que aparecem em diferentes passagens de sua vida, não deixam de ser condenadas por Cristo: em um encontro, ele pergunta a Mabâ: “[...] “Matar-te-ia com a tua própria mão? Eu fui morto pelas mãos de homens de iniquidade, os judeus.” (BUDGE, 1898, p.70)⁴. Ou seja, Cristo pediu que o monge não se castigasse tão severamente, seja através de uma violência física, seja através dos jejuns que praticava.

Na vida de Gabra Krëstôs, quando o monge estava fugindo dos homens de seu pai, Teodósio, ele dirigiu-se a uma cidade a “[...] um ano de distância [de Constantinopla] e chegou a uma cidade chamada Armênia [...]”⁵ (BUDGE, 1898, p.118), local em que uma igreja, dedicada a Virgem Maria, havia sido construída. Lá, Gabra deu todas as roupas que levava, bem como tudo que tinha, para os pobres, e passou a morar com eles na estrada que levava à igreja e “[...] jejuava dia e noite, e provava comida apenas no dia do sabbat.”⁶ (BUDGE, 1898, p.118). O que fica perceptível nessas narrativas é que a prática do jejum é comum para os dois monges. A condenação feita a Mabâ Sëyôn ocorreu por conta dos excessos que o monge cometia, motivados pela sua vontade de agradar às altas figuras do cristianismo. Não há, portanto, uma tentativa de alterar essas práticas ou torná-las mais flexíveis ou leves. Um exemplo, presente na vida de Mabâ Sëyôn, pode auxiliar na compreensão disso. Indo ministrar com outro padre, no momento da Eucaristia o monge viu uma mulher chorando. Ao se aproximar dela, ela perguntou a Mabâ:

‘Você vê como as pessoas estão esmagando o amado Corpo do meu Filho com os dentes? Quando vejo isso, minhas próprias entranhas também são consumidas. É possível que eles imaginem que meu Filho está morto e que não sabem que Ele está vivo?’ Com essas palavras Nossa Senhora Maria falou

³ Tradução livre. No original: “[...] he began to fast with severity [...] And he ate once every three days of the herbs of the field, and by reason of the exceedingly great pain of his fasting he used to go and stand in the water of the river until the flesh of his body wasted away.”

⁴ Tradução livre. No original: ““Matar-te-ia com a tua própria mão? Fui morto pelas mãos de homens de iniquidade, os judeus.””

⁵ Tradução livre. No original: “[...] one year’s journey distant [from Constantinople], and he arrived at a city called Armenia [...]”

⁶ Tradução livre. No original: “[...] he fasted by day and by night, and he tasted food only on the Sabbath day.”

com ele; e ele também chorou por causa do choro dela.⁷ (BUDGE, 1898, p. 37)

A aparição, portanto, era da Virgem Maria. O monge, então, atende aos lamentos de Maria e fala com os padres e diáconos, com os homens e mulheres da congregação, dizendo para não morderem o pão da Eucaristia, mas para apenas tocá-lo com a língua e com a parte superior da boca (BUDGE, 1898, p.37-38). Por trás desse episódio fica perceptível uma tentativa de ensinar à população abissínia a respeito da forma correta de comungar: não comendo o pão, mas deixando-o dissolver na boca, uma vez que este era o corpo de Cristo. Isso, portanto, demonstra que quando Mabâ viveu, não havia uma preocupação em flexibilizar o cristianismo para populações recém-convertidas, mas, sim, em tornar sua prática mais correta, do ponto de vista da ortodoxia abissínia.

Foi durante o governo de Digna-Jan, no século IX, que ocorreram os primeiros assentamentos em Amharā e Šawā, futuras regiões centrais para a Abissínia Cristã (TAMRAT, 1968, p.36). Porém, nesse primeiro momento, a força maior nessas regiões era exercida por populações “pagãs”, e as disputas com elas freavam as expansões cristãs. Aliado a isso, o século X foi marcado por disputas internas pela sucessão da governança após a morte do nəgusā nəgāst. A esse conflito, polarizado entre dois grupos, comandados cada um por um irmão e cuja intenção era obter o controle político, somam-se dois grupos religiosos: um, vinculado ao Bispo enviado pelo Patriarca de Alexandria, Petros, e outro, comandado por dois monges egípcios, Minas e Fiqtor. O primogênito, apoiado pelos monges egípcios, venceu a disputa. Porém, o Patriarca enviou uma carta condenando os monges por irem contra o Bispo de Axum. O recém nomeado nəgusā nəgāst, cujo nome é desconhecido, aceita a condenação do Patriarca e executa Minas, monge que havia assumido como Abuna da Abissínia. No entanto, como o Patriarca não envia um novo Abuna para o substituir, já que Petros havia falecido, o governante nomeia Fiqtor como Abuna da Abissínia (TAMRAT, 1968, p.75-77). Esse confuso episódio serve para ilustrar os problemas internos que o “reino” cristão passava no século X.

Entre os séculos XI e a primeira metade do XII, os cristãos já estavam presentes nas regiões de Angot, Lastana e ao norte de Amharā. Na segunda metade do século XII, porém, há uma retomada da expansão, e isso tem relação com a ascensão do Califado Fatímida no Egito: plenamente estabelecido em 969 d.C., os fatímidas valorizam o comércio através do Mar Vermelho e mudam seu centro político da Mesopotâmia para o Delta do Nilo (TAMRAT, 1968,

⁷ Tradução livre. No original: “Dost thou see how the people are crushing the beloved Body of my Son with their teeth? When I see this my own bowels also are consumed. Is it possible that they imagine that my Son is dead, and that they do not know that He is alive?’ With such words did our Lady Mary speak to him; and he also wept by reason of her weeping.”

p.85-87). Em um primeiro momento, tal medida foi negativa para a Abissínia Cristã, uma vez que (1) os mercadores muçulmanos tinham uma proteção garantida e (2) culminou com a consolidação de sultanatos ao sul (TAMRAT, 1968, p.96). As disputas no século XII pelos territórios ao sul do, ocupado pelos cristãos, não se dá mais contra populações “pagãs”, mas contra muçulmanos que estavam, essencialmente, preocupados com o comércio e não com questões políticas. É em 1150 d.C. que a dinastia zag^{wē}, de Lasta, assume o comando dos territórios cristãos. Organizados em torno de um novo centro político, esses governantes revivem o cristianismo na região e estabelecem boas relações com o califado egípcio, garantindo sua existência e obtendo proveito das rotas comerciais abertas pelos muçulmanos (TAMRAT, 1968, p.109-112).

Essa dinastia, responsável por consolidar o pequeno território cristão que tinha e que centraliza a base do que chamo de Abissínia Cristã, não resiste muito tempo no poder. Tamrat estabelece uma possível relação entre as disputas internas dos zag^{wē} s à tradição hereditária de Lasta, na qual os irmãos dividiam todas as posses de forma igual (TAMRAT, 1968, p.115). Isso criou disputas entre os sucessores dos nēgusā nāgāst. Alimentando isso, grupos anti-zag^{wē} surgem no Tegrāy e em Amharā, especialmente na segunda. Mais ao sul, portanto mais afastada do centro político, Amharā tinha uma importância comercial muito grande para a Abissínia Cristã. O comércio permitiu que algumas famílias acumulassem grandes riquezas. Entre elas, estava a de Yekuno 'Amlāk. Descendente de uma linhagem que o ligava aos governantes de Axum, Yekuno organizou uma revolta contra os zag^{wē}s, angariando apoiadores em Amharā e em Šawā (TAMRAT, 1968, p.126). Primeiro formando um “reino” separado, logo ele comandou tropas que mataram o governante zag^{wē}, se declarando nēgusā nāgāst. Como último recurso, os zag^{wē}s fugiram para o Tegrāy e nomearam um novo nēgusā nāgāst em 1268, porém, em 1270, Yekuno assassinou os últimos remanescentes da dinastia e consolidou seu poder (TAMRAT, 1968, p.128). Era o início do governo da dinastia salomônida.

O auxílio de Tadesse Tamrat para compreender as questões que surgiram a partir da leitura e análise das fontes com que trabalho é significativo. Para ele, a ascensão da dinastia salomônida ao poder marca um novo período para a Abissínia Cristã. O recorte do segundo capítulo de sua tese é estabelecido entre o governo de Yekuno 'Amlāk e 1380 e trata de questões relacionadas (1) a sucessões dinásticas, (2) aos monastérios cristãos e (3) às expansões territoriais do “Reino”.

Após a morte de Yekuno 'Amlāk, Yāgb'ā Šeyon, um de seus filhos, assume o posto de nēgusā nāgāst em c.1285. Tamrat ressalta que, de início, possivelmente não houve disputas pelo

trono, uma vez que Yāgb'ā era um importante chefe militar (TAMRAT, 1968, p.129). Com o tempo, porém, ocorreram conflitos relacionados às disputas pelo posto de nəgusā nāgāst. O autor aponta que questões relacionadas à Igreja Ortodoxa da Abissínia contribuíram para o conflito: em cartas enviadas ao Patriarca de Alexandria e ao sultão do Egito, Yāgb'ā pedia que fosse enviado um novo Bispo egípcio e reclamava da presença de Abunas sírios (TAMRAT, 1968, p.130). Desde o governo de Yekuno existem fontes em que aparecem solicitações de um Bispo para a Abissínia Cristã, o que parece ter perdurado durante o governo de Yāgb'ā, também. Segundo Steven Kaplan, os Abunas da Abissínia cristã eram solicitados e enviados da Igreja Copta do Egito. Às vezes, este envio demorava, ficando a Abissínia, em certos períodos, sem um Abuna (KAPLAN, 2003, p.10) – logo, sem novas nomeações de padres. Isso criava uma necessidade de nomeação intensa, ainda mais durante os processos de expansão do cristianismo na região. As exigências para ser nomeado padre, portanto, não eram rigorosas. Ordenações em massa, por exemplo, aparecem em fontes variadas desse período, como a *gadl Aron* e na *Verdadera Informaçam das Terras do Preste Joam*, de Francisco Álvares (KAPLAN, 2003, p.10). O próprio papel desempenhado pelos padres era limitado à ritualística cristã, não garantindo-lhes privilégios dentro da hierarquia social.

Essa oposição que Yāgb'ā Şeyon fez em relação à presença de Abunas sírios polarizou-se em uma disputa entre apoiadores da necessidade de um Bispo egípcio e os que apoiavam os sírios. Essa disputa possivelmente perdurou até o final de seu governo, em 1293/1294 quando morre, possivelmente por conta do conflito. Após cinco anos de lutas pelo cargo vago, Wedem Ra'ad, irmão mais novo de Yāgb'ā, assume o cargo de nəgusā nāgāst (TAMRAT, 1968, p.135). Com sua ascensão, Tamrat aponta que há um cessar de conflitos intensos em torno do posto de autoridade máxima. A dinastia salomônida, enfraquecida territorialmente devido a essas contendas, passa então por um processo de estabilização interna, o que resulta na permanência da linhagem de Wedem no poder.

Seus sucessores, então, iniciam um processo de consolidação dos domínios e expansão territorial. As regiões centrais, nesse momento, eram Tegrāy e Amharā (TAMRAT, 1968, p.137). Tentativas de independência de lideranças desses domínios são neutralizadas, e novos domínios, como Hadya, Gojjam e partes do Damot são gradualmente anexadas, especialmente durante o governo de Amda Şeyon, no início do século XIV (TAMRAT, 1968, p.137-144).

Assim como Tamrat, Marie Derat também aborda o período de consolidação da dinastia salomônida. Segundo a autora, no século XIII há uma continuação da migração do poder político em direção ao sul: Yekuno 'Amlāk, primeiro governante salomônida, provinha de uma

família cujos membros habitavam em Amharā e em Šawā. Esses habitantes falantes de semita eram remanescentes de famílias que se estabeleceram na região em tempos antigos. Tanto Carlo Rossini quanto Tamrat situam a ocupação dessas regiões por cristãos de Axum no século IX, porém Derat, valendo-se de análises de monólitos de Šawā feitas por Francys Anfray, refuta essa datação: para ela, os vestígios não permitem afirmar que a ocupação foi feita no século IX (DERAT, 2003, p.53-54).

Rossini e Tamrat analisaram *gadla* que situam essas ocupações no século IX. Essas fontes, que são a *gadl Iyāsus Mo'a* e a *gadl Takla Hāymānot*, foram escritas nos séculos XV e XVI, respectivamente. Suas vidas, segundo Marie Derat, foram escritas com o objetivo de frisar que a cristianização de Amharā e Šawā foi feita antes da dinastia zag^{wē} assumir o poder, ou seja, seriam uma tentativa de apagamento das conquistas da dinastia antecessora dos salomônidas (DERAT, 2003, p.55-59). Segundo a autora, esse processo ocorreu, pelo menos, para os acontecimentos entre o século X e o século XIII, possível período da dinastia zag^{wē}. O período axumita, por sua vez, é exaltado nos escritos, e isso porque a dinastia salomônida defendia serem descendentes dos últimos *nəgusā nāgāst* axumitas (DERAT, 2003, p.60).

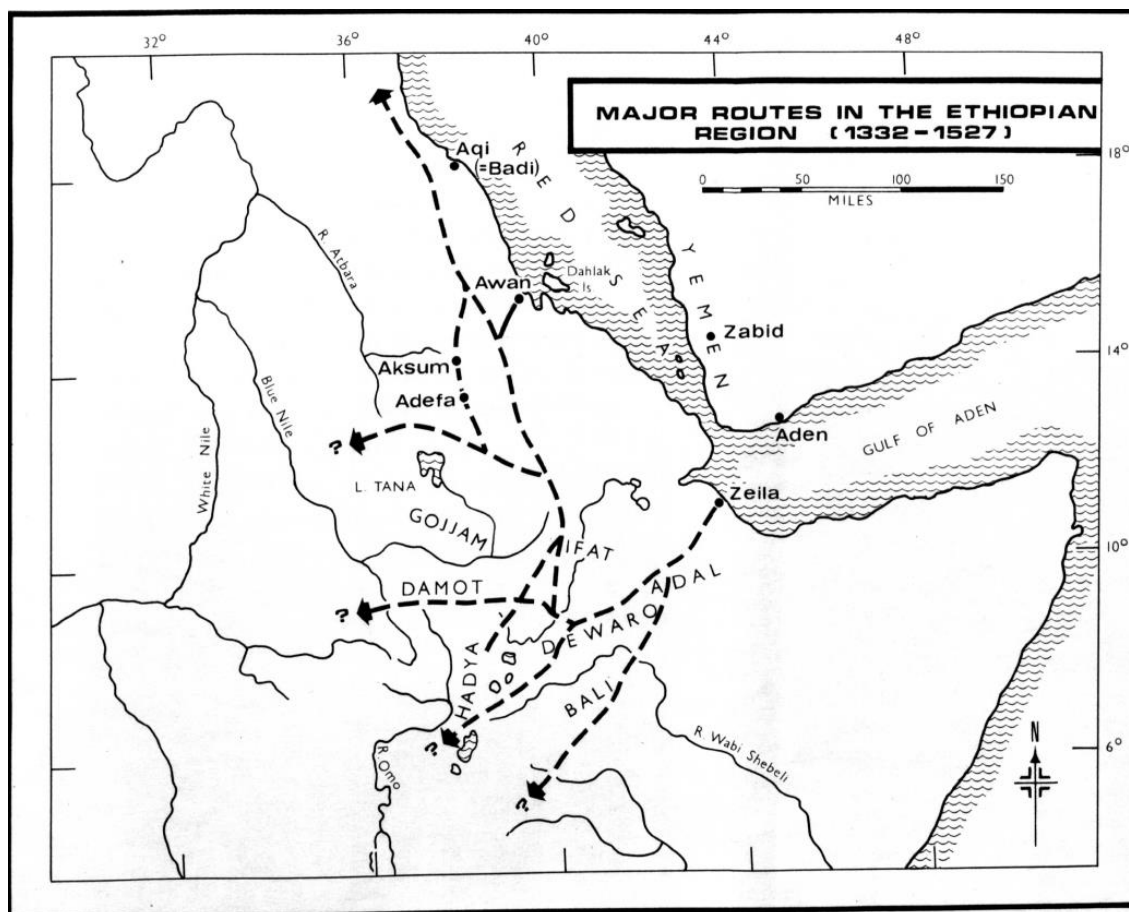
Entre o final do século XI até 1270, Derat defende que o centro do da Abissínia Cristã era em Lasta. Quando Yekuno derrota Yet-Barāk, último soberano zag^{wē}, o núcleo passa a ser Amharā, de onde provinha (DERAT, 2003, p.64). No século XIV, porém, a região de Šawā passa a ser o centro político. As fontes abissínicas em que a vida de Yekuno é tratada não são concisas sobre sua origem, e isso porque elas são marcadas pelas disputas entre os mosteiros. A autora ilustra isso comparando a *gadl Iyāsus Mo'a* com a *gadl Takla Hāymānot*: a primeira aponta que Yekuno era de Amharā, enquanto a segunda defende que ele era de Šawā (DERAT, 2003, p.65). Isso conta muito mais do contexto em que essas obras foram produzidas, do que dos fatos históricos a que se referem. A autora conclui que as informações que temos não permitem uma certeza a respeito disso, mas demonstram que tanto Amharā quanto Šawā tiveram participação no fim da dinastia zag^{wē} e ascensão salomônida, mas que o comando salomônida era feito a partir de Amharā, em um primeiro momento (DERAT, 2003, p.69).

Tal questão tem a ver com a formação geopolítica da Abissínia Cristã. A autora ressalta que as fontes abissínicas que tratam da relação do Šawā com os territórios salomônidas no século XIII são produzidas apenas no século XV, mas que existem fontes externas do século XIII e XIV que tratam da questão (DERAT, 2003, p.70). A *gadl Takla Hāymānot* aponta Šawā como tributário do Damot no século XIII, além de ser parte, a partir de 1285, do sultanato de Ifat (DERAT, 2003, p.73). A partir do século XIV, quando a Abissínia Cristã começa a fazer

tentativas de conquistar Ifat, especialmente com Amda Şeyon (1314-1344) em 1332, é que a região começa a ser integrada aos domínios cristãos. Para a autora, o Šawā parecia ser “[...] uma multidão de pequenas unidades territoriais, colocadas sob a autoridade de um *māsfen*, isto é, um comandante. Esta fragmentação da autoridade sobre Šawā indica que a região [era] [...] ainda pouco integrada no reino cristão, mal controlada”⁸ (DERAT, 2003, p.77), mas alguns indícios já são perceptíveis, como a comunidade monástica de Dabra Asbo, fundada por Takla Hāymānot ainda no século XIII e que se desenvolve já durante o século XIV.

A expansão empreendida por Amda Şeyon visava controlar as rotas comerciais existentes nas regiões próximas à Abissínia Cristã, muitas delas desenvolvidas pelos comerciantes muçulmanos que lá habitavam. O mapa a seguir, retirado da tese de Tadesse Tamrat (1968), sintetiza essas rotas:

Figura 3 – Rotas comerciais mais importantes da região da Abissínia entre 1332 e 1527.



Fonte: Tamrat (1968)

⁸ Tradução livre. No original: “[...] une multitude de petites unités territoriales, placées sous l’autorité d’un *māsfen*, c’est-à-dire d’un commandant. Cet éclatement de l’autorité sur le Šawā signale que la région [c’était] [...] encore peu intégrée au royaume chrétien, mal contrôlée”.

Do período em que assume o cargo de *nəgusā nəgāst*, em 1314, até o período em que ocorrem os maiores conflitos com muçulmanos, em 1332, Amda Şeyon havia garantido o controle das principais rotas comerciais e estabelecido tributos sobre os comerciantes muçulmanos que passavam por elas. Entre os principais itens comercializados na região, Tamrat aponta o marfim, frutas, cereais e escravos. Sobre o último item, Tamrat ressalta que houve uma diminuição no número de cativos comercializados quando ocorreu a expansão cristã, pois estes não comercializavam escravizados. Para tanto, os muçulmanos voltaram-se para as populações “pagãs”, ao sul (TAMRAT, 1968, p.162-168).

A respeito da administração da Abissínia Cristã, Tamrat aponta que ela só estava plenamente estabelecida no século XV. Durante o governo de Amda Şeyon, porém, estruturou-se um modelo feudal de domínios, sendo as administrações locais feitas por dois chefes: o *Siyum*, cujo cargo era hereditário; e chefes enviados pelo *nəgusā nəgāst* para garantir a presença de um controle atrelado ao governante (TAMRAT, 1968, p.180-184). Todas as terras salomônidas pertenciam ao governante, e Tamrat aponta que ele distribuía feudos para seus vassallos, que pagavam tributos. Esses feudos eram chamados de *gult* e eram comandados pelos *bale-gult*, que possuíam os direitos sobre o território e sobre os habitantes dele, mas que não tinha a posse da terra: esta era do *nəgusā nəgāst* (TAMRAT, 1968, p.187-193).

Essa interpretação que Tamrat apresenta a respeito da administração da Abissínia Cristã, como pudemos perceber, é atrelada a uma lógica ocidental e eurocêntrica. Assim como Tamrat, Donald Crummey, em artigo publicado em 1980, defende o uso do termo “feudalismo” para tratar questões relacionadas à África subsaariana. O autor aponta que desde o século XIII, a “sociedade abissínia” já pode ser considerada bem integrada, tendo uma ideologia, estrutura social, questões relacionadas à posse de terras, costumes e religião dados a partir da cultura amhariana (CRUMMEY, 1980, p.119-120).

Contrapondo as ideias colocadas por Crummey, Gene Ellis apresenta outra visão sobre o uso do termo “feudalismo” para o estudo da Etiópia. Para o autor, o paradigma feudal “(...) pode ser aplicado para a Etiópia somente com a maior das generalidades (...)”⁹ e que “(...) abordagens menos paradigmáticas seriam mais frutíferas”¹⁰ (ELLIS, 1976, p.276). Entre os motivos que levam o autor a questionar o emprego do termo, além da própria questão da ligação do conceito à Europa, estão algumas particularidades da experiência abissínia, as quais aparecem ao longo da revisão dos autores e autoras nos quais este trabalho se embasa.

⁹ Tradução livre. No original: “(...) can be applied to Ethiopia only with the greatest of generality (...)”.

¹⁰ Tradução livre. No original: “(...) less paradigmatic approaches would be more fruitful.”

Sucintamente, pode-se citar: (1) as disputas entre o *nəgusā nəgāst* e “nobres” nas províncias do norte pelo controle dos territórios (ELLIS, 1976, p.278); (2) o fato da corte abissínia ser itinerante, ou seja, o governante vivia em viagem pelos territórios salomônidas para assegurar seus domínios; (3) a posse de terras ser prerrogativa exclusiva do *nəgusā nəgāst*: era ele quem decidia as terras que cada indivíduo receberia, bem como as circunstâncias em que isso se daria – tributos, extensão, se seriam hereditárias ou não, etc.¹¹.

Vale salientar que não é apenas Tadesse Tamrat que tem essa leitura da história da Abissínia. Essa é, inclusive, uma crítica que meu trabalho propõe em relação às produções nas quais me baseei para a elaboração do trabalho: a visão eurocêntrica limita o conhecimento a respeito desse passado. Acredito que não devemos ignorar as particularidades que cada objeto apresenta, e, se utilizarmos um referencial de conhecimento que não é o que leva em consideração essas diferenças, estaremos colonizando o passado.

Como apontado, a corte abissínia era itinerante para assegurar os domínios que iam sendo anexados pelas campanhas comandadas pelos governantes. Tadesse Tamrat apresenta algumas características dela. Composta por (a) civis, clérigos e militares permanentes e por (b) uma população flutuante, a prática serviu para estabilizar o cristianismo, bem como os domínios políticos, em lugares recém-anexados. As famílias politicamente importantes desses locais, principalmente as que apresentavam riscos à dominação salomônida, eram mantidas junto da corte: de início como “reféns”, para então, após assimilarem essa dominação, como parte da “nobreza” abissínia. A corte, portanto, era um espaço para desenvolver lealdade de “chefes de distrito” e “governadores provinciais” para com a autoridade do *nəgusā nəgāst* (TAMRAT, 1968, p.198-204).

Após tratar da corte abissínia, Tamrat aborda uma questão muito relevante para meu trabalho: o monasticismo abissínio. O autor aponta que a partir do século XIII o monasticismo torna-se prática dominante na Igreja Ortodoxa da Abissínia¹² (TAMRAT, 1968, p.204). Sobre

¹¹ Os títulos dos indivíduos que recebiam essas terras alteraram-se de forma constante ao longo do tempo, e eles nos ajudam a entender as circunstâncias em que essas concessões eram feitas bem como as obrigações que colocavam entre o governante e os que as recebiam.

¹² A respeito da hierarquia da Igreja Ortodoxa da Abissínia, Tamrat aponta que a ela possuía apenas cinco ordens hierárquicas na sua estrutura, diferentemente da Igreja Copta, que possui oito. Essas cinco são: (1) o Abuna, escolhido pelo Patriarca do Cairo/Alexandria e que era sempre egípcio; (2) o Epis-Qopos, cargo abaixo do Abuna e que podia ser ocupado por abissínios; (3) os padres, os (4) arqui-diáconos, e os (5) diáconos fechavam a hierarquia da Igreja Ortodoxa da Abissínia (TAMRAT, 1968, p.205-206). Esses três últimos grupos eram compostos pelo clero secular e monástico. Os monges eram celibatários e atuavam somente em mosteiros e, segundo Tamrat, baseavam-se seu modo de vida e atuação especialmente nas Vidas de São Paulo, o Eremita, Santo Antônio e São Pacômio, obras traduzidas para o ge'ez ainda no período axumita (TAMRAT, 1968, p.207). Essas redes monásticas que se formaram a partir do século XIII vão ser importantes para a expansão do cristianismo nos territórios

ele, Tamrat menciona que havia duas “Casas”¹³ dominantes: a de Takla Hāymānot, do Šawā, e a de Ēwostātēwos, de Sera’e. Essa ideia que o autor apresenta, porém, tem uma leitura inadequada ou incompleta, se comparada ao trabalho de Marie Derat.

Segundo Marie Derat, o número de igrejas construídas em Šawā aumenta no século XV, bem como as fontes que tratam da região, vinculadas à rede monástica de Dabra Asbo (DERAT, 2003, p.81). Para a autora, a região passa a ser tratada com pelo menos similar importância, se comparada a Amharā, durante o governo de Zar’a Yā’eqob: ele atribui um Abuna para cada uma das áreas – Mikā’ēl para Amharā e Gabr’ēl para Šawā (DERAT, 2003, p.82)¹⁴. Além disso, entre os séculos XIV e XVI, a autora mapeou os acampamentos “reais” e concluiu que dezenove deles foram feitos em Šawā, enquanto que em Amharā foram doze (DERAT, 2003, p.83), o que contribui para sustentar o argumento de que Šawā passou a ser o centro político da Abissínia Cristã entre os séculos XV e XVI.

A segunda parte do livro de Marie Derat, como dito anteriormente, trata a respeito da relação entre os monges e os governantes abissínios entre os séculos XIII e XVI. No terceiro capítulo da obra *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, a autora traça as redes monásticas que se formaram na Abissínia Cristã e sua relação com o poder salomônida. Segundo ela, essa é uma das chaves para entender a formação do domínio “real” em Amharā e Šawā (DERAT, 2003, p.87). Como as fontes que tratam de todo esse recorte foram produzidas entre os séculos XV e XVI, é preciso ter cuidado ao utilizá-las, uma vez que carregam os contextos de suas produções.

O que a autora postula no capítulo é que as duas grandes redes monásticas desse período, Dabra Hāyq e Dabra Asbo, de Amharā e Šawā, respectivamente, reivindicam para si o posto de “braço direito” do poder salomônida (DERAT, 2003, p.87). Essa controvérsia marca, inclusive, as construções das gadla sobre os fundadores desses mosteiros: Iyāsus Mo’a, de Dabra Hāyq, e Takla Hāymānot, de Dabra Asbo.

As fontes sobre Iyāsus foram produzidas no século XV. Analisando as poucas existentes, a autora aponta que Iyāsus nasceu em Bagēmdar, em 21/05/1214. Sua formação

salomônidas. De início isolados, os mosteiros, com o tempo, angariaram prestígio e seguidores nas regiões em que se instalaram. Seus fundadores eram tidos como santos ainda em vida e, diferentemente da Igreja Católica, que possuía um processo de canonização institucional, a Igreja Ortodoxa da Abissínia reconhecia os santos se estes tivessem reconhecimento público, acima de tudo (TAMRAT, 1968, p.214-215).

¹³ O autor utiliza o termo “House” para se referenciar aos grupos monásticos vinculados aos monges Takla Hāymānot e Ēwostātēwos, fundadores de duas redes monásticas distintas.

¹⁴ O pedido de dois Abunas também se deve ao fato de que a Abissínia cristã vinha de um período relativamente longo de ausência da presença de um Abuna (KAPLAN, 2003, p.10). A intenção de Zar’a Yā’eqob era garantir um maior controle sobre o cristianismo abissínio e garantir uma nomeação adequada de padres para o sacerdócio.

religiosa foi feita em Dabra Dammo, antigo mosteiro da região do Tegrāy (DERAT, 2003, p.88). De lá, o monge sai em peregrinação e chega a Dabra Hāyq, onde é nomeado abade por um nēgusā nāgāst da dinastia zag^{wē} em 1248. Com isso, conclui-se que ele não é o fundador do mosteiro de Dabra Hāyq de fato, mas sua importância para o espaço foi fundamental porque Iyāsus apoiou Yekuno 'Amlāk a tomar o poder, na segunda metade do século XIII (DERAT, 2003, p.90). Segundo os escritos sobre o monge, é firmado um pacto entre Iyāsus e Yekuno, garantindo que os governantes salomônidas protegeriam o monastério e sua rede, bem como ofereceriam doações e privilégios (DERAT, 2003, p.92). Esse pacto confere prestígio à rede monástica, aumentando o número de discípulos que até lá iam para obter ensinamentos sobre a ortodoxia abissínia. Entre eles estaria Takla Hāymānot (DERAT, 2003, p.90).

Takla Hāymānot nasceu em 17/07/1214, no Šawā. As fontes a respeito dele, produzidas durante o século XV e a primeira metade do século XVI, ressaltam suas peregrinações por diferentes regiões, bem como sua atuação na evangelização de regiões como o próprio Šawā e o Damot, sendo responsável pela conversão do chefe damotiano, o motālami¹⁵ (DERAT, 2003, p.96). Durante suas peregrinações, o monge chega a Hāyq, onde passa dez anos. Lá, ele é recebido por Iyāsus Mo'a e recebe o hábito monástico dele. Após esse período, Takla Hāymānot parte novamente em peregrinação, retornando ao Šawā e fundando o monastério de Dabra Asbo (DERAT, 2003, p.96).

Essas fontes produzidas até a primeira metade do século XVI não fazem menção a Yekuno 'Amlāk. Porém, Derat aponta que os textos feitos até esse período são “(...) o primeiro passo na substituição de Takla Hāymānot no lugar de Iyāsus Mo'a”¹⁶ (DERAT, 2003, p.100). Gradualmente, esses textos vão incorporando trechos e passagens das gadla sobre *Iyāsus Mo'a*, culminando com uma cópia do pacto entre Iyāsus e Yekuno.

Do que foi comentado até aqui, pode-se apontar que essa mudança nos textos escritos em Dabra Asbo tem relação com a progressiva integração do Šawā com a Abissínia Cristã. A rede monástica de Dabra Hāyq começa sua formação, no século XIII, já próxima do poder salomônida. Iyāsus consegue criar uma rede de discípulos que se espalha pela Abissínia Cristã, e, no século XV, já se encontra consolidada (DERAT, 2003, p.110).

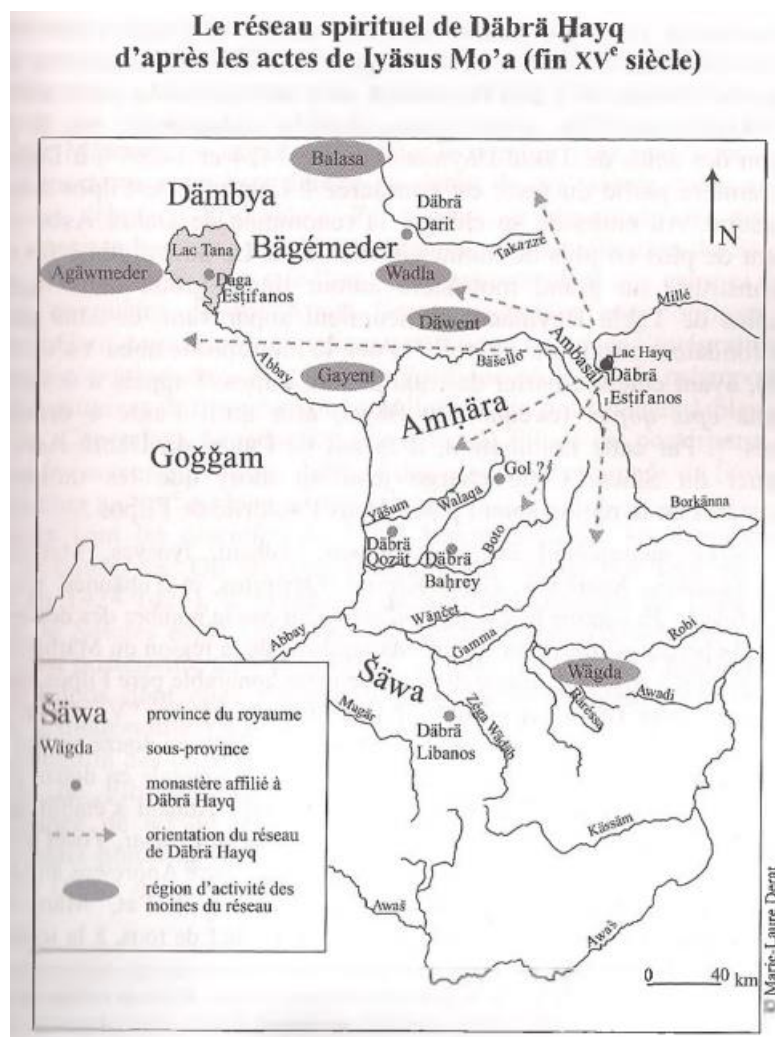
As genealogias monásticas presentes nessas obras auxiliam-me a compreender o alcance da rede que Iyāsus formou: os monges que receberam seus ensinamentos espalharam-se por diferentes territórios cristãos. Takla Hāymānot aparece como um desses discípulos, como já foi

¹⁵ Essa questão ficará mais pormenorizada quando analisarmos a obra de Ayda Bouanga

¹⁶ Tradução livre. No original: “(...) la première étape dans la substitution de Tâklâ Hāymānot à Iyāsus Mo'a”.

dito. É possível concluir que a fundação de Dabra Asbo faz parte desse processo de expansão da rede de Ḥāyq. Marie Derat ressalta que, em um primeiro momento, esses monastérios fundados por discípulos de Iyāsus Mo'a não faziam parte de uma rede integrada: esta desenvolve-se com o tempo, alcançando uma integração no final do século XV (DERAT, 2003, p.120). Dabra Asbo, portanto, desde o momento de sua fundação, tinha uma ligação com Ḥāyq por conta de seu fundador, mas mantinha uma autonomia em relação a este. No final do século XV, essa afiliação se mantém, mas a rede que se desenvolve a partir de Asbo pode ser considerada independente, como ilustra o mapa a seguir (DERAT, 2003, p.121):

Figura 4 – Rede monástica de Dabra Ḥāyq no final do século XV.



Fonte: Derat (2003)

A expansão de Dabra Asbo acontece principalmente quando o monge Filpos (c.1274-1348) assume como abade do monastério. Nomeado pelo Abuna de Šāwā, Ya'eqob (1337-1344), a *gadl Filpos*, redigida entre 1424-1426, mesmo período em que a primeira versão sobre

a vida de Takla é produzida, aponta que doze monges discípulos de Filpos espalham-se por diferentes regiões, como o próprio Šawā e o Damot (DERAT, 2003, p.123).

No período em que Filpos viveu, porém, Dabra Asbo não era aliado do nāgusā nāgāst: essa concepção foi construída nas fontes posteriores à aliança. Marie Derat sustenta que no século XIII essa rede monástica tentava manter sua autonomia frente ao poder salomônida, diferentemente de Dabra Hāyq (DERAT, 2003, p.138), que recebeu doações de gult feitas por Yāgb'ā Šeyon (1285-1294). Essa forma de concessão de terras era feita pelo governante de forma temporária, sendo passíveis de serem retiradas, diferentemente das rest, que eram doações com hereditariedade e que se aproximavam mais da ideia de propriedade privada (DERAT, 2003, p.140). Com isso, os nāgusā nāgāst continuaram com poder de decisão sobre o monastério de Hāyq e sua rede.

Dabra Asbo, por sua vez, manteve-se independente nesse período. As terras que ocupavam, segundo a autora, foram possivelmente uma concessão feita por autoridades locais do Šawā, uma vez que este não estava integrado à Abissínia Cristã nos séculos XIII-XIV. O monastério não somente se manteve autônomo, como também contestava a autoridade salomônida: Derat aponta que produções desse período condenavam a prática da poligamia e, também, um caso específico em que o nāgusā nāgāst Amda Šeyon casou com a viúva de seu pai (DERAT, 2003, p.145). Vale frisar que essas condenações não são apenas de monges de Asbo, mas também de Hāyq. Como resultado da contenda contra as autoridades salomônidas, esses monges acabaram exilados e/ou martirizados. A autora sustenta que esse seria o topos hagiográfico das produções feitas entre os séculos XIII e XIV: o exílio e o martírio (DERAT, 2003, p.159). A oposição dos monges em relação às práticas da “corte” salomônida, a defesa da ortodoxia e a recusa a abrir mão de sua autonomia, da parte de Dabra Asbo, são recorrentes nas fontes.

No século XV, porém, inicia-se o processo de integração de Dabra Asbo ao poder salomônida. Segundo consta na *Histoire de Dabra Libānos*, escrita no final do século XVI, o nāgusā nāgāst Dāwit (1379/1380-1412) ofereceu doações de terras ao mosteiro. O então abade, Téwodros, recusa; porém, seu sucessor, Yohānnes Kāma, foi forçado a aceitar (DERAT, 2003, p.162). As doações, como ressaltéi anteriormente, criaram um vínculo e uma dependência material do mosteiro para com as autoridades. Esse foi o primeiro passo para controlar Dabra Asbo, mas foi dado apenas no sentido de criar uma vinculação material entre o nāgusā nāgāst e Asbo, que permaneceu defendendo uma exclusividade sobre o julgamento das leis da Igreja e a ortodoxia abissínia.

Essa autonomia religiosa começa a diminuir gradualmente, e, segundo Marie Derat, é com Zar'a Yā'eqob (1434-1468) que ela acaba cerceada de maneira mais profunda e sistemática (DERAT, 2003, p.166). As profícuas fontes existentes a respeito do período em que Zar'a esteve no poder indicam que ele (1) concentrou o poder político, renovando e alterando cargos e funções da administração salomônida; (2) ditou questões relacionadas à disciplina eclesiástica; (3) ditou questões relacionadas à liturgia e organização dos ofícios religiosos, introduzindo o Livro de Maria em 1442, por exemplo; (4) e defendeu o culto à Virgem Maria e a ortodoxia do sabbath, demanda do movimento eustatiano (DERAT, 2003, p.166-170), desenvolvido no Tegrāy e analisado na obra de Olivia Adankpo, que será abordado no próximo capítulo

A partir do século XV as fontes monásticas de Amharā e Šawā apresentam um contra-modelo em relação ao período até o século XIV, quando os monges apareciam principalmente como mártires: a partir desse momento, os monges são figuras que concordam com as atitudes dos governantes e encarnam o ideal “real” (DERAT, 2003, p.173). Para o caso da fonte que analiso, isso se comprova, como será visto no terceiro capítulo. No entanto, a questão do martírio também aparece: em uma passagem da vida de Mabâ Sëyôn, quando o monge propõe a comemoração da crucificação de Cristo a outros padres após Jesus ter pedido isso a ele, em uma visão, é dito que houve uma oposição a essa proposição de comemoração: “[...] havia certos homens que nos odiavam, e eles nos censuravam, dizendo: ‘Eles não têm o poder de fazer leis para um festival e celebrá-lo de acordo com sua própria vontade’”¹⁷ (BUDGE, 1898, p.54) A isso, o monge respondeu que “[...] ‘Não temereis os nossos inimigos, porque os confrontaremos com as Escrituras; e se não formos capazes de respondê-las, crucifiquem-me e perfurem-me com a lança, para honrar a morte de nosso Deus, e que minha morte venha desta maneira.’”¹⁸ (BUDGE, 1898, p.54). O martírio, portanto, é um tópico presente no texto, mas que (1) não tem uma centralidade como nos períodos anteriores e (2) não está relacionado aos governantes salomônidas, mas, sim, a outros grupos.

À questão do martírio soma-se um questionamento acerca de quem seriam esses homens. Em nenhum momento é dito quem eles são. A única informação que o texto provê e que pode ajudar é essa: “E tendo dito essas palavras [defendendo a celebração], ele [Mabâ Sëyôn] celebrou o festival com honra em paz, juntamente com aqueles homens que eram

¹⁷ Tradução livre. No original: “[...] there were certain men who hated us, and they upbraided us, saying, ‘They have not the power to make laws for a festival and to celebrate it according to their own will.’”

¹⁸ Tradução livre. No original: “[...] ‘Ye shall not fear those who are our enemies, for we will confront them with the Scriptures; and if we are not able to answer them, let them crucify me and pierce me with the spear, for the honouring of the death of our God, and let my death come in this wise.’”

seus associados [na fé] e eram firmes na fé, como o nosso pai Mabâ Sëyôn”¹⁹ (BUDGE, 1898, p.55). Acredito que isso possa ser uma referência a algum grupo cristão que não tinha os mesmos preceitos ortodoxos que a Igreja Abissínia do período. Isso entra em consonância com a questão do duplo sabbath no texto. Defendo que os textos presentes na tradução de Budge se opõe à oficialização do duplo sabbath na Abissínia salomônida e aos grupos que a defendiam, especialmente os eustatianos. Talvez essa passagem esteja fazendo uma referência a eles e reforce a contrariedade da rede de Dabra Libānos à mudança religiosa do período.

Marie Derat, em seu trabalho, apresenta a análise da mudança da relação dos mosteiros para com os salomônidas a partir da leitura dos textos a respeito de Giyorgis de Säglä, de Dabra Hāyq, e de Marhā Krestos, de Dabra Libānos, antigo Dabra Asbo. Giyorgis foi um monge autor de diferentes obras que moldaram a ortodoxia abissínia. Foi preceptor dos filhos do nəgusā nāgāst Dāwit, entre eles o próprio Zar’a Yā’eqob, e tanto pai quanto filho tiveram-no em grande estima no que tange o cristianismo. Essa liturgia que transparece nos seus textos não foi aceita por Dabra Asbo, de início; porém, à medida que a rede foi sendo absorvida pelos salomônidas, ela acabou se impondo como doutrina oficial (DERAT, 2003, p.183).

O texto a respeito da vida de Marhā Krestos, bem como as reescritas da vida de Takla Hāymānot, ambos datados do século XVI, mostram que a relação dos monges de (então) Dabra Libānos com o poder salomônida havia alcançado uma nova etapa. A mudança pela qual Dabra Asbo passou e que culmina na mudança do nome para Dabra Libānos também atesta essa integração da região de Šawā e sua rede monástica ao poder salomônida. A troca acontece em 1445 devido ao fato de o monastério ter apoiado Zar’a Yā’eqob durante um conflito contra o sultão de Adal, Ahmad Badlay (1432-1445). Zar’a, então, doa terras para o monastério, consequentemente aumentando o poder econômico e religioso da rede bem como o controle salomônida sobre ela (DERAT, 2003, p.191).

A partir dessa data, as produções feitas no “scriptorium” do mosteiro passam a reproduzir uma versão da história que coloca Dabra Libānos ao lado do poder salomônida desde sua fundação (DERAT, 2003, p.195). Além dessa mudança de nome e da doação de terras, Zar’a nomeia um novo abade, Marhā Krestos, o qual alinha-se a essa nova realidade no Šawā.

A importância de Dabra Libānos para a dinastia salomônida, após essas mudanças, supera Dabra Hāyq, tanto por conta da própria mudança do centro político para o Šawā quanto por conta do poder que a rede monástica tinha devido ao seu alcance. Marhā viveu durante

¹⁹ Tradução livre. No original: “And having said these words he celebrated the festival honourably in peace, together with those men who were his associates and were Arm in the faith like unto our father Mābā’ Seyon.”

cinco governos salomônidas (Zar'a Yā'eqob, Ba'edā Māryām, Eskender, Amda Şeyon II e Na'od). Seu prestígio torna-se tão grande que quando Ba'edā Māryām convoca uma reunião, entre 1476 e 1477, para decidir se a Igreja Ortodoxa da Abissínia deveria solicitar um novo Abuna do Egito ou se deveria escolher um abissínio, Marhā e Dabra Libānos se colocam pró-Alexandria, enquanto a maioria da Igreja Ortodoxa da Abissínia defendeu que fosse escolhido um abissínio. Ba'edā decidiu por apoiar Marhā, mas morreu antes de enviar o pedido. Seu sucessor, Eskender, enviou a solicitação (DERAT, 2003, p.204).

Essas considerações feitas a partir da obra de Marie Laure-Derat contribuem para que se tenha em mente as mudanças pelas quais o monasticismo abissínio passou durante o período aqui abordado. Entre os séculos XIII e XVI, há uma mudança do centro político salomônida, indo de Amharā para Šawā. Essa mudança política foi acompanhada por uma mudança religiosa: a rede monástica de Dabra Hāyq, antes valorizada pelos governantes, acaba preterida pela rede que se forma ao redor de Dabra Libānos, mosteiro antes autônomo em relação ao poder salomônida mas que fazia parte da rede de Hāyq, também.

2.2 TERRITÓRIOS MERIDIONAIS: DISPUTAS POLÍTICAS E RELIGIOSAS

Como visto até aqui, a migração do centro político abissínio para a região de Amharā e, posteriormente, Šawā, foi motivada pela ligação desses territórios com a nova dinastia no poder – a salomônida. Essa mudança, no entanto, fez com que (1) os territórios ao norte aumentassem sua possibilidade de buscar uma autonomia frente às autoridades salomônidas e (2) o movimento eustatiano pudesse se expandir e fazer frente à teologia oficial da Igreja Ortodoxa da Abissínia.

Como veremos nessa seção, a Abissínia Cristã também estava envolvida em disputas políticas e religiosas nos territórios meridionais. Meu enfoque será nas relações com o “Reino” do Damot, cujos territórios estavam localizados especialmente no Damot, Īndägābtān e Wārāb, que ficavam em uma região fluvial e cujas altitudes estão entre 1.800 e 3.000 metros, e que, por conta do cultivo agrícola, tinham uma abundância material considerável para o período (BOUANGA, 2013, p.11-12). Compreender os processos pelos quais essas regiões passaram, bem como seus contextos geográficos e sociais, é importante para meu trabalho, uma vez que fazem parte da construção do relato sobre a vida de Mabā Sēyōn.

No século XIII, período em que o cristianismo se fazia mais presente em territórios mais setentrionais, enquanto, ao leste, predominavam povos muçulmanos, Ayda Bouanga aponta que a região central e a oeste, por sua vez, eram ocupadas por povos essencialmente “pagãos”, que se impuseram e conquistaram territórios antes controlados por agrupamentos monoteístas

(BOUANGA, 2013, p.29). Para a autora, portanto, o planalto central abissíneo era parte do “Reino” do Damot. Isso pouco é mencionado nas fontes porque elas não costumam se referir a essa região, pelo menos até o início do século XIV: seu foco está (1) em Axum, que ficava ao norte do planalto, (2) nos territórios islamizados ou (3) na parte norte do planalto (Begwana/Lasta), de onde provém a dinastia zag^{wē}. Como sabemos, há poucas fontes que falam dos zag^{wē}, e, pelo menos em parte, isso se deve ao processo de “apagamento” ou “reconstrução” do passado que os salomônidas fizeram através dos “scriptoria” dos mosteiros ligados à dinastia.

Sobre os grupos islamizados, documentos apontam a presença de um sultanato no Šäwa no final do século IX, e, no século XIII, a presença do sultanato de Ifat já é mencionada (BOUANGA, 2013, p.30). Dois documentos, no entanto, apontam a presença de um terceiro grupo político no planalto central abissíneo: o *Kitāb al-‘Ibar*, livro de Ibn Ḥaldūn, e a *gādī Takla Hāymānot*. O primeiro documento, de origem árabe, possivelmente refere-se ao século XIV ou XV e menciona a existência da dinastia Walasma. Segundo Bouanga, o texto faz menção ao suposto fundador da dinastia, Umar Walasma, possivelmente contemporâneo de Yekuno ‘Amlāk (1270-1285), fundador da dinastia salomônida, e que ambas se envolveram em conflitos no século XIV (BOUANGA, 2013, p.32-34).

Já o segundo documento mencionado, a *gādī Takla Hāymānot*, foi escrito no início do século XVI. A vida desse santo, que já comentada anteriormente, aponta que a mãe do monge teria sido sequestrada pelo dirigente de Damot e faz menção à extensão territorial desse “reino” (BOUANGA, 2013, p.35). Bouanga aponta que “[...] o episódio do sequestro de sua mãe [de Takla] pelo *Motälämi*²⁰ deve ser situado na primeira parte do século XIII, em um momento próximo à descrição do Damot proposta por Ibn Ḥaldūn”²¹, ou seja, os autores do relato da vida do santo possivelmente utilizaram a obra de Ibn Ḥaldūn como fonte (BOUANGA, 2013, p.35-36).

Nesses documentos a autora também aponta que o Ifat e o Šäwa faziam parte dos territórios submissos ao soberano do Damot no século XIII. Sobre o Šäwa, a ausência de informações sobre a região até 1231 dificulta a análise sobre o espaço, mas possivelmente ele fez parte do Damot até as expansões cristãs em direção ao sul. O limite norte do território, portanto, seria o sul de Amharā, região periférica da Abissínia Cristã no século XIII (BOUANGA, 2013, p.38). A formação territorial dos salomônidas é aprofundada na obra de

²⁰ O termo aparece como referência ao governante do Damot.

²¹ Tradução livre. No original: “[...] l’épisode de l’enlèvement de sa mère par Motälämi est à situer dans la première partie du XIII^e siècle, soit à une époque proche de la description du Damot proposée par Ibn Ḥaldūn.”

Marie Derat, já mencionada aqui. A autora aponta que entre os séculos XV e XVI, a Abissínia Cristã era limitada, a oeste, pelo Rio Abbay; ao norte, pelo Rio Bäšelo e pelo Rio Mille; no leste, por uma fenda que os separava dos muçulmanos; e no sul pelo Rio Wänčot e pelo Rio Ğamma (DERAT, 2003, p.23).

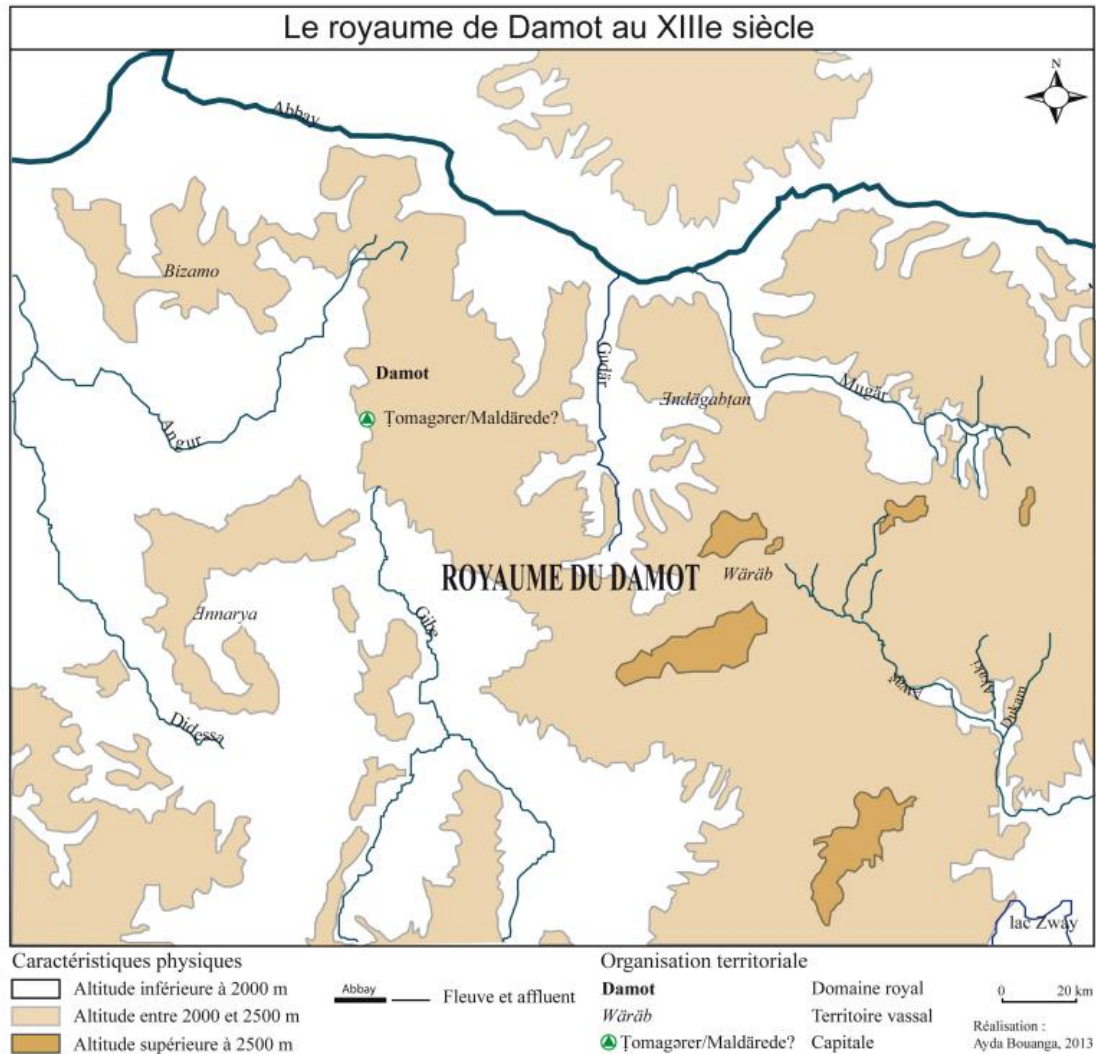
A pertença de Šäwa ao Damot passou a ser contestada nesse período pelo sultanato do Ifat, que o conquista no início do século XIV. Até aqui, portanto, se pode dizer que o Damot era o “reino” que exercia uma posição dominante sobre os estados muçulmanos existentes ao sul da Abissínia Cristã (BOUANGA, 2013, p.41).

Sobre a organização política do Damot, as fontes cristãs parecem apontar que ela manteve uma estrutura estatal constante ao longo do tempo. O título mencionado anteriormente aqui, motälämi, aparece em diferentes documentos como referência ao governante do Damot (BOUANGA, 2013, p.45). Bouanga aponta que, possivelmente, é um título associado a uma dinastia que centralizou o poder do “reino”. A capital desse “reino”, segundo a *gadl Takla Hāymānot*, é Maldärede ou Malbärde (BOUANGA, 2013, p.47).

Os outros dois espaços geográficos que faziam parte do “reino” são Wäräb e Īndägäbtän²². A submissão dos territórios era feita através da cedência, para o motälämi, das esposas dos dignitários que comandavam estes espaços. Bouanga aponta que é difícil traçar os contornos do “reino”, uma vez que não há mapas sobre a região do Damot. Mesmo sobre a Abissínia Cristã, as poucas produções não são detalhadas, e muitas foram feitas por europeus, que, muitas vezes, não visitaram todo o território, sendo datadas do século XV (BOUANGA, 2013, p.50). A partir de 1470, em alguns mapas, aparece o “reino” do Damot; em outros, os territórios meridionais não são discriminados, sendo apenas dito que eram ocupados por um povo idólatra e selvagem (BOUANGA, 2013, p.51-55). Esses mapas tardios, portanto, são de pouca utilidade para se pensar o espaço geográfico ocupado pelo Damot em períodos anteriores, mas servem para que se tenha uma noção do que pode ter sido o espaço territorial comandado pelos motälämi. O mapa a seguir, retirado da tese de Bouanga, mostra as localizações dos territórios do Damot (BOUANGA, 2013, p.78).

²² Segundo um dos documentos a respeito de Takla Hāymānot, outros dois territórios faziam parte do reino. São eles: Tzebié e Īnnarya.

Figura 5 – Localização do “Reino” do Damot no século XIII.



Fonte: Bouanga (2013)

A força política do Damot era, em parte, devido à sua força econômica. O “reino” exportava, principalmente, escravos e ouro, escoados através do Mar Vermelho, em sua maioria (BOUANGA, 2013, p.78), mas também para o sul, em direção ao atual Sudão (BOUANGA, 2013, p.90).

As populações que habitavam a região eram numerosas, mas compartilhavam traços em comum muitas vezes, como economia, dieta, religião etc. (BOUANGA, 2013, p.95). Poucos estudos foram feitos sobre o assunto, mas é possível apontar dois grupos²³: os gafat e os gâmbô. Os gafat possuíam uma língua própria e se dividiam em vários clãs com uma organização

²³ Jon Abbink, abordando a etnicidade através da ecologia política, aponta que a identidade étnica ou “tribal” deve ser vista em contexto mais amplo, de grupos de diferentes composições competindo (ABBINK, 1991, p.1). Nessa abordagem, a cultura tem um papel secundário, pois é integrada aos modelos sem ser explicativa (ABBINK, 1991, p.2). Como não é o foco do trabalho uma abordagem teórica a respeito de etnicidade, optei por não utilizar termos como “etnia” ou “tribo”.

administrativa própria (BOUANGA, 2013, p.99). A localização dessas populações é difícil precisar, uma vez que as fontes mencionam diferentes lugares. A *gatl Mabâ Sëyôn*, uma das quais trabalho, aponta em uma passagem que Deus disse ao santo que “(...) será para ti [a tarefa de] libertá-los do gafat (...)”²⁴ (BUDGE, 1898, p.78-79) e, logo após, quando o monge estava refletindo sobre o pedido, é dito que ele “(...) se levantou e foi para a Etiópia no vigésimo-segundo dia do mês Yakatith²⁵ (...)”²⁶ (BUDGE, 1898, p.79), demonstrando que a região onde os gafat habitavam não fazia parte da Abissínia Cristã. Bouanga afirma que nesse trecho do documento é possível apontar que os gafat viviam na borda de Āndägäbtän, porém a tradução com que trabalho não me permite fazer essa afirmação. Cruzando as informações do relato sobre Mabâ Sëyôn com outras fontes, ela conclui que os gafat possuíam um distrito de Āndägäbtän e estavam presentes em outros espaços também entre os séculos XV e XVI, como o Damot, Bizamo, Sat e em outras partes de Āndägäbtän (BOUANGA, 2013, p.108).

Em sua maioria pastores e agricultores, a relação dos gafat com a Abissínia Cristã parece ser próxima. Bouanga aponta que na crônica real sobre o governante Susneyos, de 1604, há uma menção ao clã “Israel gafat”, que estava presente na ascensão de Menelik I, filho de Salomão e da Rainha de Sabá. Aläqa Tayyä, historiador do século XIX que escreveu a *Histoire des peuples éthiopiens*, aponta que esse clã teria migrado de Israel por ter entrado em desacordo com o então governante, Rob’am, e o próprio significado da palavra “gafat” teria relação com o acontecido – “refugiado” (BOUANGA, 2013, p.110). Teriam sido os gafat, inclusive, que trouxeram a Arca da Aliança para a Etiópia.

Essa proximidade dos gafat com os governantes abissínicos e os documentos que os mencionam apontam que, entre os séculos XIII e início do século XV, os gafat tinham um chefe geral; entre os séculos XV e XVI, acontece a formação de um clã líder e há uma aproximação entre essas populações e a Abissínia Cristã (BOUANGA, 2013, p.114).

A passagem anteriormente citada da *gatl Mabâ Sëyôn* é a primeira que menciona os gafat no documento. Outras, no entanto, ocorrem ao longo da obra. Tadesse Tamrat, em um artigo publicado em 1988, fala a respeito dos grupos que originaram os habitantes da Etiópia atualmente. Segundo ele, a partir de quatro grupos linguísticos (cuxítico, semítico, omotico e Nilo-sahariano), diversas línguas se originaram, sendo hoje mais de setenta línguas faladas na

²⁴ Tradução livre. No original: “(...) it shall be for thee to deliver them from the Gafat (...)”.

²⁵ Segundo Ernest Budge, é o dia 16 de fevereiro.

²⁶ Tradução livre. No original: “(...) Then he rose up and went towards Ethiopia on the twenty-second day of the month Yakatith (...)”.

Etiópia (TAMRAT, 1988, p.121), originadas a partir das trocas entre os diferentes grupos que habitaram e habitam a região.

A partir da linguagem, Tamrat se propõe a analisar os gafat. O autor utiliza a vida de Mabâ Sëyôn para localizá-los geograficamente. Localizados entre os rios Abbay e Awash, ou um pouco mais ao leste, a partir do século XVII o grupo acabou absorvido pelos cristãos de Amharā por conta dos processos de expansão oromo (TAMRAT, 1988, p.125).

Entre os séculos XIII e XVII, no entanto, os Gafat ocupavam uma vasta área entre o nordeste, “[...] desde a bacia do baixo Jäma [...] e das regiões além do rio Gudär [...]”²⁷, no oeste (TAMRAT, 1988, p.125). As referências apresentadas por Tamrat apontam que lideranças dos Gafat auxiliaram a dinastia salomônida a ascender ao poder na Abissínia cristã. Em uma passagem de um documento traduzido por Carlo Rossini (*Lettera a J. Halevy Sulla caduta degli Zague*, publicado em 1902), consta que

As tropas de [Yekunno-Amlak], os sete Gwedam chamados Wägda-Maläzay, Dinbi-Däbäray, Mugär-Endäzabi, Wäj-Ennägari, Wârâb-Ennâkafé, Silalish-Ennägafi e Mwal-Awïäïayay... Foi seu chefe, Malézay, que fez um pacto com este rei... lutou e venceu seu inimigo...²⁸ (ROSSINI apud TAMRAT, 1988, p.125)

Cruzando esse documento com a gadl de Märha-Krestos e a crônica do nögusā nägäst Susneyos (1607-1632), Tamrat associa essas lideranças aos gafat e, portanto, aliados de Yekuno ’Amlāk, primeiro governante salomônida.

A passagem da vida de Mabâ Sëyôn comentada anteriormente, em que é dito que Cristo teria dado a ele a missão de converter a população dos, levou o monge a questionar se eles iriam se converter ao cristianismo enquanto ele ainda vivesse ou após sua morte (BUDGE, 1898, p.79). No meio desses pensamentos, o monge

[...] Levantou-se e foi para a Etiópia no vigésimo segundo dia do mês Yakatith [16 de fevereiro], no segundo dia da semana, e o encontrou no caminho de multidões de Gafat que, pelo bom prazer de Deus Todo-Poderoso, estavam marchando para o rei Zara Yakob para receber presentes dele porque haviam sido batizados e acreditavam no nome da Trindade naqueles dias. E quando o viram, correram para ele e avançaram ansiosamente para encontrá-lo; quando chegaram, disseram-lhe: “Dá-nos a tua bênção.” E ele lhes disse: “Credes em Cristo meu Deus, para que eu te abençoe?” E eles lhe disseram: “ Sim, nós cremos ”; e ele abençoou cada um deles. E outra vez disseram-lhe: “Dê-nos

²⁷ Tradução livre. No original: “[...] from the lower Jäma basin [...] and the regions beyond the river Gudär in the West [...]”

²⁸ Tradução livre. No original: “[Yekunno-Amlak's] troops, the seven Gwedam called Wägda-Maläzay, Dinbi-Däbäray, Mugär-Endäzabi, Wäj-Ennägari, Wârâb-Ennâkafé, Silalish-Ennägafi and Mwal-Awïäïayay ... It was their chief, Malézay who made a pact with this king... fought and vanquished his enemy...”

um nome e queremos que ponha um sacerdote sobre nós; batize-nos também e seja tu para nós um pai para nos dar consolo.”²⁹ (BUDGE, 1898, p.79-80)

A pergunta que Mabâ havia feito, portanto, foi respondida: os gafat se converteriam ainda durante sua vida. Há que se questionar isso, no entanto. Os gafat, inicialmente, eram aliados de Yekuno 'Amlāk. Posteriormente, essa aliança evoluiu para um processo de integração entre os cristãos salomônidas e os gafat. Segundo Tamrat, esse processo ocorre entre os séculos XIV e XVII (TAMRAT, 1988, p.140). Diferentes relatos que se referem a esse recorte mencionam evangelizações sendo conduzidas nas regiões habitadas pelos gafatianos. É no período do governo de Zar'a Yā'eqob que ocorre uma maior integração cultural entre os grupos³⁰. Isso é mencionado na gadl de Mabâ Sëyôn, como apontado na citação anterior³¹.

Em um artigo publicado em 1997, Girma Getahun apresenta, a partir da compilação, feita por Aläqa Täklä-Iyyäsus, de duas genealogias de Gojjam, a ALGP, composta por 24 artigos, e a CLGP, composta por 44, uma tradução e uma análise desses documentos. Segundo a autora, a partir desse trabalho é possível compreender alguns traços culturais dos Gafat e o processo de miscigenação ocorrido com populações cristãs de Amharā (GETAHUN, 1997, p.30).

A leitura e análise desses documentos permite que algumas características da sociedade dos gafat sejam apreendidas, como (1) questões relacionadas a impostos; (2) agricultura; (3) pecuária (GETAHUN, 1997, p.33-34); (4) artesanato (GETAHUN, 1997, p.36). No entanto, a respeito do cristianismo, esses documentos não trazem grandes certezas a respeito do processo de adesão ou combate a ele (GETAHUN, 1997, p.34). Ela aponta o século XIV-XV como provável para a chegada do cristianismo à região habitada por essas populações. Entre os séculos XVI e XVII, a religião já estaria bem estabelecida. Segundo a autora, no momento de escrita da fonte, o cristianismo parece já estar bem estabelecido na região (GETAHUN, 1997, p.34); no entanto, em meu entendimento, isso pode ser um engano causado pelo grupo responsável pela elaboração do documento. Por ser uma série de leis a serem seguidas, esses

²⁹ Tradução livre. No original: “he rose up and went towards Ethiopia on the twenty-second day of the month Yakatith on the second day of the week, and there met him on the way multitudes of the Gafat who, by the good pleasure of God Almighty, were marching out to king Zar'a Yâ'kôb to receive gifts from him because they had been baptized, and had believed in the name of the Trinity in those days. And when they saw him, they ran to him and pressed forwards eagerly to meet him, and when they came up to him they said unto him, “Give us thy blessing.” And he said unto them, “Do ye believe in Christ my God, so that I may bless you?” And they said unto him, “Yea, we do believe”; and he blessed each one of them. And again they said unto him, “Give us a name, and we want thee to set a priest over us; baptize us also, and be thou to us a father to give us consolation.””

³⁰ Vale salientar que os gafat eram compostos por diferentes grupos (TAMRAT, 1988, p.132). Alguns eram favoráveis a uma aproximação com os salomônidas, enquanto outros grupos eram contrários. Essas divisões internas motivaram algumas migrações dos grupos que se opunham a essa aproximação para regiões mais afastadas (TAMRAT, 1988, p.135-144).

³¹ citar

textos foram elaborados por grupos dirigentes. Normalmente, estes grupos são os primeiros a se converter ao cristianismo, seja para manter seus privilégios, seja por coerção, como já comentei anteriormente. Logo, é de se questionar sobre o quão presente o cristianismo estava na região no período de escrita dos textos.

Apesar de parecer firme, os textos demonstram que ainda existia uma necessidade de reforçar a fé cristã em relação ao paganismo praticado localmente: uma das leis fala, justamente, sobre a prática de rituais pagãos. Outra característica que fica perceptível nas leis é a importância do papel dos anciões entre os gafat. Eram eles que exerciam papel de juízes, ouvindo as queixas da população.

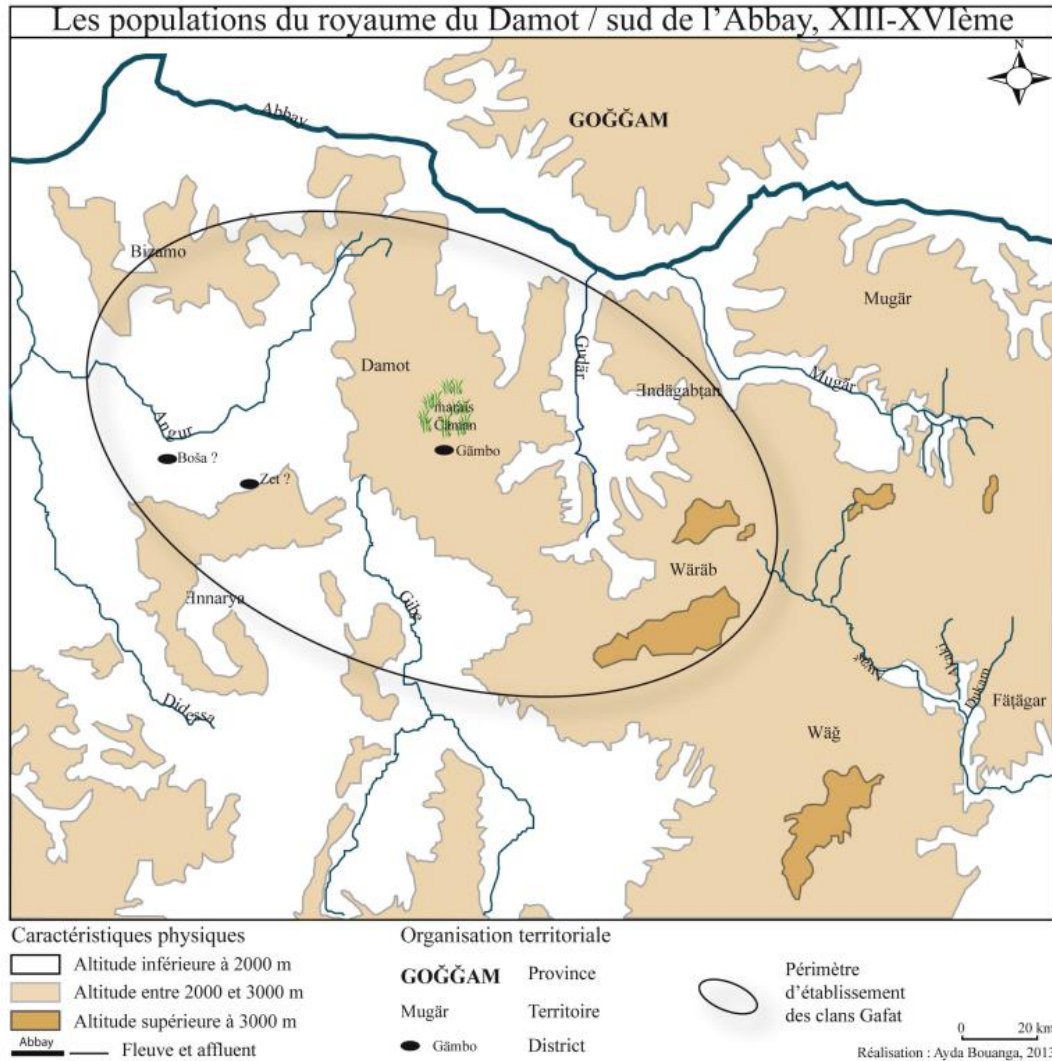
Segundo Tamrat, além do interesse de integrar os gafat ao território salomônida, a região ficava no caminho para o Damot, que também interessava aos salomônidas. Segundo Tamrat, entre os séculos XIV e XV, a Igreja Ortodoxa da Abissínia enfrentou uma série de dificuldades para se expandir nos territórios salomônidas (TAMRAT, 1972, p.137). Segundo ele, boa parte dos grupos pagãos da região estavam ligados à religião cuxita, venerando o deus-céu e espíritos que habitavam em diferentes coisas, como rios, árvores, lagos etc., além do culto ao fogo (TAMRAT, 1972, p.138). Além disso, O culto a um deus-serpente aparece em tradições de Amharā, Gojjam, Šawā e Damot. No Damot, sacrifícios humanos também são descritos em fontes do século XV. Os líderes religiosos dessas comunidades, segundo Tamrat, tinham muito poder político e social, pois (1) eram vistos como pontes de contato direto com deidades; (2) tinham poderes bons e maus, bem como sobre fenômenos naturais; e (3) exerciam influência fora da esfera religiosa, sendo descritos, em alguns casos, como reis de suas localidades³², sendo estes, inclusive, os maiores opositores à expansão cristã a partir do século XIII (TAMRAT, 1972, p.139). É difícil, no entanto, saber o grau de veracidade dessas fontes, uma vez que foram produzidas por grupos que se opunham às práticas religiosas dessas populações não-cristianizadas.

O segundo grupo que os documentos analisados por Ayda Bouanga apontam como habitantes das regiões do Damot é o gãmba. Comumente confundidos com os gafat devido às regiões que habitavam, por serem agricultores e pastores e por serem retratados como “pagãos”, esse grupo reivindicava a ocupação desses espaços em uma época mítica, apesar de, segundo Bouanga, provavelmente eles instalaram-se em terras próximas e em tempos semelhantes aos gafat (BOUANGA, 2013, p.125). O mapa a seguir, retirado da tese de Bouanga (BOUANGA,

³² Pode ser o caso do motalami – citar só pra erudição...

2013, p.126) mostra os territórios que os grupos que habitavam o Damot podiam ser encontrados:

Figura 6 – Populações do “Reino” do Damot entre os séculos XIII e XVI.



Fonte: Bouanga (2013)

O culto praticado por essas populações costuma ser tratado genericamente como “pagão” nos documentos. Como já foi dito, Mabâ Sëyôn teria convertido essas populações, porém a fonte não apresenta nenhuma característica do culto, apenas aponta-o como um erro. Um dos poucos cultos que possui estudos é o däsġ, limitado pelo que é possível extrair das *gadl Takla Hāymānot* e *Samu'el* e das crônicas escritas a respeito do governo de Zar'a Yā'eqob (BOUANGA, 2013, p.136). Bouanga aponta que o termo “däsġ” é utilizado, normalmente, para fazer referência ao culto de ídolos, ou seja, de forma genérica, aparecendo tanto para falar de indivíduos quanto de grupos, tanto de homens quanto de mulheres (BOUANGA, 2013, p.142). Porém, segundo a autora, algumas características da religião podem ser extraídas analisando

essas fontes. A natureza, por exemplo, é um elemento muito valorizado no *däsk*; os elementos físicos e materiais, no entanto, não são enobrecidos ou divinizados, diferentemente de religiões monoteístas como o cristianismo, que valoriza, em seus ritos, o vinho e a hóstia, enquanto no *däsk* os bens utilizados nos ritos são facilmente descartados (BOUANGA, 2013, p.145). A autora também aponta a prática de fazer sacrifícios de animais durante os rituais, que, após serem feitos, eram consumidos pelos praticantes, que dançavam e bebiam enquanto o faziam (BOUANGA, 2013, p.148). É difícil precisar, no entanto, a verossimilhança dessas características, uma vez que são elementos típicos do que o cristianismo denomina como “pagão”.

Na *gadl Takla Hāymānot*, o *däsk* aparece como sendo a crença do *motälämi*, e em outros documentos analisados por Bouanga, é dito que a religião era praticada em praticamente todos os territórios ao sul do Rio Abbay. Portanto, possivelmente a religião estava presente em todo o “reino” do Damot, sendo praticada inclusive pelo governante pelo menos desde o século XIII (BOUANGA, 2013, p.153). No entanto, a partir do final deste mesmo século, iniciam-se as disputas pelo Damot entre o *motälämi* e cristãos devido, principalmente, à mudança do centro político da Abissínia Cristã para Amharā, o que irá alterar a configuração política e social damotiana (BOUANGA, 2013, p.155).

A relação do Damot com a dinastia anterior aos salomônidas, isto é, os *zag^{wē}*, é difícil de ser estabelecida, uma vez que, como já mencionado, os salomônidas conduziram um processo de reescrita e “apagamento” da história dos *zag^{wē}*s, dificultando a análise sobre esse período. Bouanga aponta que, possivelmente, os damotianos coexistiram com os *zag^{wē}*s, sem que os governantes abissínios exercessem uma dominação política sobre o Damot. No entanto, no século XIII, a *Actes de Yared* aponta que “(...) um dos líderes da dinastia de *Zag^{wē}*, um certo Zena Petros, enviou uma expedição militar de Roha, sua capital, ao Damot, contra seu líder “pagão”, *motälämi*, que se recusou a pagar o tributo”³³ (BOUANGA, 2013, p.160), o que faz com que seja possível considerar o Damot como tributário da Abissínia Cristã neste período.

As incursões salomônidas em direção ao sul tomaram fôlego durante o governo de Amda Şeyon, no início do século XIV. Em 1332, por exemplo, os cristãos abissínios conquistaram a província de Şawā e cortaram a ligação do Damot com a costa (BOUANGA, 2013, p.170). Com o avançar dos cristãos, portanto, o Damot vai perdendo territórios e, entre o

³³ Tradução livre. No original: “(...) l'un des dirigeants de la dynastie *Zag^{wē}*, un certain Zena Petros, envoya une expédition militaire depuis Roha, sa capitale, jusqu'au Damot, contre son dirigeant «*païen*», *motälämi*, qui refusait de payer le tribut”.

século XIV e XVI, o “reino” perde seu status e passa a figurar como províncias e distritos da Abissínia Cristã (BOUANGA, 2013, p.175).

A historiografia que menciona essa expansão aponta que após a conquista de Śawa, os salomônidas continuaram seu processo de expansão para territórios vizinhos. No entanto, segundo Ayda Bouanga, esses trabalhos não se preocupam em procurar as reações e resistências a essas expansões, omitidas nas fontes cristãs e europeias sobre esses processos (BOUANGA, 2013, p.177). A autora defende que as conquistas de Amda Şeyon não cessaram os conflitos entre cristãos e damotianos, que tentaram, se não manter sua autonomia política, ao menos culturalmente (BOUANGA, 2013, p.181). A crônica a respeito do nēgusā nāgāst Yeşhāq, (1414-1429) menciona campanhas militares no sul do Abbay no início do século XV. Além disso, coloca o Damot como submisso no início do século XV, porém não se pode afirmar que o sistema político-administrativo do “reino” não existisse mais (BOUANGA, 2013, p.184). Os documentos sobre os séculos XIV e XV sempre mencionam o motālāmi vinculado ao Damot. Bouanga aponta que no século XV, período em que os cristãos já haviam conquistado muitos territórios ao sul do Abbay, é possível que esses governantes fossem nomeados pelos próprios salomônidas, assim como estes faziam em outros territórios conquistados, mantendo a forma tradicional de administração, porém submissa aos nēgusā nāgāst. Assim como em outros territórios, possivelmente esses administradores eram nomeados pelos governantes abissínicos, e não seria incomum se fossem de grupos que tinham rivalidade com as autoridades damotianas que lutaram pela sua autonomia (BOUANGA, 2013, p.185), garantindo, assim, a fidelidade ao nēgusā nāgāst. Essa “realeza” do Damot possivelmente se converteu ao cristianismo para demonstrar sua vinculação aos salomônidas, mas nada garante que a população também teria se convertido.

O sistema político-administrativo do Damot irá se alterar profundamente apenas no governo de Zar’a Yā’eqob (1434-1468). A crônica a respeito de seu governo aponta que um Beth wadad, Mad’hen Zamadâ, foi designado especificamente para o Damot: “O rei colocou à frente de cada província uma de suas irmãs encarregadas de administrar o país sob sua autoridade. [...] em Damot, Mad’hen Zamadâ [...]”³⁴ (PERRUCHON, 1893, p.13-14). Na passagem não é especificado que Mad’hen Zamadâ era um Beth wadad, porém isso é dito em uma passagem anterior, que aponta que ela era filha de Zar’a e que ocupava o cargo à sua direita: “Os cargos de Beht Wadad da direita e da esquerda estavam vagos no palácio. O rei

³⁴ Tradução livre. No original: “Le roi plaça à la tête de chacune des provinces une de leurs soeurs chargée d’administrer le pays sous son autorité. [...] dans Damôt, Mad’hen Zamadâ [...]”.

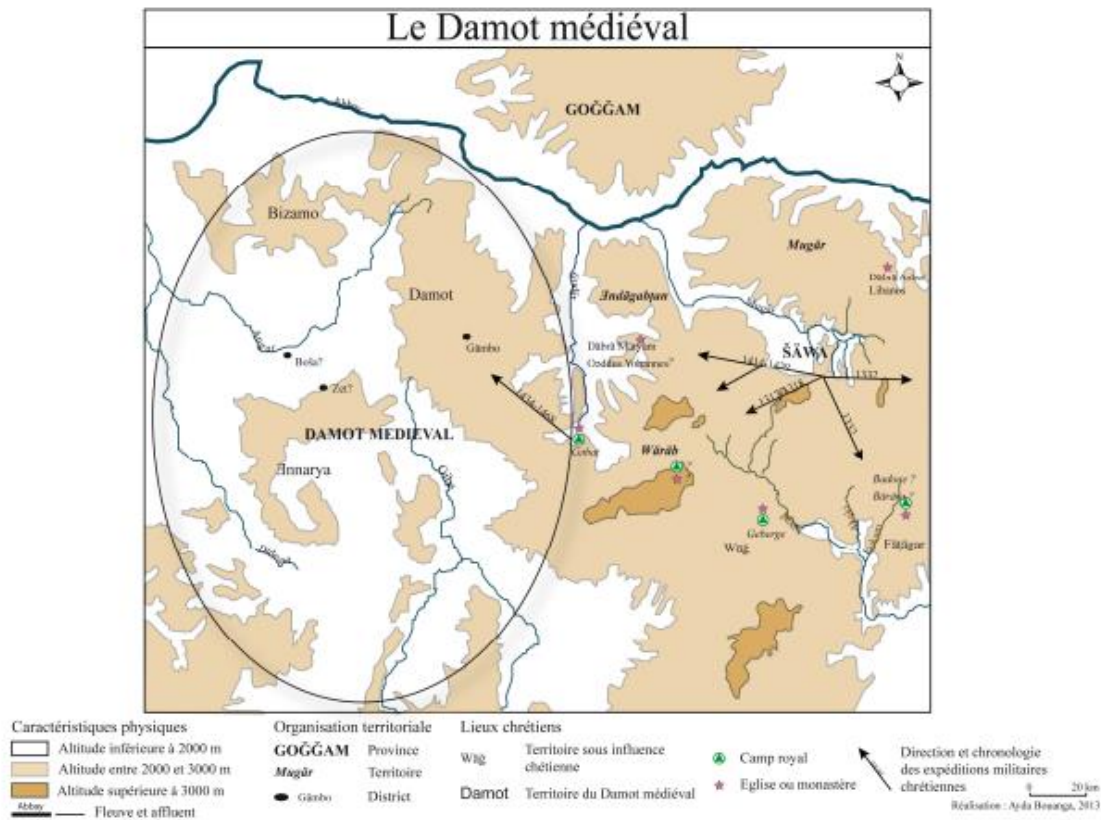
confiou-lhes a duas de suas filhas, Mad'hen Zamadâ, que ocupava a posição à direita, e Berhân Zamadâ, o da esquerda”³⁵ (PERRUCHON, 1893, p.9-10). Segundo Bouanga, os Beth wadad eram cargos logo abaixo do governante na hierarquia salomônida e eram os braços do governante nas províncias salomônidas (BOUANGA, 2013, p.191). Abaixo deles, estavam as autoridades locais. No caso do Damot, Amharā e Šawā, essa autoridade era o šāhafa lam, segundo a crônica de Bā'ədā Maryam, sucessor de Zar'a: “ele nomeou para as províncias oficiais de sua escolha, pois antes toda a Etiópia estava sob a administração direta de seu pai. [...] ele reestabeleceu [...] [o/a] *Sahafe lam* na do Damot [...]”³⁶ (PERRUCHON, 1893, p.111-112). Como o próprio trecho demonstra, não foi por todo o governo de Zar'a que essa organização perdurou. Bouanga aponta que Zar'a substituiu a Beth wadad do Damot por outro alto dignitário, o raq masäre, devido a possíveis conspirações contra o seu governo (BOUANGA, 2013, p.194). Esse cargo era responsável pelos banquetes da “corte” abissínia, ou seja, de alta confiança do nəgusā nāgāst.

É possível concluir que, a partir do governo de Zar'a Yā'eqob, o Damot passou a fazer parte dos domínios cristãos. Esse processo continuou com seus sucessores e, no início do século XVI, a área dominada pelos salomônidas era equivalente ao que era atribuído ao motälämi. O mapa a seguir (BOUANGA, 2013, p.201) serve para ilustrar isso:

³⁵ Tradução livre. No original: “Les charges de Beht Wadad de droite et de gauche étaient alors vacantes clans le palais. Le roi les confia, à deux de ses filles, Mad'hen Zamadâ, qui occupa le poste de droite, et Berhân Zamadâ celui de gauche”.

³⁶ Tradução livre. No original: “[...] il nommé dans les provinces des fonctionnaires de son choix, car auparavant l'Ethiopie tout entière était placée sous l'administration directe de son père. [...] il rétablit [...] [le] Sahafâ Lam dans celle de Damôt [...]”.

Figura 7 – Incursões salomônidas ao Damot.



Fonte: Bouanga (2013)

Como se pode ver, o mapa mostra as incursões salomônidas em direção a territórios que ainda pertenciam ao Damot nesse período. Territórios como Āndägabtan e Wārāb já faziam parte dos domínios cristãos, restando poucos sob a esfera de influência damotiana. Com Zar'a, as investidas passam a ir em direção aos espaços que restavam.

Esse processo de integração dos territórios ainda damotianos do século XV foi gradual, porém ele não necessariamente refletiu uma dominação cultural. Isso fica perceptível através do mapa supracitado: Gəbat era o único acampamento real próximo ao Damot (BOUANGA, 2013, p.203). A inserção política se fazia através dos governantes, porém eram limitadas a esse âmbito. A população damotiana provavelmente manteve seus costumes e tradições durante boa parte do período abordado até aqui, se não todo. Ayda Bouanga aponta que os gafat que habitavam os territórios de Āndägabtan e Wārāb, que já faziam parte da Abissínia Cristã, mantinham boas relações com as autoridades cristãs (BOUANGA, 2013, p.208-214), o que pode vir a ser um comportamento moldado para a preservação de sua autonomia cultural. Inclusive, a autora aponta que, possivelmente, os soberanos cristãos não estavam preocupados com a resistência cultural das populações ao sul do Abbay, desde que o papel estratégico da

região para o comércio fosse preservado (BOUANGA, 2013, p.218). Para ela, não se pode afirmar que houve evangelizações no século XIII, mas, sim, iniciativas individuais de conversões (BOUANGA, 2013, p.235). No século XIV, por sua vez, ocorrem muitos conflitos entre clérigos e os governantes salomônidas, culminando com exílios de monges, alguns deles para o Damot – e estes acabam representando a cristandade no território (BOUANGA, 2013, p.243).

Através dos documentos que entrei em contato, acredito que essa colocação da autora pode ser confirmada. Medidas podem ter sido tomadas visando uma mudança cultural nas populações compostas por grupos como os gafat e os gambo. As menções a essas populações nos documentos que analisei sempre apontam a evangelização dessas populações por santos abissínios. Ainda que Takla Hāymānot dificilmente tenha de fato convertido o motālāmi no século XIII, o documento que relata sua vida, feito no início do século XV e da qual analisei uma tradução e resumo feitos pelo padre Manuel de Almeida, no início do século XVII, faz tal afirmação:

Daqui chegou Tecla Haymanot ao reino de Damot, no qual fez grandíssimos milagres. Era vivo, e havia vinte e cinco anos estava fora do seu juízo o Rei Mutolamê; o sarou Tecla Haymanot; disse-lhe que era filho daquela mulher de Xaoa, que ele escolhera para esposa; ressuscitou os mil homens e trezentos feiticeiros que S. Miguel matou no dia que livrou Egzyreâ [mãe de Takla] e a levou pelos ares a sua terra; e a estes e a outros muitos [Takla] converteu à Fé de Christo Senhor Nosso; batizou ao Rei e lhe pôs o nome de Feça Sion, e com ele batizou 10.299 almas³⁷. (PEREIRA, 1899, p.11 PDF).

Esse primeiro intento de conversões na região do Damot teria sido ainda no século XIII. A *gatl Mabâ Sěyôn*, a qual analisei, também menciona o papel de Mabâ na evangelização do Damot. O santo, nascido em Āndāgabtān, onde também obteve seus ensinamentos monásticos, vivia próximo do Damot do período em que viveu, possivelmente entre o final do século XIV e pelo menos até a segunda metade do século XV, pois em uma passagem do texto, é dito que

(...) um dia, um certo homem foi-lhe enviado do abençoado Santo Gabra Krěstôs, o anacoreta da cidade de Dāmât, a quem Deus Todo-Poderoso tinha visitado e feito conhecer todas as coisas pelo poder do Espírito Santo. E aquele que Gabra Krěstôs enviara a Mabâ Sěyôn, disse-lhe: ‘Vem, vamos nos

³⁷ Tradução livre. No original: “Daqui chegou Tecla Haymanot ao reino de Damot, no qual fez grandíssimos milagres. Era vivo, e havia vinte e cinco anos que estava fora do seu juízo el Rei Mutolamê; sarou Tecla Haymanot; disselhe que era filho daquela mulher de Xaoa, que ele escolhera pera esposa; resuscitou os mil homens e tresentos feiticeiros, que S. Miguel matou no dia que livrou a Egzyereâ, e a levou pelos ares a sua terra; e a estes, e a outros muitos converteo á Fé de Christo Senhor Nosso; bautizou ao Rei, e pozlhe por nome Feça Sion, e com ele bautizou 10.299 almas”.

orgulhar, pois tenho [que falar contigo] a respeito do Espírito que tenho visto a respeito de ti'.³⁸ (BUDGE, 1898, p.34)

Para chegar até Gabra Krëstôs, Mabâ percorre uma jornada de três dias em um, segundo a fonte (BUDGE, 1898, p.35). Dessa passagem, o que vale ressaltar, para além da proximidade que Mabâ vivia do Damot, é a menção à presença de uma comunidade cristã bem estabelecida no território. O documento não menciona a qual monastério Mabâ Sëyôn teria ido, mas é possível pensar que era um com um mínimo de recursos e liberdade de pregação. Como já dito, as populações ao sul do rio Abbay não eram hostis aos cristãos e, durante o século XIV, comunidades são fundadas por monges exilados por todo a Abissínia Cristã – e o mesmo vale para o Damot.

Além disso, durante o governo de Zar'a Yā'eqob ocorre uma expansão cristã em direção ao sul e ao leste do Abbay. Essa expansão territorial foi acompanhada por uma evangelização sistematizada, algo também objetivado pelo governante. Mabâ teria sido um dos responsáveis por essa tarefa. O documento sobre sua vida leva a crer que ele tenha recebido o sacerdócio do Abuna, pois aponta que “[...] ele foi ao Abba Gabriel, o Bispo, junto com muitos dos irmãos, e recebeu a marca do sacerdócio, e se tornou padre”³⁹ (BUDGE, 1898, p.36). O Abuna Gabr'ēl, como aponta Marie Derat e já mencionado aqui, ficou responsável pela Igreja Ortodoxa da Abissínia no Šawā (DERAT, 2003, p.82), região mais próxima de Āndägabtan do que Amharā, atribuída a Mika'el, o outro Abuna. Portanto, Mabâ seria contemporâneo de Zar'a e de seus projetos políticos expansionistas e unificadores. Com isso posto, não discordo de Bouanga quando a autora afirma que o maior interesse abissíneo no Damot era uma questão comercial; apenas ressalto que há mostras de que a evangelização – portanto, uma questão cultural – também se fez presente, pelo menos no século XV.

Em outra passagem, é comentada uma ida de Mabâ Sëyôn ao Damot. Esta é motivada, segundo consta no documento, pela celebração do festival da Cruz, celebrado no dia 16 Maskarram, equivalente a 13 de setembro no calendário gregoriano, como aponta Ernest Budge em uma nota de rodapé (BUDGE, 1898, p.75). No caminho de sua jornada, já no Damot, Mabâ se aproxima de um mercado com muitas pessoas e lá adormece. Em seu sono, ele sonha com Jesus, e pede a ele que perdoe as pessoas daquela região: “[...] ‘Se o teu amor por mim, ó

³⁸ Tradução livre. No original: “(...) one day that a certain man was sent unto him from the blessed Saint Gabra Krëstôs, the anchorite of the city of Dâmât, whom God Almighty had visited and had made to know all things by the might of the Holy Spirit. And he whom Gabra Krëstôs had sent unto Mabâ Sëyôn said unto him, ‘Come, let us foregather, for I have [to tell thee of] a matter of the Spirit which I have seen concerning thee’”.

³⁹ Tradução livre. No original: “[...] he went to Abba Gabriel the Bishop together with many of the brethren, and he received the mark of the priesthood, and became a priest.”

meu Senhor, é perfeito, manifesta misericórdia por estes homens por minha causa e faça um pacto comigo; e Ele não me respondeu nenhuma resposta.”⁴⁰ (BUDGE, 1898, p.76).

À noite, durante o festival, Jesus e anjos apareceram, sentando-se próximos a Mabâ. Uma mulher então se aproxima, e pergunta a Jesus se ele iria dar a recompensa prometida a ela:

[...] ‘Ó meu Senhor e Deus, [é este] quem veio para a minha comemoração, e que ofereceu incenso e oblações em meu nome, e quem, que depositou suas esperanças em Ti, crê em Tuas servas? Dá-me agora [minha] recompensa, de acordo com o pacto antigo que fizeste comigo.’⁴¹ (BUDGE, 1898, p.76)

A isto Cristo respondeu que era verdade o que ela dizia. Virando-se para Mabâ, ele disse que as almas daquelas pessoas pertenceriam a ele a partir daquele momento, exceto duas, que seriam levadas para servirem de punição exemplar. E, “Agora, naquele dia, multidões de pessoas se tornaram seus filhos, e ele se tornou seu pai espiritual.”⁴² (BUDGE, 1898, p.77). Um monge, então, procurou o santo, dizendo ser de “[...] Abajigâya, distante três dias de viagem.”⁴³ (BUDGE, 1898, p.77) e que estava procurando “[...] Takla Maryam [i.e., Mabâ Sëyôn] da cidade de Siwa [Šawā] [...]” (pg.77). Aqui, algumas questões importantes são levantadas. É a primeira vez, no texto, em que é dito que Mabâ Sëyôn era de Šawā, importante região para a dinastia salomônida. O outro local mencionado, Abajigâya, ficava perto das fronteiras de Šawā, segundo Ernest Budge (BUDGE, 1898, p.77). Por ser dito que era uma jornada de três dias, faz sentido que fosse próximo, como é apontado. Além disso, fica perceptível o interesse na evangelização dessas populações durante o governo de Zar’a, pois Mabâ, provavelmente, viveu durante o seu governo.

As próprias características da santidade de Mabâ estão alinhadas ao projeto de unificação do cristianismo abissínio, mesmo sendo ele um santo “periférico”. Segundo Tadesse Tamrat, os santos desses locais recém-convertidos assumem características antes atribuídas aos feiticeiros pagãos. A narrativa sobre Mabâ Sëyôn, no entanto, não chega a lhe atribuir características externas ao cristianismo, pela minha análise, o que entra em acordo com o que Tamrat fala a respeito do período do governo de Zar’a Yā’eqob:

A principal preocupação de Zār'a-Ya'qob não foi tanto para estender ainda mais os territórios sobre os quais ele governava. Era antes consolidar o poder cristão sobre as áreas que já haviam sido adquiridas nos reinos anteriores. Zār'a-Ya'iqob percebeu que, para fortalecer o controle cristão sobre seus

⁴⁰ Tradção livre. No original: “ ‘If Thy love for me, O my Lord, is perfect, shew mercy upon these men for my sake, and make a covenant with me; and He made me no answer whatsoever’.”

⁴¹ Tradução livre. No original: ““O my Lord and God, [is this he] who hath come to the commemoration of me, and who hath offered incense and oblations in my name, and who having placed his hopes on Thee hath belief in Thine handmaiden? Give me now [my] reward according to the covenant of old which Thou didst make with me.””

⁴² Tradução livre. No original: “Now on that day multitudes of people became his children, and he became their spiritual father.”

⁴³ Tradução livre. No original: “[...] Abajigâya a distance of three days’ journey.”

extensos domínios, não bastava reforçar as colônias militares de fronteira que ele também empreendia. Além disso, foi necessário lançar um programa intensivo pelo qual a própria Igreja Etíope foi unida, reorganizada e reformada, a fim de enfrentar melhor o desafio de evangelizar as áreas não-cristãs do interior.⁴⁴ (TAMRAT, 1972, p.149)

A descrição de Mabâ Sëyôn é feita dentro do cristianismo, intentando trazer maior legitimidade para o santo em regiões recentemente cristianizadas, como o próprio ʿĪndägäbṭan e o Damot. Apesar dos esforços dos governantes salomônidas, o paganismo não deixou de existir durante o período que analiso. Não foi a igreja, mas as forças militares que mantiveram os povos heterogêneos sob controle salomônida (TAMRAT, 1972, p.150).

Ayda Bouanga, ainda, reforça que é a partir do final do século XIV que programas de evangelização começam a tomar forma com o apoio salomônida. O nægusā nāgāst Dāwit (1379/1380-1413), por exemplo, nomeia o monge Samuʿel para o cargo de māmḥər de ʿĪndägäbṭän, a qual é atribuído funções laicas e religiosas. O māmḥər era responsável pelo programa de evangelização da região a ele atribuída e era, também, um “terra-tenente”, pois possuía o controle de gult, ou seja, tinha hereditariedade sobre as terras a ele conferidas (BOUANGA, 2013, p.249-250).

Além disso, Segundo Steven Kaplan, os grandes desafios enfrentados por Zarʿa Yāʿeqob, sucessor de Dāwit, eram (1) a Igreja dividida e (2) o paganismo ainda praticado na Abissínia cristã (KAPLAN, 2002, p.406-407). As divisões da Igreja se davam por conta da existência de diferentes grupos que discordavam a respeito da ortodoxia. Uma prática comum na Abissínia cristã era o exílio para os que discordavam da ortodoxia institucional da Igreja Ortodoxa da Abissínia. Essa prática fez com que os defensores de ortodoxias diferentes se fortalecessem em regiões mais afastadas dos centros de poder, pois (1) o controle salomônida era mais fraco e (2) porque nas regiões mais afastadas existiam grupos que disputavam politicamente com a dinastia no poder. Fortalecidos nessas regiões, esses grupos religiosos passaram a ser uma ameaça para a Igreja e, por consequência, para os salomônidas.

O paganismo, por sua vez, não deixou de existir na Abissínia cristã em todo o período aqui estudado. Sua prática, como aponta Ayda Bouanga em sua tese, era comum nas populações ao sul do Rio Abbay, e é difícil mensurar até que ponto as políticas de conversão foram bem-sucedidas entre as populações que lá habitavam (BOUANGA, 2013). De qualquer modo, uma

⁴⁴ Tradução livre. No original: “And Zār'a-Ya'iqob's main pre-occupation was not so much to further extend the territories over which he ruled. It was rather to consolidate Christian power over the areas which had already been acquired during earlier reigns. Zār'a-Ya'iqob realized that, to strengthen Christian control over his extensive realms, it was not enough to re-inforce the frontier military colonies which he also undertook. It was further necessary to launch an intensive programme whereby the Ethiopian Church itself was united, reorganized and reformed so that it could best meet the challenge of evangelizing the non-Christian areas in the interior.”

coisa se pode afirmar: os salomônidas expandiram seus domínios para o sul, conquistando as regiões ao sul do Abbay.

Os outros trabalhos analisados já definiram bem os papéis de Dāwit e Zar'a Yā'eqob para a união entre o poder salomônida e o cristianismo abissínio. Bouanga reforça o papel de Zar'a no que tange à luta contra o “paganismo” dentro da Abissínia Cristã. É durante seu governo que as regras e dogmas da ortodoxia abissínia são reformulados e redigidos no *Mashafa Berhān*, principalmente, e se espalham pelo território salomônida com o intento de padronizar as práticas religiosas. No entanto, Bouanga aponta que as fontes analisadas por ela demonstram que, no sul do Abbay, o cristianismo não conseguiu avançar da mesma forma que em outros territórios (BOUANGA, 2013, p.277). A autora, então, levanta três possibilidades que teriam levado a essa “falha” na evangelização do Damot: (1) uma resistência da população; (2) a importância comercial das regiões ao sul do Abbay, o que teria freado as evangelizações para não criar indisposições entre as populações locais e os comerciantes abissínios; e (3) o fornecimento de escravos, favorecido pela diferença de religião pois lhe conferia uma maior legitimidade (BOUANGA, 2013, p.278). Essas três questões não se excluem, pelo contrário: se complementam.

Somam-se a essas três questões levantadas outros grupos que também estavam interessados na região ao sul do Abbay: os muçulmanos e os Oromo. Dois trabalhos já citados, o de Tadesse Tamrat e Marie Derat, limitam seu recorte cronológico ao período em que os conflitos com Ahmad Ibn Ibrahim, sultão de Adal, se iniciaram, em c. 1527 (DERAT, 2003, p.8). Esses conflitos fizeram com que os cristãos perdessem territórios no sul, tendo o Damot passado ao controle muçulmano; estes tentam uma reorganização política e administrativa do território em 1533, porém, com a ajuda de Portugal, os abissínios reconquistam a região em 1543 (BOUANGA, 2013, p.283).

Os ataques muçulmanos minaram a capacidade de resistência do Damot. Além disso, os conflitos entre cristãos e muçulmanos aumentam o interesse cristão por um controle absoluto do território damotiano. Gälawdewos (1540-1559), após os conflitos com o sultanato de Adal, inicia um processo que visava aumentar a ocupação de regiões meridionais, entre elas o Damot e territórios vizinhos (BOUANGA, 2013, p.293-295). Seu objetivo era tanto um reconhecimento da autoridade real quanto acabar com práticas pagãs, buscando uma unificação secular e espiritual na Abissínia Cristã, como seus predecessores haviam buscado. É no seu governo que se inicia uma evangelização mais sistemática no Damot, mantida por seu sucessor, Śärsä Dengel (1563-1597), que permanece ao sul do rio Abbay até 1571 combatendo líderes

insurgentes e criando acampamentos reais (BOUANGA, 2013, p.301-302).As autoridades salomônidas, portanto, conseguiram conter (1) os avanços muçulmanos e (2) a autonomia que certos grupos damotianos tentaram obter. Seu sucesso, no entanto, não foi o suficiente para impedir os avanços de uma terceira frente: os oromos. Vindos do sul, desde 1545 esses grupos travaram batalhas com os cristãos abissínios (BOUANGA, 2013, p.308), porém é durante o governo de Šärsä que eles se acentuaram e, pelo menos desde 1572, suas tropas não conseguiram mais conter o avanço oromo (BOUANGA, 2013, p.311). Como consequência, o nəgusä nəgäst desistiu de um domínio político da região, porém manteve um programa de conversões que utilizava o próprio Damot como centro religioso cristão (BOUANGA, 2013, p.315). Ou seja, na segunda metade do século XVI, o Damot havia se tornado importante para a propagação da ortodoxia abissínia no sul do Abbay. Com o tempo, as questões que permeavam a região foram se alterando, porém, por passarem de meu recorte cronológico, não as tratarei aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo vimos que, com a ascensão da dinastia salomônida, a Abissínia Cristã passou por um período de relativa instabilidade política, até a ascensão de Wedem Raad ao poder. No início do século XIV, Amda Seyon começa um processo de expansão dos territórios salomônidas. Com isso, ocorre um gradual processo de mudança do centro político da Abissínia Cristã. De Lasta, quando a dinastia governante era a zag^{wē}, o centro foi, primeiramente, para Amharā, e, posteriormente, para o Šawā. Essa mudança foi feita por conta da região de onde provinham os novos governantes. No entanto, as consequências que ela teve foram além de uma mera mudança de referência.

Além disso, também tratei a respeito do monasticismo abissínio, especialmente a respeito de duas redes monásticas: a de Dabra Hāyq, em Amharā, e a de Dabra Asbo/ Libānos, em Šawā. De início considerada a rede vinculada aos governantes salomônidas, Dabra Hāyq acaba preterida em relação a Dabra Asbo/ Libānos, justamente por conta da segunda estar localizada no Šawā.

Por último, abordei uma última consequência da mudança de centro político da Abissínia Cristã: as expansões para o sul. Isso fez com que os salomônidas entrassem em conflito com o “Reino” do Damot e com os grupos que lá habitavam, como os gafat e os gambo. É possível dizer que, no final do período aqui analisado, o Damot perdeu sua autonomia política, passando a integrar a Abissínia Cristã. No entanto, é difícil ter uma conclusão a respeito de uma dominação cultural nesses territórios. A fonte aqui analisada, especialmente a vida de

Mabâ Sëyôn, aponta para a conversão das populações meridionais, porém, por se tratar de um texto construído com o objetivo de exaltar os salomônidas, essa é uma fonte pouco confiável para analisar essa questão.

No próximo capítulo, será vista uma outra consequência da mudança do centro político da Abissínia Cristã. Os territórios do norte acabaram tendo uma relativa autonomia devido a essa alteração geopolítica. Isso contribuiu para que uma outra rede monástica se consolidasse na região: os eustatianos. As consequências disso, como veremos, irá provocar uma alteração na ortodoxia abissínia. Apesar disso, a fonte que trabalho pode ser considerada uma das últimas resistências contra a mudança.

3 A QUESTÃO DO DUPLO SABBATH

Neste capítulo tratarei a respeito de uma terceira rede monástica da Abissínia Cristã: os eustatianos. Desenvolvida pelos discípulos de Ēwostātēwos, a rede consegue se expandir no norte da Abissínia Cristã por conta da mudança do centro político em direção ao sul.

Divergentes da ortodoxia abissínia devido à questão do duplo sabbath, os monges acabaram perseguidos, inicialmente, por conta das condenações que seu fundador, e seus discípulos faziam aos hábitos dos nāgusā nāgāst e das autoridades das regiões do norte. Após o retorno dos discípulos de Ēwostātēwos de uma peregrinação fora da Abissínia, da qual Ēwostātēwos não retorna, o movimento consegue se consolidar no Tegray. Aliados às autoridades locais, eles passam a constituir uma ameaça de cisma dentro da Igreja Ortodoxa da Abissínia e, também, para a administração salomônida, uma vez as lideranças locais se aliaram ao movimento. No entanto, como veremos, a questão acaba contornada durante a administração de Zar'a Yā'eqob, especialmente após o Concílio de Dabra Meṭmāq, em 1450. Apesar disso, apontarei como a fonte com que trabalho aparenta ser uma resistência à mudança na ortodoxia da Abissínia Cristã

Segundo Olivia Adankpo, a historiografia que menciona a questão do duplo sabbath o faz de forma teleológica: veem a trajetória do movimento e seus defensores como guiada e cuja aprovação era certa (ADANKPO, 2017, p.17). Tadesse Tamrat, por exemplo, analisa a questão como uma política de reforço do “nacionalismo religioso” feita por Zar'a Yā'eqob, minimizando o papel de Ēwostātēwos e seus discípulos na atuação em prol do sabbath. Além disso, o autor utiliza uma tradução da *Gadla Ēwostātēwos* feita Boris Turaiev (1905 e 1906), cujas datas apontadas nela não são verificáveis. Tamrat, como meu próprio trabalho explicitou, é um marco na historiografia sobre a Etiópia, logo, os trabalhos que tomaram suas análises perpetuaram essas falhas de análise, tendo no máximo questionado algumas de suas colocações. Adankpo, entretanto, aponta que os abissínios rejeitam a ideia de que os eustatianos eram uma dissidência da ortodoxia abissínia: eles eram a sua defesa (ADANKPO, 2017, p.22), uma vez que os textos a favor do duplo sabbath, como veremos, datam de antes do século XIII, diferente do que Tamrat aponta. Em uma passagem presente na *Gadla Ēwostātēwos*, analisada por Adankpo, c. 1337 Ēwostātēwos conversou com o Patriarca de Alexandria, Benjamin II (1327-1339). Ēwostātēwos interroga-o sobre questões teológicas e, especialmente, sobre o sabbath. O patriarca se coloca contrário à prática, e esse episódio é decisivo para o exílio do monge abissíneo, segundo o texto (ADANKPO, 2017, p.45).

A questão do sabbath é anterior a Ēwostātēwos. Olivia Adankpo, para diferenciar os significados do sábado e do domingo para a religiosidade abissínia, faz uma análise etimológica da palavra “sanbat”, que, dependendo do contexto, podia significar tanto o “sétimo dia da semana” quanto “uma semana”. Quando escrita antecedida por “ehud”, significava “primeiro dia da semana”. Além disso, ela também aparece sucedida por “qadamit” ou “krestiyān”: no primeiro caso (“sanbat qadamit”), pode ser traduzido como “primeiro sabbath”, ou seja, o repouso de Deus; já no segundo (“sanbat krestiyān”), como “sabbath cristão” ou “novo sabbath”, ou seja, o dia do culto cristão (ADANKPO, 2017, p.47-48). Entre os séculos I e IV, a distinção entre o sábado e o domingo não era clara para o cristianismo. A autora, citando W. Rordorf, aponta que o domingo, hoje, é uma síntese do sabbath judeu com o domingo cristão, ou seja, uma junção do dia de repouso com o dia de culto. Essa união teria demorado cerca de quatro séculos para estar consolidada, sendo considerada “pós-constantiana” (RORDORF, 1972 apud ADANKPO, 2017, p.49-50).

Alguns grupos judaico-cristãos, no entanto, mantiveram a distinção entre os dias. A partir do século IV, no entanto, a prática passa a ser considerada como judia: o Concílio de Laodiceia (363-364) decide que cristãos deveriam trabalhar no sábado, diferentemente dos judeus, e o descanso no sábado passa a ser julgado como anátema (ADANKPO, 2017, p.50). No entanto, entre o cristianismo copta o sábado manteve uma função litúrgica particular e complementar ao domingo. Como já mencionado, o cristianismo praticado na região da Abissínia manteve uma vinculação com o cristianismo copta, mas acabou isolado por conta das conquistas muçulmanas e persas ao norte. Esse isolamento fez com que a teologia se desenvolvesse de forma relativamente independente. Adankpo aponta que há poucos indícios de controversas sobre o sábado e o domingo nos séculos XII e XIII. A autora menciona a análise de G. Lusini sobre uma carta enviada pelo Metropolitano Sawiros ao Patriarca Cirilo II (1077-1092) pedindo que alguma atitude fosse tomada contra certas práticas na região. Tamrat analisa esse mesmo documento, e vê nele uma condenação do sabbath (TAMRAT, 1968, p.408-409), porém não há uma menção específica a essa questão. Estou alinhado ao posicionamento de Lusini e Adankpo, que vê no documento uma prova de que a questão não era vista como um problema (ADANKPO, 2017, p.52).

Porém, uma inscrição presente em uma igreja construída por Lalibela, nəgusā nāgāst entre 1204 e 1225, aponta que a obra é dedicada ao “sanbata krestiyān”. Feita a mando do governante, isso pode demonstrar, já no início do século XIII, um movimento de valorização do domingo em detrimento do sábado (LUSINI, 1993 apud ADANKPO, 2017, p.53). A

questão, porém, ainda não fica clara, pois analisando uma homília, escrita em c. 1330 por Retu'a Hāymānot, o sabbath judeu é visto com aspectos positivos assim como o sabbath cristão. Retu'a era um monge do mosteiro de Dabra Ḥāyq, já mencionado aqui. No início do século XIV, era o principal espaço religioso vinculado ao poder salomônida. O texto, portanto, demonstra que não havia uma condenação da preservação do sábado e do domingo; dessa forma, pode-se concluir que tanto o sábado quanto o domingo deveriam ser honrados, havendo uma subordinação do primeiro ao segundo (ADANKPO, 2017, p.56).

Retu'a escreveu esse texto no período em que Ēwostātēwos já estava atuando, portanto, essa questão não foi iniciada pelo monge: ele baseia-se na tradição do cenobitismo egípcio e da igreja copta, sua matriz teológica. A imagem do monge como fundador da teologia do duplo sabbath, logo, é uma construção feita a partir dos primeiros escritos sobre sua vida e que enaltecem o enfrentamento entre ele e a igreja alexandrina (ADANKPO, 2017, p.60). O texto sobre sua vida também menciona encontros entre o monge e outras autoridades religiosas, como o Abuna Ya'eqob, e seculares, como Amda Şeyon e Warāsina 'Egzi' (governador de Hamasen). O encontro com Ya'eqob, segundo a gadl, se dá num contexto em que o Abuna vê a expansão do movimento eustatiano e encara-o como uma ameaça à ortodoxia e alinhamento com Alexandria. Ele então convoca Ēwostātēwos para discipliná-lo, e o resultado é que o monge sai em peregrinação, indo para Alexandria, onde conversa com o patriarca, e, posteriormente, para Jerusalém. Ēwostātēwos não retorna da viagem, mas os discípulos que o acompanharam retornam à Abissínia Cristã e perpetuam seus ensinamentos, especialmente o duplo sabbath (ADANKPO, 2017, p.62). O texto também fala de um encontro entre o monge e o Patriarca da Armênia, Yakob II, que apoia suas concepções.

A *Gadla Ēwostātēwos*, como fica explícito no parágrafo anterior, menciona grandes personagens das igrejas orientais, bem como do poder salomônida. Nos encontros com as autoridades, o sabbath não é a questão principal, mas sim os hábitos destes. Ēwostātēwos condena o casamento de Amda Şeyon com a viúva de seu pai, assim como outros monges o fizeram e que já foi mencionado. O texto sobre o monge, portanto, dialoga com as outras produções feitas nos mosteiros abissínicos, inserindo-o em uma rede mais ampla de monges que foram exilados por defenderem a ortodoxia (ADANKPO, 2017, p.75-78). Isso também é importante por uma questão geopolítica: a região em que o movimento eustatiano se desenvolveu foi o Tegrāy, região afastada do centro de poder salomônida e que, inclusive, foi palco de lutas por independência. Citando documentos de mosteiros, Adankpo menciona o conflito entre o líder Yä'ebika Egzi', de Tegrāy, e Amda Şeyon. Yä'ebika acaba destituído em

1322, quando a rainha Balen Saba assume seu posto. A Yä'ebika, inclusive, é atribuída a tradução do *Kebrä Nagast*, obra produzida originalmente em copta e traduzida para o árabe em 1224-1225. A obra é tradicionalmente vista, pela historiografia, como uma exaltação da dinastia salomônida. Seu conteúdo, porém, exalta a cidade de Axum, localizada no Tegrāy, colocando-a como centro político e religioso. Yä'ebika teria patrocinado a tradução para o ge'ez para legitimar a luta por independência tigrina frente ao controle salomônida (DEBIÉ, 2010 apud ADANKPO, 2017, p.82)¹. Na região do Tegrāy, portanto, vemos uma “nobreza” rebelde e um movimento monástico heterodoxo. Ēwostātēwos, por conta de suas relações com esses opositores, e não apenas por conta de sua teologia, acaba exilado da Abissínia Cristã, pelo menos das partes mais integradas ao mando salomônida.

As relações de Ēwostātēwos com os governantes das regiões do norte abissíneo eram, também, precárias. Adankpo aponta que a *recensio vetusta du gadla Ēwostātēwos* “(...) menciona várias figuras poderosas admirando o sagrado monge: trata-se de Gabra Krestos, apresentado no texto como séyum (chefe encarregado) e mak^wannen (governador) de Sarā'ē; Takla Şeyon, mak^wannen de Bur e Anto 'Anbasa masfen [chefe, governador]”² (ADANKPO, 2017, p.84). Nas fontes, portanto, o monge é bem quisto entre essas autoridades, mas devido à ausência de outros documentos que falem desses personagens, é difícil verificar essas informações. Um trecho da *Gadl Ēwostātēwos*, porém, pode ser interpretado de forma que a relação do monge com Warāsina era conflituosa. Carlo Rossini e Gianfrancesco Lusini analisaram a passagem em que Ēwostātēwos condena a poligamia praticada pela autoridade, mas, para Adankpo, esse trecho se mostra controverso na tradução proposta pela autora. Os autores interpretaram que o conselho do monge foi bem recebido, diferentemente de Adankpo, que vê no trecho um eufemismo do que de fato teria acontecido. Como dissemos, Warāsina entrou em conflitos com Amda Şeyon entre 1322 e 1328 e alguns documentos mostram que em 1329 Ēwostātēwos encontra-se com Benjamin II, em Alexandria. Isso leva à conclusão de que possivelmente a crítica do monge não foi bem recebida pelo governante e que ele era visto como um crítico inflexível dos costumes das autoridades locais, o que o leva a ser exilado, também, do Tegrāy, iniciando sua peregrinação/exílio fora da Abissínia Cristã (ADANKPO, 2017, p.89).

² Tradução livre. No original: “(...) mentionne plusieurs personnages puissants admirant le saint moine: il s'agit de Gabra Krestos, présenté dans le texte en tant que séyum (chef en charge) et mak^wannen (gouverneur) du Sarā'ē, Takla Şeyon mak^wannen du Bur et Ato 'Anbasa masfen”.

É durante o período em que Ēwostātēwos esteve fora da Abissínia Cristã que ele morre. Seus discípulos retornam e começam a fundar mosteiros. Esses primeiros indivíduos, chamados de “daqīqā Ēwostātēwos” (“filhos espirituais de Ēwostātēwos”), não são bem conhecidos: mencionados na *Gadla Ēwostātēwos*, alguns não coincidem com o período em que Ēwostātēwos viveu. Segundo Adankpo, a historiografia sobre o assunto fixou em doze o número desses seguidores diretos do monge, porém não há nenhum motivo para esse número (ADANKPO, 2017, p.99): quatro deles viveram depois ou não existiram, e são chamados pela autora de “discípulos fabulosos”. O único que é bastante mencionado na *gadla Ēwostātēwos* é o monge Absādi (ADANKPO, 2017, p.107), fundador de Dabra Māryām, no Sarā’ē, monastério em que o documento foi redigido; logo, é de se esperar que ele seja o monge mais valorizado pelo texto. Outros seis monges que aparecem no documento são os que outros documentos atestam a sua vinculação direta com Ēwostātēwos: alguns são fundadores de mosteiros eustatianos, outros aparecem em genealogias monásticas. São eles: Marqorēwos, Bakimos, Qozmos, Aron, Salomē (a única mulher) e Mātēwos (ADANKPO, 2017, p.108-114).

Esses discípulos são responsáveis pela consolidação e propagação da teologia eustatiana. Inicialmente limitada ao leste do Tegrāy, a partir da metade do século XIV novos mosteiros vão sendo fundados. A região em que o movimento se originou é onde o cristianismo se encontra a mais tempo nas atuais Etiópia e Eritréia, logo, é difícil determinar quais mosteiros foram construídos por eustatianos. Olivia Adankpo aponta que o primeiro mosteiro possivelmente é Dabra Šarābi, no leste de Tegrāy, tendo sido estabelecido pelo próprio Ēwostātēwos com a ajuda de Bakimos, primeiro abade (ADANKPO, 2017, p.133). Ainda antes do exílio, Ēwostātēwos teria fundado mais dois mosteiros, May Q^warq^wer e Dabra Šemānā (ADANKPO, 2017, p.133). No último quarto do século XIV, novas fundações são construídas em Sarā’ē e mais ao norte, em Hamāsēn, atual Eritréia. São elas Dabra Māryām, Dabra Demāh e Dabra Bizan (ADANKPO, 2017, p.135).

O movimento eustatiano rapidamente se expandiu no norte da Abissínia Cristã e é difícil explicar o porquê. Como um movimento visto como heterodoxo e sem apoio das autoridades salomônidas e locais conseguiu se expandir? Adankpo critica a leitura que Tadesse Tamrat faz dessa expansão pois, para ela, as fontes disponíveis não conseguem auxiliar na busca por uma explicação. O autor utilizou como fonte o *Livre de la Lumière*, obra produzida no contexto do Concílio de Dabra Meṭmāq, momento em que o duplo sabbath é oficializado (TAMRAT, 1968, p.411). Segundo Adankpo, o documento é incompleto e não é possível explicar a expansão a partir dele (ADANKPO, 2017, p.146). Aliás, pouco se sabe sobre o cotidiano do movimento

eustatiano, bem como sobre a estrutura material dos mosteiros vinculados a ele. Segundo Marie Derat, o monasticismo abissínio, de forma geral, carecia de regras escritas (DERAT, 2012, p.65) e o movimento eustatiano, segundo Tamrat, possuía dois aspectos essenciais que formavam sua identidade: (1) o uso de escritos para legitimação e (2) a valorização da memória do exílio (TAMRAT, 1968, p.410). Esses dois pontos fortalecem a união de seus adeptos em torno da questão máxima da teologia eustatiana: o duplo sabbath.

Ao mesmo tempo em que o movimento eustatiano pode ser considerado unificado em torno da questão do sabbath, disputas surgiram entre a “alta cúpula” eustatiana. Estas, segundo Adankpo, não estão associadas a divergências cristológicas, mas a disputas por poder, isto é, pela liderança do movimento (ADANKPO, 2017, p.153-154). Absādi e Matēwos são os monges que mais disputaram o comando do movimento, e isso culminou com a criação de três grupos dentro da comunidade. Um deles, composto por Absādi (o líder) e mais 3 monges, autônomo e asceta, cujo modelo é o dos Pais do Deserto – Pacômio e Antônio (ADANKPO, 2017, p.155) -, era itinerante, se fixando em Dabra Māryām em c.1374, no final da vida de Absādi, que se torna abba (ADANKPO, 2017, p.161). A vinda do monge faz com que o mosteiro se torne um “scriptorium” de referência na Abissínia Cristã. A *Gadl Absādi* aponta que seu mestre era um monge escriba e que ele seguiu os seus ensinamentos, se tornando um grande estudioso das escrituras e iniciando a cultura manuscrita no mosteiro, que se torna o centro intelectual de sua época (ADANKPO, 2017, p.158).

No final da vida de Absādi, Dabra Māryām já era um espaço influente, e em c.1390, plenamente consolidado. Segundo Adankpo, podemos concluir isso analisando a relação de Gabra Krestos, sobrinho de Warāsina Egzi’, com o mosteiro. Esse membro da “nobreza” do norte da Abissínia Cristã fez doações de terras ao mosteiro entre 1381 e 1397, o que (1) demonstra a importância do mosteiro na região e (2) contribui para o crescimento do movimento eustatiano dentro da Igreja Ortodoxa da Abissínia. Essa doação foi feita na forma de gult, em que o donatário podia cobrar rendimentos e retirá-la quando quisesse (ADANKPO, 2017, p.185).

Duas questões já mencionadas no capítulo podem ser retomadas aqui. A primeira é que a Abissínia Cristã não pode ser considerada como feudal porque o nāgusā nāgāst era o proprietário de todas as terras. Apesar disso, Gabra Krestos faz uma doação de terras, o que faz com que se conclua que ele não reconhecia a soberania salomônida, assim como lideranças anteriores das regiões do norte, demonstrando uma falta de unidade política na Abissínia Cristã, pelo menos até o início do século XIV. A outra questão é a respeito das obrigações que essas

doações implicavam entre o monastério e o donatário. Utilizando o conceito de dom e contradom desenvolvido por Marcel Mauss, caracterizado pela criação de uma relação de obrigação entre as partes, Adankpo aponta que é difícil analisar a questão através da perspectiva maussiana, uma vez que os motivos da doação de Gabra não ficam explicitados nas fontes (ADANKPO, 2017, p.182-183), porém os moldes em que ela é feita é semelhante com as que os soberanos salomônidas faziam. Logo, é possível supor que a doação é feita para demonstrar o poder de Gabra para as autoridades salomônidas.

No final do século XIV, portanto, Dabra Māryām estava consolidado como um poderoso espaço religioso, com riquezas materiais e com um scriptoria profícuo, tornando-se um centro de concepção e difusão da teologia eustatiana no norte da Abissínia Cristã, e, justamente por isso, as perseguições aos seus monges se acentuam (ADANKPO, 2017, p.191). Nesse momento, outros monastérios eustatianos também aumentaram seu poder, como Dabra Bizan. Localizado em Hamāsēn, foi fundado na segunda metade do século XIV pelo monge Fileppos após este deixar Dabra Šarābi e peregrinar pelo norte abissíneo (ADANKPO, 2017, p.194-195). A ascensão do mosteiro ocorre na segunda metade do século XV, período em que muitos textos são produzidos em seu “scriptorium”. Essas obras falam da primazia de Bizan desde o momento de sua fundação, porém, para Adankpo, isso é uma invenção de um passado e origem gloriosos feitas no momento em que a comunidade tornou-se importante para a política religiosa de Zar’a Yā’eqob e que, conseqüentemente, aumentou os capitais materiais e simbólicos do mosteiro (ADANKPO, 2017, p.200).

Até aqui, foi possível perceber que o movimento eustatiano cresceu e se consolidou no norte da Abissínia Cristã durante o século XIV. A teologia defendida por Ēwostātēwos e seus seguidores não era uma novidade para o cristianismo abissíneo. Adankpo aponta que no momento em que Ēwostātēwos estava fora do “Reino”, no segundo quarto do século XIV, existiam três concepções de sabbath: (1) uma baseada na *Homélie sur les sabbats*, que promovia tanto o sábado quanto o domingo, mas com uma primazia do segundo; (2) o pensamento eustatiano, que defendia a igualdade entre os dois dias; e (3) uma doutrina que valorizava o domingo em detrimento do sábado (ADANKPO, 2017, p.71). As fontes que tratam do período do final do século XIV, quando o movimento já predominava nas regiões do norte, apontam que as perseguições feitas a partir de 1398, quando chega Bartalomēwos, novo Abuna, são motivadas pela questão do sabbath. Tanto Tadesse Tamrat quanto Robert Beylot seguem a *Gadl Fileppos* e o *Livre de la Lumière*, ambos escritos por eustatianos e no contexto do Concílio de Dabra Meṭmāq. Eles mostram um aumento da violência com a chegada do novo Abuna, porém

Adankpo ressalta que esses documentos oferecem um “prisma deformante” que “(...) esconde os outros aspectos da repressão contra os eustatianos”³ (ADANKPO, 2017, p.203) e que se vinculam a uma crise política na Abissínia Cristã: os eustatianos eram considerados uma ameaça pois sua comunidade servia para captação de poder simbólico a grupos insurgentes dentro dos territórios salomônidas e que fazia com que a autoridade do *nəgusā nəgāst* e do Abuna pudessem ser questionadas (ADANKPO, 2017, p.205).

Desde o início, quando *Ēwostātēwos* ainda estava vivo, o movimento recusava a submissão à autoridade salomônida e à ortodoxia abissínia, encarnada no Abuna. A combinação de uma defesa do duplo sabbath, já existente na Etiópia em tempos antigos e que possuía simpatizantes no século XIII-XIV; a formação de um “scriptorium” para produzir documentos que propagavam dessa ideia e a vida dos monges envolvidos; a construção de lugares para culto e pregação: essas questões fizeram com que a força do movimento eustatiano fosse tão grande nas regiões do norte abissínia, especialmente o Tegrāy, Sarā’ē e Hamāsēn, que ela criou um cisma dentro da Igreja Ortodoxa da Abissínia: os monges adeptos não recebiam a consagração episcopal, ou seja, não eram reconhecidos pelos Abunas (ADANKPO, 2017, p.211). Soma-se a isso as intenções separatistas das lideranças do norte e temos, como consequência, uma séria ameaça para a integridade da Abissínia salomônida.

Até a chegada de Bartalomēwos, os eustatianos não se preocupavam com o poder episcopal. No entanto, quando o Abuna chegou, ele avaliou a força do movimento heterodoxo e encontrou-se com representantes da região do norte entre 1398/1399. Nesse momento, o representante da dinastia Adkama Melgā’ era Šaraqā Berhān, que comandava Sarā’ē desde 1397 (ADANKPO, 2017, p.216). Berhān rompe a aliança com o movimento eustatiano porque seus adeptos recusaram-se a mudar sua postura inflexível frente ao Abuna. Bartalomēwos, portanto, propôs um diálogo com o movimento inicialmente, o que se mostrou infrutífero. Em abril de 1400, o *nəgusā nəgāst* Dāwit convocou uma assembleia em Amharā para discutir a questão, reunindo membros da “aristocracia”, do alto clero e da “alta cúpula” eustatiana (ADANKPO, 2017, p.218).

Feita em um território sem influência eustatiana, a assembleia deixou explícito o caráter policéfalo do movimento: os próprios monges eustatianos divergiam entre si em questões teológicas. Segundo Adankpo, o encontro se aproximou mais de um caráter inquisitorial do que de um debate teológico. Os seguidores de *Ēwostātēwos* foram tratados como infiéis, mas defenderam o duplo sabbath com base em textos do Antigo e Novo Testamento, bem como

³ Tradução livre. No original: “(...) occulte les autres aspects de la répression contre les eustathéens”.

outros documentos, como o *Sênodo* (ADANKPO, 2017, p.225-227). As acusações se basearam muito nos pontos que foram discutidos no Concílio de Laodiceia, já mencionado e que colocou a igualdade do sábado e domingo como prática judia. A condenação, feita pelo Abuna com o apoio de Dāwit, é expressa pelo termo “awgaza”, traduzida por Adankpo como “atacar o anátema” e cujo significado pode representar um banimento espiritual ou excomunhão (ADANKPO, 2017, p.236). Além das questões relacionadas à espiritualidade, a heresia também representava um crime de Estado, cuja consequência era a exclusão social e banimento. Os monges eustatianos, portanto, foram exilados, sendo alguns deles presos. Entre eles, estava Fileppos, preso na “corte” abissínia entre 1400 e 1404 (ADANKPO, 2017, p.242-243).

Em um primeiro momento, os resultados da reunião entre o clero abissínia, os eustatianos e Dāwit foram negativos: os exílios e prisões, bem como o confisco de bens, diminuíram o poder da comunidade. Diferentemente de Tadesse Tamrat, que dá ênfase ao papel do Abuna Bartalomēwos nas prisões ocorridas (TAMRAT, 1968, p.419), Adankpo valoriza Dāwit, pois foi ele quem “convoc[ou] o abade e organiz[ou] a assembleia”⁴ (ADANKPO, 2017, p.247) e que ordenou a prisão de Fileppos no mosteiro de Dabra Hāyq. Como já comentamos anteriormente, no século XV Dabra Hāyq era o monastério mais importante para o poder salomônida devido à força de sua rede e por conta de sua submissão. A prisão de Fileppos, portanto, reforça as relações entre o poder secular e o poder religioso, aproximando a Igreja Ortodoxa da Abissínia do nēgusā nāgāst, uma vez que este passa a combater práticas heterodoxas (ADANKPO, 2017, p.249).

Ao lado das prisões, o exílio foi uma das consequências da assembleia. As fontes que falam desse período mencionam monges martirizados durante peregrinações em busca de um local para a comunidade se reconstruir. Os monges de Dabra Māryām instalaram-se em Dabra Sina, na periferia de Hamāsēn, até 1404. Nesse ano, um dos líderes eustatianos, Tawalda Madḥen, negocia com Šaraqā Berhān, governador de Sarā’e e herdeiro de Gabra Krestos, a devolução das terras de Dabra Māryām (ADANKPO, 2017, p.258). Essa exigência da devolução acontece após Dāwit ter reconhecido o primeiro sabbath. O que gerou essa mudança radical no trato da questão? Segundo Tamrat, através da leitura do *Mashafa Berhān*, escrito por Zar’a Yā’eqob pouco depois do Concílio de Dabra Metmāq (1450), é possível apontar que a decisão foi movida, principalmente, por compaixão: influenciado pelas vitórias sobre Adal (1402/1403), Dāwit não precisaria mais fazer os eustatianos sofrerem. Por um “ato de clemência”, ele devolve as terras e permite a preservação do primeiro sabbath (TAMRAT,

⁴ Tradução livre. No original: “(...) convoque l’abbé et organise l’assemblée”.

1968, p.424). Adankpo, por sua vez, critica o trabalho de Tamrat por possuir um projeto teológico cujo objetivo é exaltar o nacionalismo religioso feito por Zar'a Yā'eqob, e que o uso de fontes tardias e construídas sob o ponto de vista de Dabra Bizan, as que eram disponíveis quando Tamrat produziu o trabalho, moldaram seu ponto de vista a respeito da questão (ADANKPO, 2017, p.437-438). A própria data da decisão de não condenar mais o primeiro sabbath foi colocada por Tamrat em 1404, ano em que Fileppos teria sido solto, sendo essa sua justificativa.

As fontes que Adankpo utilizou permitiram que se repensasse essa questão. Para ela, o contexto do início do século XV era de crise política e religiosa na Abissínia Cristã. Considerados hereges até o início do século XV, os eustatianos passaram a fazer uma defesa da ortodoxia do duplo sabbath. O *Octateuco*, obra escrita pelo monge Yostinos em 1408/1409, menciona algumas questões relacionadas a isso, como, por exemplo, a condenação da transgressão do sabbath como punível com a morte no Antigo Testamento, o que também aparece no *Sênodo*, livro muito importante para a Igreja Ortodoxa da Abissínia no final do século XIV (ADANKPO, 2017, p.445). Para Adankpo, a obra de Yostinos menciona o édito de Dāwit para inventar uma tradição: o regulamento que o monge constrói, que valoriza Ēwostātēwos, Dabra Māryām e o duplo sabbath, cria uma aceitação do nēgusā nāgāst que dá legitimidade ao movimento (ADANKPO, 2017, p.447).

Yostinos aponta que Dāwit autorizou a observância estrita do sabbath nas províncias do norte abissíneo, não em todo o território. Soma-se a isso a morte, em 1403, do superior de Dabra Hāyq, Śāraqa Berhān, grande opositor do duplo sabbath. Com isso, Bartalomēwos perde um grande apoiador de sua posição, diminuindo a força da oposição ao duplo sabbath (ADANKPO, 2017, p.452). Dāwit, vendo a diminuição da oposição ao movimento e a força que este tinha no norte abissíneo, criando uma possibilidade de divisão do da Abissínia Cristã, decide permitir o duplo sabbath em Sarā'ē e Hamāsēn; os eustatianos, no entanto, permaneceram sem receber a ordem sacerdotal (ADANKPO, 2017, p.456).

Após a permissão de Dāwit, o movimento eustatiano se reconstruiu no norte abissíneo. Como já dissemos, o governador de Sarā'ē, Śāraqa Berhān, devolveu as terras aos monges. Os escritos sobre esse período, especialmente o *Octateuco*, de Yostinos, descrevem o patrimônio e território de Dabra Māryām de forma detalhada, demonstrando uma intenção de delimitar os bens do monastério. Novas fundações foram construídas em Bur, Sarā'ē, Tegray e Hamāsēn. O período entre o sucessor de Dāwit, Tewodros (1413-1414), e Zar'a Yā'eqob (1434-1468), é

pouco mencionado nas fontes (ADANKPO, 2017, p.477). É com o *nəgusā nāgāst Zar'a Yā'eqob* que os relatos se tornam mais profícuos.

Em 1424, é publicado o *Livro do Mistério* escrito por Giyorgis de Saglā, no qual é defendido o primeiro sabbath; em 1441, durante o Concílio de Florença, os abissínios presentes defenderam o primeiro sabbath; nesse mesmo ano, Zar'a Yā'eqob envia uma cópia do *Sênodo* e da *Homélie sur les deus sabbats* para os abissínios de Jerusalém. Esses três acontecimentos demonstram que, nesse período, os eustatianos eram reconhecidos pelo poder salomônida (ADANKPO, 2017, p.481). A *Gadl Giyorgis de Saglā* mostra que toda a trajetória do monge ocorreu no círculo da “corte” abissínia. Esse monge “pró-poder salomônida”, portanto, demonstra que a defesa do duplo sabbath se constrói dentro da “corte” na primeira metade do século XV. Sua defesa é construída a partir da própria tradição cristã, assim como a obra de Yostinos. Vale frisar que Giyorgis não era eustatiano, mas sim um monge de Dabra Hāyq, o que demonstra a mudança de postura no monastério após a morte do abade Śaraqa Berhān (ADANKPO, 2017, p.495)

O duplo sabbath, portanto, triunfa entre as autoridades salomônidas na primeira metade do século XV após ter sido duramente perseguido no início deste mesmo século. Nesse momento, a questão deixa de ser apenas defendida pelos eustatianos, ganhando adeptos entre monges de outras redes. O Concílio de Florença, ocorrido em 1441, atesta isso: os abissínios presentes vinham de Jerusalém e não é nítida sua vinculação ao movimento eustatiano (ADANKPO, 2017, p.503). O concílio, segundo Adankpo, debateu questões religiosas presentes na Abissínia Cristã, como a circuncisão, alimentos etc., além da preservação do sabbath, a que mais foi debatida (ADANKPO, 2017, p.502). Defensores dessas práticas, os abissínios são condenados pelos presentes, entre eles o Patriarca de Alexandria. O concílio é um marco na mudança da relação entre a Igreja Ortodoxa da Abissínia e Alexandria e demonstra que a questão do sabbath extrapolou o círculo abissínio (ADANKPO, 2017, p.504).

Pouco antes do Concílio de Florença, a questão do sabbath aparece em um debate ocorrido em Dabra Seyon, em 1440. Nele, Zar'a Yā'eqob anuncia os novos Abunas, Mikā'ēl e Gabr'ēl, e pronuncia-se no sentido de regular a ortodoxia abissínia (ADANKPO, 2017, p.511), condenando alguns movimentos do período⁵ e fazendo com que os abades de Dabra Māryām e Dabra Hāyq se reconciliassem.

Um dos grupos condenados por Zar'a era os estefanitas. Sobre os estefanitas, Getatchew Haile, em um artigo publicado em 1983, dedicou-se a analisar desavenças entre este grupo e o

⁵ Talvez mencionar estefanitas e zamikaelites...

que ele denominou de “zarayacobistas”, ou seja, cristãos alinhados às políticas de Zar’a Yā’eqob. O nome “estefanitas” deriva do nome de Abba Estifanos (? - c.1450), chamados de “estifa”, cujo significado é “demônio”, pela Igreja Ortodoxa da abissínia cristã (HAILE, 1983, p.94). No período em que Estifanos viveu, havia uma autonomia teológica nos mosteiros cristãos, o que pode ser visto se analisarmos livros e a liturgia praticada em cada local, segundo Haile (HAILE, 1983, p.95). Na busca por autonomia, Estifanos deixou o mosteiro de Qoyyasa e fundou o seu próprio espaço, desafiando outros monastérios e propagando suas ideias, indo de encontro aos objetivos de Zar’a Yā’eqob (HAILE, 1983, p.95).

O grupo, segundo Haile, era composto por monges simples, defensores de regras baseadas estritamente nas escrituras. Haile aponta cinco posições dos estefanitas: (1) idolatria somente para o pai, o filho e o espírito santo; (2) buscar uma moral cristã estrita; (3) buscar a observância de uma vida asceta; (4) a preservação de dois sabbaths (sábado e domingo); e (5) difamar quem não seguisse esses pontos (HAILE, 1983, p.95). O maior motivo para o extermínio do grupo, segundo o autor, foi a primeira regra, pois disso se apreendia que (1) eles não idolatravam o *nəgusā nəgāst*, ou seja, era visto como um ato de insubordinação ao governante; e (2) eles não idolatravam, também, a Virgem Maria e a cruz, símbolos importantes para o cristianismo abissíneo, perceptível na fonte analisada em minha dissertação.

O autor aponta que Zar’a Yā’eqob impôs a prostração para Jesus, Maria e para o governante. Zar’a era um fervoroso defensor do culto à Maria³⁸. Ou seja, a regra era descumprida pelo grupo. Veementemente contrários à prostração para o *nəgusā nəgāst*, os estefanitas não necessariamente negavam o ato para Maria: eles viam na prostração para Jesus uma prostração para Maria, também. A contrariedade do grupo era quanto ao ato apenas para a mãe, pois nos livros do cristianismo tal gesto não era mencionado. É justamente esse embasamento na literatura que corroborava a não prostração para a cruz, pois isso, para eles, era considerado idolatria, logo, uma heresia (HAILE, 1983, p.101). Esses dilemas quanto à ortodoxia perpassaram a Igreja ortodoxa abissínea durante o período salomônida do contexto analisado nesse trabalho.

Dos pontos mencionados, a busca por uma moral cristã pura também ocasionou problemas para o grupo, pois está era acompanhada por críticas à igreja e a monastérios (HAILE, 1983, p.104-105). A observância do duplo sabbath, segundo Haile, era comum na Abissínia Cristã, não sendo observada apenas pelos seguidores do Abuna (HAILE, 1983, p. 110).

Como dito, os elementos presentes na passagem da construção de Dabra Berhan (cruz, Maria e uso de elementos visuais) estão, também, nas gadla sobre Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs. Isso reforça meu argumento de que esses textos estavam alinhados às políticas dos governantes salomônidas, exceto na questão do duplo sabbath. Segundo Steven Kaplan, Zar'a Yā'eqob, em seu governo, mobilizou símbolos cristãos que conseguiam transcender as rivalidades locais e lealdades regionais (KAPLAN, 2002, p.403). A devoção à cruz, à Virgem Maria e a construção de igrejas foram os instrumentos mais utilizados para unificar a Abissínia cristã, especialmente por serem úteis na propagação da religião entre populações majoritariamente iletradas. Além disso, o uso de imagens também aumenta durante o governo de Zar'a, e tal prática se alinha à ideia de apelo visual (KAPLAN, 2002, p.410): Em seu governo, os salomônidas perceberam o impacto que as diferenças dentro do cristianismo abissíneo⁶ e as práticas pagãs poderiam ser motivações suficientes para uma crise de poder. Para tentar sanar essa questão, Zar'a implementa uma política centralizadora com elementos consensuais entre os diferentes grupos que habitavam nos territórios salomônidas (KAPLAN, 2002, p.409).

Isso aparece na vida de Mabâ Sëyôn, na passagem em que um padre dormiu em sua morada quando ele ainda era criança:

[...] o peregrino errante [i.e., um padre] tinha com ele uma foto de Nossa Senhora Maria com seu amado Filho, e quando ele se deitou para dormir, colocou-a sobre a cabeça; e pela manhã ele se levantou e foi embora em sua jornada e esqueceu a foto. E a criança [Mabâ Sëyôn] encontrou, e ele apertou-a contra o peito, e beijou-a, e ele se regozijou muito nela [...] ⁷ (BUDGE, 1898, p.30)

O padre, como dito na citação, carregava uma imagem de Maria e Jesus. A iconografia, portanto, era utilizada tanto nas construções (igrejas, mosteiros etc.) quanto como adorno pelos cristãos.

Existem, também, outros elementos que indicam o uso de símbolos cristãos como estratégia para unificação da Abissínia. O interesse pelas relíquias dos santos, a cruz, e a imagem da Virgem Maria, são exemplos desses elementos. A passagem a seguir, extraída da gadl sobre a vida de Mabâ Sëyôn, evidencia esse interesse pelas relíquias dos santos: “Então

⁶ Vale salientar que o cristianismo abissíneo, segundo Kaplan, carecia de uma instituição centralizadora forte. A existente, no período analisado, era (1) comandada por lideranças estrangeiras, vindas de tempos em tempos de Alexandria para a Abissínia; e (2) sem processos formais de canonização, o que fazia com que a santidade tivesse traços particulares em cada região (pg.408-409).

⁷ Tradução livre. No original: “[...] the wandering pilgrim had with him a picture of our Lady Mary with her beloved Son, and when he lay down to sleep he placed it above his head; and in the morning he rose up and went away on his journey and forgot the picture. And the child found it, and he pressed it to his breast, and kissed it, and he rejoiced in it exceedingly [...]”

Mabâ Sëyôn levantou-se e foi ao mosteiro de Libânos para receber uma bênção no túmulo de nosso pai Takla Hâymanôt.”⁸ (BUDGE, 1898, p.38).

Steven Kaplan aponta que disputas por posse e direitos sobre os “restos” dos santos eram comuns na Abissínia Cristã, normalmente surgindo após a morte do indivíduo em condições que traziam dúvida sobre a que espaço o legado pertencia (morte em viagem, por exemplo) (KAPLAN, 1986, p.2). Isso inicia uma disputa para obter os direitos sobre as relíquias do santo, sendo comum a sua presença no conteúdo dos textos escritos sobre essas personagens, podendo aparecer através de uma fala ou pensamento do santo; através de milagres performatizados em determinado local; ou através de visões, também relacionadas ao local desejado (KAPLAN, 1986, p.3-4). Muitas vezes, a disputa era vencida pelo mosteiro que tinha maior poder político ou maior proximidade com os governantes salomônidas, sendo o poder de controle e distribuição de relíquias uma ferramenta política importante para os governantes do período, que podiam intervir nas disputas (KAPLAN, 1986, p.4).

Em uma comparação com o cristianismo ocidental, Kaplan aponta que o cristianismo abissíneo dava menos atenção a relíquias, se comparado ao cristianismo ocidental (KAPLAN, 1986, p.5): não havia um mercado de relíquias; a competição era somente pelo corpo inteiro do santo, e não por partes; e os roubos de relíquias eram sempre justificados historicamente através de episódios históricos.

Outra questão levantada no artigo é a respeito da tumba dos santos. Segundo Kaplan, os cristãos abissíneos acreditavam que santo estava presente no local, sendo este um espaço de encontro entre o céu e a terra. É comum a menção de milagres ocorridos na, ou próximo, da tumba, sendo estes relatados com a presença do santo (física, através de uma visão) ou apenas com a concessão do que foi pedido.

Essa rede de pessoas que se forma em torno da tumba do santo traz uma série de vantagens para o mosteiro onde ela se localizava. Primeiro, por angariar recursos para o local, através de doações tanto da população em geral quanto de autoridades da região; e, em segundo lugar, por criar uma rede de adeptos da santidade daquele indivíduo especialmente, o que contribui para expandir o alcance do mosteiro e, por conseguinte, seu número de fiéis (KAPLAN, 1986, p.7-8).

A importância da cruz e da Virgem Maria³⁶ são mencionadas em diversas passagens da vida de Mabâ Sëyôn e de Gabra Krëstôs. Em uma passagem da narrativa sobre Mabâ Sëyôn,

⁸ Tradução livre. No original: “Then Mabâ Sëyôn rose up and went to the Monastery of Libanos in order to receive a blessing at the grave of our father Takla Hâymanôt.”

quando o monge estava indo pregar com outro padre, ele viu uma mulher chorando no momento da Eucaristia. Ao se aproximar dela, ela pergunta a Mabâ:

[...] ‘Você vê como as pessoas estão esmagando o amado Corpo do meu Filho com os dentes? Quando vejo isso, minhas próprias entranhas também são consumidas. É possível que eles imaginem que meu Filho está morto e que não sabem que Ele está vivo?’ Com essas palavras Nossa Senhora Maria falou com ele; e ele também chorou por causa do choro dela.⁹ (BUDGE, 1898, p. 37)

A aparição, portanto, era da Virgem Maria, outra importante personagem na narrativa sobre Mabâ Sëyôn. O monge, então, atende aos lamentos de Maria e fala com os padres e diáconos, com os homens e mulheres da congregação, dizendo para não morderem o pão da Eucaristia, mas para apenas tocá-lo com a língua e com a parte superior da boca (BUDGE, 1898, p.37-38). Por trás desse episódio podemos ver uma tentativa de ensinar à população abissínia a respeito da forma correta de comungar: não comendo o pão, mas deixando-o dissolver na boca, uma vez que este era o corpo de Cristo.

É perceptível na gadl Mabâ Sëyôn o alinhamento do documento à dinastia salomônida. Em uma passagem da vida de Mabâ Sëyôn, é dito que uma mensagem chega ao monge. Enviada pelo “[...] santo Gabra Krëstôs, o anacoreta da cidade do Damot [...]”¹⁰ (BUDGE, 1898, p.34), ela dizia que Gabra tinha uma mensagem sagrada para Mabâ. Para ouvi-la, o monge faz uma jornada até as terras de Gabra, “[...] tendo viajado naquele dia três dias de jornada”¹¹ (BUDGE, 1898, p.35). Ao se encontrarem, os monges se abraçaram e regozijaram-se pelo encontro. Gabra, então, diz que viu Mabâ em uma visão em Jerusalém, perto da tumba de Jesus; além disso, Jesus ministrou a Eucaristia a Gabra e outros santos. Nesse momento, ele viu Mabâ Sëyôn junto deles, comungando antes de Gabra e dos outros santos que lá estavam, o que deixa implícita a maior importância de Mabâ para o cristianismo abissíneo – pelo menos em sua gadl. Mabâ pergunta, então, porque não se lembrava disso, e Gabra lhe explica que Jesus levou muitos à essa viagem sem eles saberem (BUDGE, 1898, p.35). Mabâ, ouvindo isso, fica maravilhado pela importância que Jesus atribuiu a ele (BUDGE, 1898, p.36). Os dois monges, então, continuaram conversando sobre questões ligadas à doutrina cristã e regras monásticas, as quais não são explicitadas pelo autor (p.36). Durante a conversa, Gabra¹²

[...] profetizou, dizendo, ‘Tu se tornarás um padre, e muitos serão salvos pelo tua bem-aventurança, e devem ser santificadas tuas palavras; mas antes de

⁹ Tradução livre. No original: “[...] 'Dost thou see how the people are crushing the beloved Body of my Son with their teeth? When I see this my own bowels also are consumed. Is it possible that they imagine that my Son is dead, and that they do not know that He is alive?' With such words did our Lady Mary speak to him; and he also wept by reason of her weeping.”

¹⁰ Tradução livre. No original: “[...] Saint Gabra Krëstôs, the anchorite of the city of Dâmât [...]”

¹¹ Tradução livre. No original: “[...] having travelled in that day three days' journey.”

¹² Saliento que este não é o mesmo Gabra Krëstôs cuja vida é narrada na fonte

tudo, mantenha firme o amor de nosso Senhor Jesus Cristo'. Então ele o abençoou e o despediu em paz, e Mabâ Sëyôn retornou ao seu país glorificando a Deus Todo-Poderoso, louvado seja Ele!¹³ (BUDGE, 1898, p.36)

Logo depois que retorna a ʿĪndägabtan, Mabâ¹⁴ vai ao encontro de Abba Gabriel, o bispo abissínio, e recebe o sacerdócio, tornando-se padre (BUDGE, 1898, p.36). Ernest Budge nomeou o bispo abissínio de “Gabriel”. É provável que este seja “Gabr’ēl”, o abuna enviado à Abissínia Cristã durante o governo de Zar’a. A menção a esta personagem é um dos demonstrativos desse alinhamento do documento aos salomônidas. Dessa passagem, é interessante de apontar, também, uma questão da santidade abissínia: ela acontece, muitas vezes, em vida¹⁵.

Além disso, na narrativa sobre a vida de Mabâ Sëyôn, há uma imagem positiva de Zar’a Yā’eqob. Em uma passagem do texto, Cristo, após curá-lo do autoflagelo empreendido pelo monge, levou Mabâ até seu trono nos céus. Lá, ele viu padres e anjos, além de pessoas caindo em abismo. Mabâ pergunta a Jesus quem eram os homens que estavam caindo no abismo, e Cristo lhe responde que

“Estes são os que caluniaram o rei Zar’a Yā’eqob.” Além disso, ele viu duas nuvens semelhantes a [dois] cavalos brancos, e disse àquele que estava com ele: [“Para que servem estes?”] E ele respondeu: “Um é para ti e outro é para Zar’a Yā’eqob, para que possam andar sobre eles e se aproximarem de Jerusalém.” Então Mabâ Sëyôn lhe disse: “Em que coisa podes fazer eu, pecador, ser como Zar’a Yā’eqob, o sol da fé, e o rei da justiça?” E ele respondeu: “Você é semelhante a ele no que fez pensar em seguir o amor do teu Deus.” E, ouvindo estas palavras, deu graças a Deus pelo dom das riquezas da sua graça.¹⁶ (BUDGE, 1898, p.83)

Novamente, Zar’a Yā’eqob é exaltado no texto. No entanto, Mabâ Sëyôn é colocado ao lado de Zar’a. Pode-se dizer que Igreja e Estado são colocados no mesmo patamar nesse episódio¹⁷.

¹³ Tradução livre. No original: “[...] prophesied saying, “Thou shalt become a priest, and many shall be saved through thy beatitude, and shall be sanctified through thy words; but first of all, lay firm hold upon the love of our Lord Jesus Christ.” Then he blessed him and sent him away in peace], and Mâbâ’ Seyôn returned unto his own country glorifying God Almighty, praised be He!”

¹⁴ Conjeturar sobre quem é – tempo de zara yaqob

¹⁵ Outra questão importante é a respeito da região do Damot, comentada no capítulo anterior. A conversão das pessoas da região está ligada ao contexto político-religioso da Abissínia cristã e dos demais espaços não-cristãos.

¹⁶ Tradução livre. No original: Tradução livre. No original: “[...] “These are they who have slandered Zar'a Ya'kob the king.” And more-over, he saw two clouds which were like unto [two] white horses, [and he said unto him that was with him], [“What are these for?”] And he replied, “One is for thee and one is for Zar'a Yâ'kôb, that ye may ride thereon and draw nigh unto Jerusalem.” Then Mabâ’ Seyon said unto him, “In what thing canst thou make me, a sinner, to be like unto Zar'a Yâ'kôb, the sun of the faith, and the king of righteousness?” And he made answer unto him, “Thou art like unto him in that thou hast made thy mind to follow after the love of thy God.” And when he had heard these words he gave thanks unto God for the gift of the riches of His grace.”

¹⁷ Pensar sobre

Sobre o governo de Zar'a Yā'eqob, Richard Pankhurst aponta que as políticas expansionistas, no quesito cultura, tomaram maior fôlego durante seu governo. O governante, quando assumiu o poder, contava com uma vasta extensão territorial; por conta disso, sua preocupação maior era em integrar esses territórios, diversos culturalmente. Duas línguas foram utilizadas nesse processo: o amárico e o ge'ez. O amárico, segundo Pankhurst, era a *lesanä negus* – “língua do rei”. Utilizada na “corte” até então, Zar'a propõe uma política de expansão da língua para fora de Amharā (PANKHURST, 1998, p.81). Instalando espaços militarizados em zonas não-centrais, como Hamasen, Tegray, Bali, Hadeya e Ifat; convocando tropas de outras regiões, o que gerava trocas culturais entre os indivíduos convocados; e propondo casamento entre diferentes grupos, Zar'a fez com que o amárico se espalhasse para diferentes regiões da Abissínia cristã, tornando-se uma importante língua no seu território.

A segunda língua, mencionada por Pankhurst como parte desse processo de integração cultural, é o ge'ez. Considerada uma língua eclesiástica, ela era utilizada nas igrejas e na educação praticada nestes espaços (PANKHURST, 1998, p.82). Logo, ela serviu para unificar os diferentes monastérios existentes na Abissínia cristã. Pode-se concluir, portanto, que o amárico, para os leigos, e o ge'ez, para os religiosos, contribuíram para o processo de integração da Abissínia salomônida.

A respeito desse mesmo período, Olivia Adankpo aponta que Zar'a tinha em mente um projeto político e ideológico denso e complexo e que, para ser praticado, utilizou muito a produção escrita. O governante buscou controlar toda a vida religiosa abissínia para unificar a sociedade cristã e eliminar inimigos (ADANKPO, 2017, p.514-515). Esse processo de unificação foi feito através de algumas questões. Uma, já comentada, é a construção da santidade em regiões recém-cristianizadas, como é o caso do Damot, comentado no capítulo anterior, que altera-se a partir do governo de Zar'a – deixa de ser construída a partir de aspectos religiosos dessas regiões para se constituir a partir de uma imagem estabelecida pelo cristianismo abissíneo, ou seja, de forma homogênea.

O Concílio de Dabra Metmāq, que culmina na oficialização do duplo sabbath, insere-se, também, nessa lógica de unificação: a permissão, segundo a autora, foi uma decisão pragmática do soberano, uma vez que (1) o movimento já era muito forte na Abissínia Cristã e (2) dentro deste haviam outras dissidências que poderiam ameaçar a integridade territorial (ADANKPO, 2017, p.516).

A Zar'a Yā'eqob é atribuída a autoria do *Mashafa Berhān*, que traduzido significa *Livro da Luz*¹⁸, considerado a principal fonte sobre o Concílio de Dabra Meṭmāq. Adankpo defende que dificilmente a obra foi de fato escrita pelo nəgusā nāgāst, tendo sido provavelmente escrita em Dabra Bizan, ou seja, em um “scriptorium” eustatiano, uma vez que o texto faz muitas menções ao movimento. A versão que a autora trabalhou foi a tradução feita por Carlo Rossini e Lanfranco Ricci em 1964-1965 a partir de um manuscrito datado de 1457/1458 (ADANKPO, 2017, p.518). Rapidamente difundido nas igrejas abissínicas,

Este livro, como os outros escritos de Zar'a Yā'eqob, é enviado por todo o reino para difundir a prática do *sabbat*. Igrejas e mosteiros são os principais pontos intermediários de comunicação do soberano, que procura padronizar as práticas dentro da Igreja etíope. O soberano impõe o ritmo da liturgia e as leituras obrigatórias que devem celebrar a sua ação (...) ¹⁹ (ADANKPO, 2017, p.520)

Ou seja, serve para atender os objetivos, já mencionados, do soberano.

Sobre o concílio de 1450, a obra coloca-o como fundamental para os eustatianos pois é o marco de aceitação do movimento pela Igreja Ortodoxa da Abissínia. Zar'a submete à sua ingerência os bispos Mikā'ēl e Gabre'ēl desde a sua chegada, em 1438. A reunião demonstra essa submissão quando permite que os eustatianos concedam penitências e sacramento a cristãos.

O protagonismo da conciliação, portanto, é dado ao nəgusā nāgāst. Dabra Meṭmāq, local escolhido, fica na região de Šawā, a qual, como já mencionamos, era o território central para o governo salomônida no século XV. A integração total dos eustatianos à Igreja Ortodoxa da Abissínia é uma afronta à Alexandria e um passo a mais na afirmação da soberania da ortodoxia abissínia frente às impostas externamente (ADANKPO, 2017, p.527-528). Com o sacerdócio conferido, a prática do duplo sabbath rapidamente se dissemina pela Abissínia Cristã e coloca os mosteiros eustatianos, cuja proeminência eram Dabra Māryām e Dabra Bizan, ao lado de Dabra Asbo/Libānos e Dabra Hāyq nas redes monásticas controladas pelos salomônidas (ADANKPO, 2017, p.531-532).

Com essa análise do trabalho de Olivia Adankpo, está traçado um panorama geral da questão do duplo sabbath na Abissínia Cristã. Ela não começa com o monge Ēwostātēwos e seus seguidores: desde tempos antigos ela é pauta em debates da cristandade. O afastamento do cristianismo abissíneo em relação a outras ortodoxias tornou possível que o duplo sabbath

¹⁸ *Livre de la Lumière*

¹⁹ Tradução livre. No original: “Ce livre, à l'image des autres écrits de Zar'a Yā'eqob, est envoyé dans tout le royaume pour diffuser la pratique du sabbat. Les églises et les monastères constituent les principaux relais de la communication du souverain, qui cherche à uniformiser les pratiques au sein de l'Église éthiopienne. Le souverain impose le rythme de la liturgie et les lectures obligatoires qui doivent célébrer son action (...)”.

seguisse vivo entre os cristãos da região. O movimento eustatiano pode ser considerado um renascimento da pauta, mas ela sempre existiu. As construções feitas sobre a memória da comunidade, nos séculos XIV e XV, colocam o monge e seus discípulos como defensores da ortodoxia, enquanto os Abunas egípcios, vinculados à Alexandria, condenavam a prática.

Mesmo tendo sido banidos e exilados, os eustatianos conseguiram manter viva sua memória nos momentos de maior perseguição. Esse afastamento do poder salomônida fez com que o grupo fosse, inclusive, utilizado como uma forma de legitimação que grupos setentrionais buscavam para se separar do “Reino”. Os soberanos do século XV, especialmente Dāwit e Zar’a, perceberam o risco que isso representava e trouxeram o movimento para próximo do poder. Dāwit, permitindo a prática nas regiões do norte, e Zar’a adaptando a ortodoxia abissínia para que ela comportasse o duplo sabbath e afirmando-se frente a Alexandria.

Apesar dessa alteração na ortodoxia do cristianismo abissíneo em 1450, não se deve entendê-la como rapidamente aceita pelas outras redes monásticas da Abissínia Cristã. Proponho isso através da leitura de passagens das narrativas sobre Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs que fazem menção ao termo sabbath. O objetivo é entender como a fonte se posiciona contrária à prática, ainda que de forma sutil.

Produzida em Dabra Libānos, mosteiro alinhado à dinastia salomônida e que se opôs ao duplo sabbath no Concílio de Dabra Metmāq, o documento faz algumas menções ao termo “sabbath”. Como veremos, algumas dessas menções aparentam um tom de neutralidade quanto à questão; no entanto, algumas aparentam considerar apenas o domingo como um dia sagrado. Faço aqui um agradecimento ao professor da Universidade de Bahir Dar, Etiópia, e Abba, Beaman Girum, pela ajuda com as traduções desses trechos.

Em uma passagem da vida de Mabâ Sëyôn, o monge proclamou que queria ser a morada do Espírito Santo; para tanto, ele aproxima-se de Deus “[...] pelo jejum, e pela oração, e pela observação, e pelo amor, e pela inocência, e pela humildade, e pela paciência, e mantendo seus lábios longe de palavras vãs e más, e de calúnia, e de mentiras [...]”²⁰ (BUDGE, 1898, p.33). Essas características podem ser consideradas preceitos para a pureza necessária para aspirar à santidade na Abissínia, uma vez que está é muito ligada ao ascetismo. Junto a isso, Mabâ adota o jugo dos monges, não andando de cavalo, dormindo no chão e carregando sempre uma pedra

²⁰ Tradução livre. No original: “[...] by fasting, and by prayer, and by watching, and by love, and by innocency, and by lowliness, and by patience, and by keeping his lips from vain and evil words, and from calumny, and from lying [...]”

equivalente ao seu peso, “[...] exceto nos dias dos Sabbaths e dias de Festivais [...]”²¹ (BUDGE, 1898, p.34)²²

Na tradução do professor Beaman Girum, esse trecho está igual: ele também traduziu “sabbath” no plural. Isso demonstra uma incerteza quanto a que o texto se refere. Duas possibilidades são possíveis: (1) que os hábitos descritos nos trechos somente não ocorriam nos sabbaths semanais (i.e., no domingo, para os cristãos); ou (2) a prática não ocorria tanto no sábado quanto no domingo.

Outra passagem fala que Mabâ Sëyôn cuidava diligentemente dos festivais em honra a Cristo, especialmente “[...] os de Sua Natividade e de sua circuncisão, e todas as festas do Filho, bem como as do primeiro dia que é o Sabbath.”²³ (BUDGE, 1898, p. 40, grifo meu). Essa tradução é feita a partir do texto de Ernest Budge. O professor Beaman Girum traduziu novamente essa passagem. Eis a tradução dele: “E então, ele começou a celebrar os dias festivos de Deus, sua Natividade e Sua circuncisão, e todo o festival do Filho como o Sabbath do Domingo.”²⁴ A diferença é notável e aponta para o sabbath como sendo apenas o domingo. Aqui, fica perceptível a preferência do documento pelo domingo, em detrimento do sábado, quanto a sua importância teológica para o cristianismo abissínio.

Na narrativa sobre Gabra Krëstôs, também há menções do termo “sabbath”. Em um trecho, é dito que o monge viveu por cinco anos junto a outros fiéis na frente de uma igreja. Ele se encontrava em uma cidade a “[...] um ano de distância [de Constantinopla] e chegou a uma cidade chamada Armênia [...]”²⁵ (BUDGE, 1898, p.118), local em que uma igreja, dedicada a Virgem Maria, havia sido construída. Lá, Gabra deu todas as roupas que levava, bem como tudo que tinha, para os pobres, e passou a morar com eles na estrada que levava à igreja e “[...] jejuava dia e noite, e provava comida apenas no dia do Sabbath.”²⁶ (BUDGE, 1898, p.118, grifo meu)²⁷. Na tradução de Beaman Girum, o trecho ficou da seguinte forma: “E ele jejuou dia e noite. Ele não provou comida, exceto nos Sabbaths.”²⁸. Aqui, novamente, surge a mesma

²¹ Tradução livre. No original: “[...] except upon Sabbaths and Festival days [...]”

²² Falar do sabbath

²³ Tradução livre. No original: “[...] those of His Nativity and of His circumcison, and all the festivals of the Son, as well as [those of] the first day which is the Sabbath.”

²⁴ Tradução livre. No original: “And then, he started to celebrate the festival days of God His Nativity and of His Circumcision and all the festival of the Son as the Sabbath of Sunday.”

²⁵ Tradução livre. No original: “[...] one year’s journey distant [from Constantinople], and he arrived at a city called Armenia [...]”

²⁶ Tradução livre. No original: “[...] he fasted by day and by night, and he tasted food only on the Sabbath day.”

²⁷ Passar para parte sobre o sabbath, provavelmente

²⁸ Tradução livre. No original: “And he fasted day and night. He did not taste food except Sabbaths.”

dúvida: o trecho se refere a uma prática que ocorria todas as semanas, em um dia, ou ocorria dois dias na semana?

Em outro trecho de sua vida, é dito que o monge passou a habitar em uma simples morada dentro do terreno do palácio de Theodosius. Lá, ele vivia “[...] orando dia e noite, e nunca provou comida, exceto nos Sabbaths, pois tomou a comida que lhe fora dada e fingiu comê-la, enquanto na verdade ele a deu secretamente aos pobres; e isso ele deixou de não fazer de dia e de noite.”²⁹ (BUDGE, 1898, p.123)³⁰. Beaman Girum traduziu esse trecho da seguinte forma: “E ele viveu orando dia e noite. E ele nunca provou comida, exceto no Sabbath.”³¹. A tradução do professor, nesse trecho, não me auxilia na análise do uso do termo “sabbath” no documento, pois está como na tradução de Ernest Budge: incompleta.

Em outra parte da passagem da narrativa sobre Gabra Krëstôs, é dito que, ao fim da escrita de sua vida, Gabra Krëstôs morre, “[...] no dia do sabbath dos cristãos, na segunda hora do décimo segundo dia do mês Tekemt [nove de outubro], que é o mês Babi dos meses de Bizâncio [...]”³² (BUDGE, 1898, p.137)³³. Sua alma vai para o céu, onde é recebida por Cristo, anjos, profetas, apóstolos etc. (BUDGE, 1898, p.137). O trecho que menciona o “sabbath dos cristãos” não foi traduzido novamente pelo professor Girum. No entanto, a partir do trecho que do fôlio 140a, no qual está essa passagem, fiz uma busca do termo “sabbath” em ge’ez. Segundo o *Comparative dictionary of Ge’ez: (Classical Ethiopic)*, escrito por Wolf Leslau, essa é a forma da palavra “sanbat” em ge’ez: “ሰንበት”. “Cristão”, por sua vez, tem esse formato: “ክርስቲያን”. Eis o trecho da vida de Gabra Krëstôs no qual estão essas duas palavras:

²⁹ Tradução livre. No original: “[...] praying by day and by night, and he never tasted food except on Sabbath days, for he took the food which was given unto him, and pretended to eat it, whilst in truth he gave it unto the poor secretly; and this he ceased not to do by day and by night.”

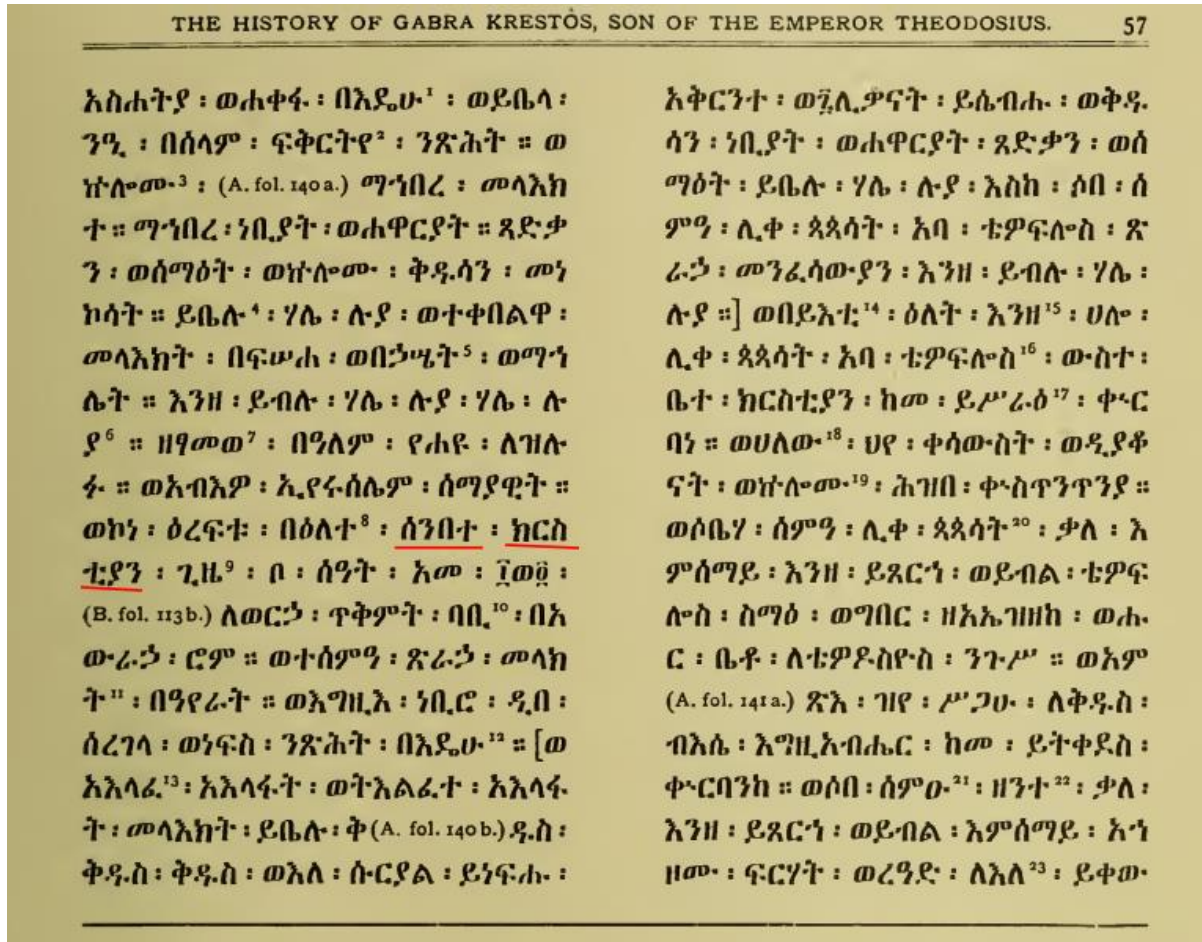
³⁰ Comparar com tradução de abba beaman

³¹ Tradução livre. No original: “And he lived praying by day and night. And he never tasted food except on Sabbath.”

³² Tradução livre. No original: “[...] on the day of the Sabbath of the Christians, on the second hour of the twelfth day of the month Tekemt, which is the month Babi of the months of Byzantium [...]”

³³ Explorar questão do sabbath

Figura 8 – Trecho da narrativa sobre Gabra Krëstôs em ge'ez. O termo “sabbath dos cristãos” está sublinhado em vermelho.



Fonte: Budge (1898)

No ge'ez, as palavras são separadas por dois pontos, um em cima do outro. Essas duas palavras, que em ge'ez significam “sanbat krëstiyān”, podem ser traduzidas como “sabbath dos cristãos”, como no trecho anteriormente citado.

A fonte, portanto, foi produzida em uma rede que se opunha à mudança na ortodoxia. Acredito que ela tenha sido elaborada na rede de Dabra Libānos por conta de uma passagem supracitada que fala a respeito de uma viagem de Mabâ Sëyôn a Dabra Libānos para receber a bênção de Takla Hāymānot, fundador do mosteiro, em sua tumba: “Então Mabâ Sëyôn levantou-se e foi ao mosteiro de Libānos para receber uma bênção no túmulo de nosso pai Takla Hāymānôt.”³⁴ (BUDGE, 1898, p.38). Ao chegar no mosteiro,

[...] um dos santos que estava rezando na igreja no primeiro dia da semana, enquanto os sacerdotes entoavam os salmos e os hinos do festival de Pentecostes, disse-lhe [a Mabâ]: ‘no dia da comemoração honrosa de seu festival, vi um homem de aparência agradável e venerável, que era nosso pai

³⁴ Tradução livre. No original: “Then Mabâ Sëyôn rose up and went to the Monastery of Libanos in order to receive a blessing at the grave of our father Takla Hāymānôt.”

Takla Hâymânôt administrando a Eucaristia, enquanto uma multidão de sacerdotes e diáconos estava em volta dele. E logo ele acenou para Mabâ Sëyôn, deu-lhe o pão da Eucaristia e o segurou firmemente com a mão direita; e depois dele deu [a oferta] aos outros³⁵ (BUDGE, 1898, p.38).

Como dito anteriormente, Dabra Libānos era o centro de uma rede monástica que se fazia presente em diferentes regiões da Abissínia Cristã, sendo, inclusive, responsável pelos textos ligados à dinastia salomônida. Sua proximidade com os governantes fica perceptível nos escritos posteriores ao século XIV (conferir). O fato de a narrativa apontar que Mabâ se dirigiu a esse local demonstra que a produção da gadl foi feita em um “scriptorium” ligado a essa rede. Mabâ, portanto, fazia parte dessa rede monástica, logo, atendia aos interesses dos governantes abissínios.

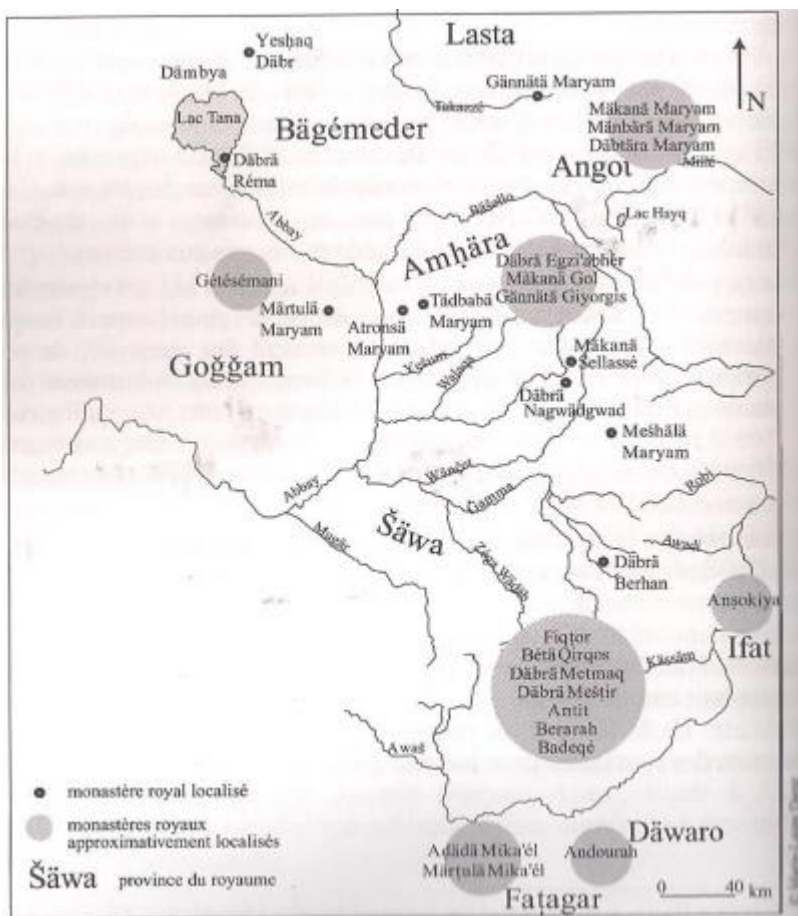
Entretanto, no decorrer desse capítulo, fica perceptível que, por mais que ligada aos governantes salomônidas, a rede monástica de Dabra Libānos divergiu quanto à mudança na ortodoxia do cristianismo abissínio no que tange a igualdade litúrgica do sábado e do domingo. Ainda que sutil, a oposição é evidente nas vidas de Mabâ Sëyôn e Gabra Krëstôs. Em meu entendimento, isso demonstra que a rede se opôs a essa alteração, pelo menos durante os séculos XV-XVI.

Retomo aqui, por último, um episódio mencionado na introdução do trabalho. Quando Mabâ soube que ia morrer, ele “[...] foi ao Monastério de Maria e abraçou todos os santos de lá e foi abraçado por eles; e ele contou a eles tudo o que havia acontecido, e recebeu consolo deles, e foi enviado de volta com saudações de paz.”³⁶ (BUDGE, 1898, p.87). Budge, nesse trecho, conjectura sobre a possibilidade do “Monastério de Maria” ser Dabra Māryām. Mosteiro fundado por Absadi, discípulo de Ēwostātēwos, no norte da Abissínia Cristã. Discordo disso, tanto (1) pelo que apresentei neste capítulo quanto (2) pelo número de mosteiros que referenciavam Maria em seus nomes. A imagem a seguir, retirada do livro de Marie Derat (pg.214), apresenta os mosteiros e igrejas “reais” na Abissínia Cristã entre os séculos XIII e XVI:

³⁵ Tradução livre. No original: “[...] one of the saints who was praying in the church on the first day of the week, whilst the priests were chanting the psalms and hymns for the Pentecost festival, on the day of the honourable commemoration of his festival, said to him, “I saw a man of comely and venerable appearance, who was our father Takla Hâymânôt, administering the Eucharist, whilst a multitude of priests and deacons stood round about him. And straightway he beckoned to Mabâ Sëyôn, and gave him the bread of the Eucharist, and held him firmly with his right hand; and after him he gave [the offering] to the others.””

³⁶ Tradução livre. No original: “[...] went to the Monastery of Mary and embraced all the saints there and was embraced by them; and he told them all that had taken place, and received consolation from them, and was sent on his way back with salutations of peace.”

Figura 9 – Mapa apresentando mosteiros e igrejas da Abissínia Cristã entre os séculos XIII e XVI



Fonte: Derat (2003)

Nesse mapa, há oito espaços religiosos ligados à dinastia salomônida com a palavra “Maryam” – i.e., “Maria”. Mabâ, como dito anteriormente, viveu na região de Ĕndägbatan, ao sul de Šawā. Sua ida a um desses espaços reforça o que já foi dito: que a fonte busca exaltar a dinastia salomônida – seja seus governantes, seja suas instituições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, vimos a ascensão do movimento eustatiano na Abissínia Cristã. De início um movimento perseguido, não por conta da questão do duplo sabbath, mas por conta das condenações de práticas das autoridades locais e dos governantes, os eustatianos acabam perseguidos tanto pela Igreja Ortodoxa da Abissínia quanto pelas autoridades. Os motivos desses dois grupos acabaram confluindo, especialmente por se tratar de uma ameaça à unidade da Abissínia Cristã.

A perseguição do primeiro momento acaba por se tornar uma aceitação das práticas dos eustatianos: com Dāwit, os eustatianos recebem uma permissão de defender sua teologia nas regiões do norte. Com Zar'a Yā'eqob, a própria ortodoxia abissínia muda, após o Concílio de

Dabra Meṭmāq. Zar'a tinha como grande objetivo unificar a Abissínia Cristã, e conduziu suas políticas nesse sentido, pois (1) exerceu um rígido controle sobre os Abunas que chegaram à Abissínia durante seu governo, (2) consolidou os territórios salomônidas, e (3) utilizou-se de diferentes formas para unificar o cristianismo (uso de imagens; exaltação de Maria; etc.), sendo o duplo sabbath apenas uma delas.

Apesar dessa mudança durante o governo de Zar'a Yā'eqob, não devemos concluir que a aceitação da mudança ocorreu de forma imediata. A fonte analisada mais pormenorizadamente neste trabalho, *The lives of Mabâ Sěyôn and Gabra Krěstôs*, é uma oposição à mudança na ortodoxia abissínia, especificamente quanto à questão do duplo sabbath. Isso demonstra que, pelo menos dentro da rede monástica de Dabra Asbo/Libānos, houve uma resistência, ainda que sutil e, possivelmente, com pouca contundência.

CONCLUSÃO

Esta dissertação teve como objetivo analisar a fonte *The lives of Mabâ Sěyôn and Gabra Krěstôs*. Para tanto, utilizei fontes auxiliares e cruzei as análises com uma bibliografia que trabalhou com temas relacionados à Abissínia Cristã. Isso, no entanto, foi conduzido com um referencial teórico diferente do que os trabalhos utilizados. Alguns debates suscitados por essa diferença apareceram ao longo do trabalho, como a questão da utilização do termo “feudalismo” para se referir ao passado abissíneo; o uso do termo “medieval” para o período que tratei aqui; e o uso de “rei” para se referir aos năgusă năgăst. Outros, no entanto, acabaram não debatidos para manter o texto o mais enxuto possível.

O uso de uma tradução do manuscrito abissíneo é, também, um debate alimentado pelo meu posicionamento teórico. *The lives of Mabâ Sěyôn and Gabra Krěstôs*, publicado em 1898 e fruto do trabalho de Ernest Budge, é uma tradução para o inglês feita em um contexto colonialista. Como apontam John Dagenais e Margaret Greer, é imprescindível para os objetivos imperialistas a colonização do passado e a construção de um passado que sirva para enaltecer a sua modernidade e que o Outro não possui (DAGENAIS & GREER, 2000, p.431). Analisando relatos de viajantes europeus que passaram pelo continente africano e americano, os autores apontam a existência de metáforas que relacionam esses territórios à “escuridão”, à “barbárie”, a um tempo diferente do europeu (DAGENAIS & GREER, 2000, p.435). Para eles, para dar um novo sentido ao período denominado “Idade Média” - um sentido decolonial - é necessário utilizar o póscolonialismo para criticar a própria ideia de modernidade (DAGENAIS & GREER, 2000, p.438).

Da mesma forma que Dagenais e Greer, Jeffrey Cohen defende que devemos parar de ver a Idade Média como intermédio entre a Antiguidade e o Renascimento e analisar os processos de colonização do tempo por trás dessas divisões temporais (COHEN, 2001, p.4-5). O autor também demarca o que para ele são os significados dos termos “pós-colonial” e “póscolonial”: o primeiro faz referência ao período histórico que se inicia quando finda o colonialismo, enquanto o segundo se refere ao discurso que se opõe ao discurso colonial (COHEN, 2001, p.2-3). Após essa explicação, o autor apresenta outras possibilidades de termos que serviriam para nomear o discurso que se opõe ao colonial, como o termo “neocolonial”, proposto por Gayatri Spivak, ou “meiocolonial”, proposto pelo próprio autor. Acredito, no entanto, que nesse trabalho não seja interessante aprofundar esse debate terminológico, pois, sem o devido espaço e profundidade, tal questão pode incorrer em um mero academicismo,

diminuindo o fôlego que poderia ser direcionado à questão já colocada: fazer oposição à perpetuação do colonialismo. Utilizarei ao longo do texto, portanto, o termo “póscolonial”.

Ainda em seu texto, Cohen apresenta cinco pontos necessários para que os medievalistas se adequem às concepções póscolonialistas. Dentre elas, a quinta é a necessidade de descentralizar a Europa e pensar um mundo maior e mais fragmentado (COHEN, 2001, p.7). No entanto, o autor não parece questionar o uso do termo “Idade Média” e suas variações. O livro de Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty*, publicado em 2008, contribui para se pensar como a “Idade Média” é uma categoria construída e que se estabeleceu como realidade (DAVIS, 2008, p.2). A autora faz uma crítica à divisão entre medieval/religioso/feudal e moderno/secular/capitalista através de duas questões, principalmente: (1) essa divisão impõe uma visão uníssona do mundo, ignorando outras possibilidades de experiências; e (2) essa divisão cria uma hierarquia entre sociedades, colocando na parte de baixo os grupos que ainda não teriam alcançado a “modernidade”, sendo consideradas, portanto, “medievais” ou “retrógradas” (DAVIS, 2008, p.5).

A primeira parte de seu livro aborda o conceito de “feudalismo”. Segundo a autora, ele começa a ser desenvolvido por juristas europeus no século XVI que buscavam as origens legais do imperium. Já no século XVIII, o conceito está consolidado, formando uma linearidade e universalidade do conceito para a Idade Média europeia (DAVIS, 2008, p.23-26), primeiramente, para, depois, ser utilizado para redefinir o passado de povos não-europeus no contexto colonialista. Uma realidade construída, portanto, acaba sendo imposta a espaços e experiências diferentes.

Portanto, acredito que o uso do termo “medieval”, ao se trabalhar a história abissínia, não deva ser utilizado, pois, por mais ressalvas que sejam feitas, ele sempre irá carregar um peso histórico. Somente aqui, neste trabalho, o termo é mencionado: no restante, não o utilizarei, ainda que boa parte da bibliografia com a qual dialogo o empregue e não questione seu uso.

As análises conduzidas neste trabalho podem ser sintetizadas em três:

- a) Analisar o contexto de produção da tradução do documento original, traçando uma biografia da obra e de seu tradutor.
- b) Identificar o local em que o documento foi originalmente produzido.
- c) Identificar traços presentes na fonte que contribuem para pensar o contexto político-religioso do período em que foi escrita.

Essas três questões permearam toda a narrativa, ainda que tenham sido trabalhadas com maior profundidade em diferentes momentos.

No primeiro capítulo, fiz uma breve introdução a respeito da forma com que o documento traduzido por Ernest Budge chegou até a Inglaterra. Levado após os saques ao palácio de Maqdala, o paradeiro do manuscrito original é uma incógnita, sendo que, para se trabalhar com o *Lady Meux Manuscript n° 1*, a edição de Budge é a única alternativa. Com isto posto, a partir do trabalho de Paolo Marrassini, tratei a respeito da forma com que as traduções de textos abissínios foram conduzidas. Como o autor aponta, metodologicamente, essas traduções são trabalhos com pouco valor. A partir das críticas de Marrassini, propus expandir o horizonte da problemática a partir do conceito de biblioteca colonial de Valentim Mudimbe, no qual o autor postula que as interpretações de África são formuladas a partir de “regimes de verdade” europeus que moldam o passado africano. Portanto, os discursos que decorrem dessas interpretações são baseados em etnocentrismos e ideias racistas, as quais influenciam as formulações teóricas sobre o continente africano.

Feito isso, direcionei essas concepções teóricas para analisar uma tradução. Para isso, tracei tanto a biografia da obra quanto de seu tradutor. Após, construí uma narrativa a respeito do processo de tradução de Ernest Budge, no qual é explícito um “etnocentrismo epistemológico”. Explicitei a metodologia que Budge apontou como sua escolha – a “mais literal possível” – e que identifiquei como uma tentativa de domesticar o conteúdo do documento original através da familiaridade entre os significados no original (ge’ez) e no traduzido (inglês). Essa domesticação é um ato de violência, pois esconde as diferenças entre a sociedade abissínia e a inglesa.

Essas questões me levaram a buscar a utilização de um contradiscurso ao discurso colonial: o póscolonialismo. Apontando as limitações que meu trabalho tem, por conta de minha construção enquanto (1) ocidental e (2) indivíduo, propus, com a tradutologia póscolonial, uma leitura crítica da tradução de Budge. Feita em um contexto colonial, *The lives of Mabâ Sěyôn and Gabra Krěstôs* encobre e reescrever o passado abissínio através da utilização de termos ocidentais sem nenhuma preocupação. Familiarizando o conteúdo do documento para o seu público-alvo, o tradutor ignorou que há maneiras diferentes de organização do saber em diferentes épocas, impondo uma lógica oitocentista à sua tradução. A própria escrita do texto é conduzida dessa forma, a partir (1) do uso da busca por uma quantidade similar de palavras entre o original e o traduzido; (2) da generalização de

significados nos enunciados; (3) por ignorar que as palavras, também, carregam anacronismos; (4) e pelo uso de notas de rodapé, que quebram a unidade da leitura.

No segundo capítulo, falei da expansão do cristianismo na Abissínia, a qual se mostrou mais exitosa durante o período da dinastia salomônida. Com a ascensão dessa nova dinastia, no final do século XIII, há uma gradual mudança do centro político para o sul, culminando com sua ida para o Šawā após este espaço estar bem integrado à Abissínia Cristã. Plenamente estabelecida no século XV, a administração salomônida apresentava particularidades que a tornam diferente das experiências europeias, as quais foram utilizadas por parte da historiografia como sinônimas do passado abissíneo.

Após tratar da mudança de centro político, abordei o monasticismo abissíneo, dominante na Igreja Ortodoxa da Abissínia a partir do século XIII. Marie Derat apresenta duas redes monásticas como as principais da Abissínia Cristã: Dabra Hāyq, de Amharā, e Dabra Asbo, de Šawā. De início, Hāyq era a rede ligada à dinastia salomônida, enquanto Asbo buscava sua independência dos governantes. Com a integração de Šawā ao governo salomônida, Asbo passou a disputar com Hāyq a preferência dos nəgusā nāgāst – o que fica explícito nas gadla produzidas nesses espaços.

Outras duas questões relacionadas à mudança de centro político do governo salomônida também foram abordadas neste capítulo. A primeira é que, por ter ido mais para o sul, o norte da Abissínia Cristã acabou tendo uma maior autonomia política, o que culminou com a expansão do movimento eustatiano nessa região; a outra questão é que essa mudança fez com que os governantes salomônidas dessem maior atenção para os territórios meridionais. É nessa região que estava o “Reino” do Damot, ocupado por povos “pagãos”, como os gafat e os gambo, e que buscaram manter sua autonomia frente às incursões salomônidas, seja politicamente, seja culturalmente, o que aparece nas fontes analisadas.

No terceiro e último capítulo, tratei sobre o movimento eustatiano. O grupo, cujo nome é dado a partir do monge Ēwostātēwos, divergia da ortodoxia abissínea especialmente na questão do duplo sabbath. Primeiro, contextualizei a questão do sábado e do domingo para o cristianismo, e como o sábado acabou sendo considerado uma prática judia, logo, condenado. Apesar disso, alguns grupos dentro do cristianismo mantiveram a sua preservação. O cristianismo abissíneo, isolado por conta das conquistas persas e muçulmanas no norte, desenvolveu uma teologia independente,

As controversas quanto a essa questão, na Abissínia Cristã, começam a aparecer no século XIII: algumas fontes parecem apoiá-lo, enquanto outras, condenar. Ēwostātēwos, que

viveu no século XIII, acaba exilado pelo nəgusā nāgāst salomônida. Isso, na verdade, ocorreu por conta das condenações que ele e seus discípulos faziam a práticas das autoridades, como a poligamia, e não por conta do duplo sabbath. Exilado no norte, ele também se indispôs com as autoridades do Tegray e acabou saindo em peregrinação fora da Abissínia, período no qual morreu. Seus discípulos, então, retornaram e começaram o processo de consolidação do movimento eustatiano no norte abissínio.

Na metade do século XIV, o grupo começou a expandir-se para outras regiões, estando plenamente estabelecido no final do século. A partir dos “scriptoria” de Dabra Māryām e outros mosteiros, as ideias eustatianas começaram a circular entre os cristãos. Com a chegada de Bartolomeus, novo Abuna, em 1398, iniciam-se as perseguições ao movimento. Alguns motivos contribuíram para isso, não apenas a questão do duplo sabbath. O grupo havia angariado poder simbólico e material, atestado pelas doações feitas por Gabra Krestos, autoridade do norte, ao movimento. Além disso, o grupo recusava subordinar-se aos salomônidas e à ortodoxia abissínia, provocando um cisma dentro da Igreja Ortodoxa da Abissínia. A isso somou-se as intenções separatistas de grupos do norte abissínio.

Em 1400, o então nəgusā nāgāst, Dāwit, convocou uma assembleia em Amharā para discutir a questão. O desfecho do encontro foi a prisão e exílio de monges eustatianos. Fileppos, um importante monge, foi preso na “corte” abissínia. É possível que essa proximidade de Fileppos com o governante tenha influenciado na decisão de 1404, que permitiu o duplo sabbath nas regiões do norte da Abissínia Cristã. A isso se somou a morte, em 1403, de Saraqa Berhan, líder de Dabra Ḥāyq e, ao lado de Bartolomeus, grande opositor da prática.

Com a permissão de 1404, os monges eustatianos voltaram a se consolidar no norte abissínio, mesmo sem a ordem sacerdotal. Após consolidado no norte, o movimento começou a influenciar outras regiões, também. O livro de Gyorgis de Sagla, *Livro do Mistério*, publicado em 1424, é um exemplo disso: vinculado a Dabra Ḥāyq, o monge fez uma defesa da prática do primeiro sabbath na obra. Em 1441, no Concílio de Florença, monges abissínios defenderam a prática, também. Pouco antes desse episódio, em 1440 ocorre um debate teológico em Dabra Seyon. Nele, o nəgusā nāgāst, Zar’a Yā’eqob, anunciou os novos Abunas e fez um reconciliamento entre Dabra Māryām e Dabra Ḥāyq, bem como condenou os estefanitas, grupo que recusava a se prostrar perante o governante.

É perceptível a mudança de comportamento na Abissínia Cristã para com o duplo sabbath: de perseguido no início do século XV, a prática acaba oficializada como ortodoxia em 1450, no Concílio de Dabra Meṭmāq, e os monges eustatianos passam a receber a ordem

sacerdotal. Isso tem relação com a política imposta por Zar'a Yā'eqob durante seu governo: o governante assumiu o controle da Igreja Ortodoxa da Abissínia, impondo a aceitação do duplo sabbath para evitar uma possível divisão dos territórios salomônidas. No concílio de 1450, Zar'a uniu os diferentes grupos dentro do cristianismo abissínio.

Apesar disso, defendo que a aceitação da prática não foi consensual, de início, e a fonte trabalhada aqui atesta isso: no documento, há uma sutil contrariedade quanto à mudança na ortodoxia. O documento, através da vida de Mabâ Sëyôn, procura exaltar as figuras salomônidas e suas conquistas; no entanto, aponta apenas o domingo como verdadeiro sabbath. Como essa é a única fonte que existe sobre a vida do monge, é possível que o texto tenha circulado pouco entre os abissínios, justamente pela repressão aos que se opunham às decisões dos governantes.

REFERÊNCIAS

I. Fonte primária

BUDGE, E. A. Wallis (trad.). **The Lives of Maba Seyon and Gabra Krestos**. Lady Meux Manuscript n° 1. Londres: W. Griggs, 1898, 698p.

II. Fontes secundárias

PERRUCHON, Jules (trad). **Les Chroniques de Zar'a Ya'eqob et Ba'eda Mâryâm, Roys d'Éthiopie de 1434 a 1478** (texte éthiopien et traduction). Paris: Émile Bouillon, 1893, 208p.

PEREIRA, Francisco M. E. (trad). **Vida de Takla Haymanot pelo P. Manuel de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Imprensa Lucas, 1899. [original: c. 1645].

III. Referências bibliográficas

ABBINK, Jon. The Deconstruction of “tribe” Ethnicity and Politics in Southwestern Ethiopia. In: **Journal of Ethiopian Studies**, vol. 24 (nov. 1991), p.1-21.

ADANKPO, Olivia. **De la prédication hétérodoxe d'Ēwoṣtātēwos à la formation d'un mouvement monastique puissant: genèses du monachisme eustathéen au nord du royaume d'Éthiopie (début du XIVe - milieu du XVe siècle)**. Paris [Tese de Doutorado em História], Sorbonne, 2017.

APPIAH, Kwame A. Thick Translation. In: VENUTI, Laurence (ed.). **The Translation Studies Reader** [3ª ed.]. Nova Iorque: Routledge, 2012, p.331-343.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOUANGA, A. **Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie (XIII^e - XX^e siècles): Recomposition religieuses, politiques & historiographiques**. 2013. Tese [Doutorado em História]. Sorbonne Université, Paris, 2013.

CAQUOT, André. La rouyauté sacrale em Éthiopie. In: **Annales d'Ethiopie**, vol. 2, 1957, p.205-218.

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

COLLINS, Dalton S. Linking Translation Theory and African History: Domestication and Foreignization in “Corpus of Early Arabic Sources for West African History”. In: **Canadian Journal of African Studies/Révue Canadienne des Études Africaines**, Ottawa, vol. 42, n° 2/3, 2008, p.331-346.

COOMBES, Annie E. **Reinventing Africa**. Museum, Material Culture and Popular Imagination in Late Vitorian and Edwardian England. New Haven & Londres: Yale University Press, 1994.

CORTÉS, Ovidi C. i. **Traducir al otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo**. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

CRUMMEY, D. Abyssinian Feudalism. In: **Past & Present**, n° 89, nov. 1980, p.115, 138). Disponível em <https://www.jstor.org/stable/650660>, acessado em 01/10/2019.

DAGENAIS, John; GREER, Margaret. Decolonizing the Middle Ages: Introduction. In: **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, Durham, vol. 30, n° 3, 2000, p.431-448. Disponível em <https://read.dukeupress.edu/jmems/article/30/3/431/40534/Decolonizing-the-Middle-Ages-Introduction>, acessado em 01/10/2019.

DAVIS, Kathleen. **Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

DERAT, M.-L. **Le domaine de rois éthiopiens (1270-1527): Espace, pouvoir et monachisme**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003.

DERAT, Marie-Laure. Du Beg^wenā au Lāstā: centre et périphérie dans le royaume d'Éthiopie du XIII^o au XVI^o siècle. In: **Annales d'Éthiopie**, Paris, vol. 24, 2009, p.65-86.

DERAT, M.-L. Moines et scriptorium dans le royaume d'Éthiopie aux XIV^o et XV^o siècles. In: **Histoire, monde et cultures religieuses**, Paris, n° 24, 2012/4, p.65-77. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2012-4-page-65.htm>, acessado em 01/10/2019.

DERRIDA, Jacques. What is a "relevant" translation? In: VENUTI, Laurence (ed.). **The Translation Studies Reader** [3^a ed.]. Nova Iorque: Routledge, 2012, p.367-388.

DULUCQ, Sofhie. **Écrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIX^o - XX^o siècles)**: Paris: Éditions Kathala, 2009.

ELLIS, Gene. The Feudal Paradigm as a Hindrance to Understanding Ethiopia. In: **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge, vol. 14, n° 2, jun. 1976, p.275-295.

FALOLA, Toyin; JENNINGS, Christian. **Africanizing Knowledge: African Studies across the disciplines**. Nova Jersey: Transaction Publishers, 2002.

GETAHUN, Girma. Ancient Customary Laws of the Gafat People. In: **Journal of Ethiopian Studies**, Hamburgo, vol. 30, n°2 (dez. 1997), p.27-88.

HAILE, Getatchew. The Monastic Genealogy of the line of Täklä Haymanot of Shoa. In: **Rassegna di Studi Etiopici**, Roma, vol. 29, 1982-1983, p.7-38. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41299670>, acessado em 01/10/2019.

HELDMAN, Marilyn E. Wise Virgins in the Kingdom of Heaven: A Gathering of Saints in a Medieval Ethiopian Church. In: **Source: Notes in the History of Art**, Chicago, vol. 19, n° 2, 2000, p.6-12.

KAPLAN, Steven. Hagiographies and the History of Medieval Ethiopia. In: **History in Africa**, Cambridge, vol. 8, 1981 p.107-123. Disponível em www.jstor.org/stable/3171511, acessado em 01/10/2019.

KAPLAN, Steven. The Ethiopian Cult of the Saints: A preliminary investigation. In: **Paideuma**, Frankfurt, vol. 32, 1986, p.1-13. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/23076639>, acessado em 01/10/2019.

KAPLAN, Steven. Seeing is Believing: the Power of Visual Culture in the Religious World of Ase Zär' Ya'eqob of Ethiopia (1434-1468). In: **Journal of Religion in Africa**, Minneapolis, vol. 32, n° 4, nov.2002. p.403-412. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1581600>, acessado em 01/10/2019

KAPLAN, Steven. The social and religious functions of the Eucharist in Medieval Ethiopia. In: **Annales d’Ethiopie**, vol XIX, 2003, p.7-18.

LAMBDIN, Thomas O. **Introduction to Classical Ethiopic**. Missoula: Scholars Press, 1978.

MACEDO, J. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, V. Y. Mudimbe e Achille Mbembe. In: **Opsis**, Catalão, vol. 16, nº 2, 2016, p.280-298.

MARRASSINI, Paolo. Problems in Critical Edition and the State of Ethiopian Philology. In: **Journal of Ethiopian Studies**, Hamburgo, vol.42, nº 1,2, 2009, p. 25-68.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014 [3ª ed.].

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África**. Portugal: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013a.

MUDIMBE, V. Y. **A ideia de África**. Portugal: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013b.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo**: maldição contra o cristianismo. Porto Alegre: L&PM, 2017.

PANKHURST, Richard. Tedla Hailé, and the Problem of Multi-Ethnicity in Ethiopia. In: **Northeast African Studies**, East Lansing, vol. 5, nº 3, 1998, p.91-96. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41932042>, acessado em 01/10/2019.

PANKHURST, Richard. Who was the Good Lady Meux? In: **Tigrai Online**, 2010. Disponível em <http://www.tigraionline.com/articles/article11026.html>, acessado em 01/10/2019.

PENNEC, Henvé; TOBKIS, Dimitri. Reflection on the Notion of “Empire” and “Kingdom” in Seventh Century Ethiopia: Royal Power and Local Power. In: **Journal of Early Modern History**, Minnesota, vol. 8, nº 3-4, 2004, pp.229-258.

RANCIÈRE, Jacques. **The names of history**: on the poetics of knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

ROSSINI, Carlo. **Storia d’Etiopia**. Milão: Officina d’Arte Grafica A. Lucini & C., 1928.

SAID, Edward. **Orientalism**. Nova Iorque: Vintage Books, 1979.

SAMARAN, Charles. Éloge funèbre de M. Carlo Conti Rossini, correspondant étranger de l’Académie. In: **Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Paris, nº 3, 1950, p.260-261.

TAMRAT, T. **Church and State in Ethiopia**. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.

TAMRAT, T. A Short Note on the Traditions of Pagan Resistance to the Ethiopian Church (14th and 15th Centuries). In: **Journal of Ethiopian Studies**, Addis Ababa, vol. 10, nº 1, jan. 1972, p.137-150. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/41965851>>, acessado em 03/06/2019.

TAMRAT, T. Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: The Case of the Gafat. In: **Journal of Ethiopian Studies**, Addis Ababa, vol 21, nov. 1988, p.121-154, Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/41965965>>, acessado em 01/10/2019.

THOMPSON, R. C. Ernest Alfred Wallis Budge. 1857-1934. In: **The Journal of Egyptian Archaeology**, Londres, vol. 21, n° 1, set. 1935, p.68-70.

WRIGHT, M. **Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847**. Londres, 1877.