

AS RELAÇÕES DO “REINO” ETÍOPE COM O DAMOT: EVANGELIZAÇÃO E RESISTÊNCIAS

THE RELATIONSHIPS OF THE ETHIOPIAN “KINGDOM” WITH DAMOT: EVANGELIZATION AND RESISTANCE

Vitor Borges da Cunha

PPGH/UFRGS/CAPES¹

Resumo: O trabalho trata sobre as relações entre o “Reino” Etíope e os gafat, povo que habitava as regiões meridionais de seu território, entre os séculos XIII e XVI. O objetivo é analisar as relações entre esses grupos no contexto religioso, por conta da diferença entre o cristianismo, praticado pelos etíopes, e o “paganismo” praticado pelos gafat; e no contexto político, uma vez que as pressões exercidas pelos etíopes culminaram com um domínio sobre os territórios ao sul do Rio Abbay, onde tradicionalmente os gafat se localizavam. Através de uma análise pormenorizada do cristianismo etíope, vemos que a religião foi uma forma de unificar o “Reino”, permitindo essa expansão para o sul. Essa expansão, no entanto, foi marcada por resistências entre os gafat, que conseguiram manter seus traços culturais, ainda que as lideranças tenham sido nomeadas pelos cristãos na passagem do século XIV para o XV.

Palavras-chave: “Reino” Etíope; Resistência; Gafat.

Abstract: The work treats about the relations between the Ethiopian “Kingdom” and the gafat, people who inhabited the southern regions of their territory, between the thirteenth and sixteenth centuries. The objective is to analyze the relations between these groups in the religious context, due to the difference between Christianity, practiced by the Ethiopians, and the “paganism”, practiced by the gafat; and in the political context, since the pressures exerted by the Ethiopians culminated in a domination over the territories located south of the Abbay River, where the gafat traditionally were located. Through a detailed analysis of Ethiopian Christianity, we see that religion was a way of unifying the “Kingdom”, allowing this expansion to the south. This expansion, however, was marked by resistance among the gafat, who managed to maintain their cultural traits, although the leaderships were appointed by the Christians in the passage of the fourteenth century to the fifteenth century.

Keywords: Ethiopian “Kingdom”; resistance; Gafat.

¹ Mestrando em História com financiamento da CAPES. E-mail para contato: vitorbcunha94@gmail.com.

Introdução

O objetivo deste trabalho é pensar as relações entre o “Reino” Etíope² e os povos do Damot entre os séculos XIII e XVI, com um enfoque especial no período em que o *negus* Zar’ä Ya’eqob governou o “Reino”, entre 1434 e 1468. Pretendemos ver como essas relações se deram nos contextos políticos e religiosos que, como veremos, misturam-se em certa medida.

As populações do Damot, da etnia gafat, praticavam um “paganismo” que, nas fontes cristãs que trabalhamos, aparece como *däsk*. Partindo dessas fontes, traçaremos um panorama dessa religião e do grupo étnico que a praticava, vendo como se dava sua importância para o reino cristão etíope.

Primeiramente, traçaremos as características dos gafat e do *däsk*. Após, veremos como se deram os movimentos de expansão do “Reino” Etíope em direção ao Damot, e as formas que as relações de dominação e resistência ocorreram na região. Por último, veremos como se deu o processo de evangelização no Damot entre os séculos XIII e XV.

As fontes que utilizaremos para esse trabalho são de duas estirpes. A primeira delas, a *gädl* Maba Seyon, que relata a vida do santo Maba Seyon, e a segunda a crônica real a respeito do governo do *negus* Zar’ä Yae’qob.

1. O *däsk* e o cristianismo no Damot

Maba Seyon, também conhecido como Takla Maryam, é um santo da Igreja Etíope. Possivelmente, ele viveu no mesmo período que o *negus* Zar’ä Ya’eqob,

² Para nos referirmos à sociedade etíope, utilizamos sempre o termo reino entre aspas, pois seu uso se deve a uma preferência da historiografia, que trabalhou com o tema, em utilizar uma nomenclatura dada através de fontes europeias, mais especificamente de viajantes europeus, à região. Escrita essencialmente por homens vinculados à Igreja Católica (missionários e padres), essas fontes usam tanto o termo “Império” quanto “Reino” para se referir à sociedade etíope, além das nomenclaturas correspondentes para se referirem ao seu governante (“imperador” ou “rei”). Acreditamos que “Reino” se encaixe melhor para esse caso, mas ainda assim de forma limitada. Portanto, mantemos as aspas. Para mais informações, ver: 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, p.229-258; TYMOWSKI, Michal. Use of the Term “Empire” in Historical Research on Africa: A Comparative Approach. In: **Afrika Zamani**. Dakar, nº 11 & 12, 2003-2004, p.18-26.

governante do "Reino" Etíope entre 1434 e 1468, pois sua *gädβ* relata que Jesus teria mostrado a Maba Seyon a seguinte visão:

Ele [Maba Seyon] viu duas nuvens que eram semelhantes a [dois] cavalos brancos, e ele [Maba Seyon] disse a ele [Jesus] que estava com ele, ["Para que servem estes?"] E ele respondeu: "Um é para ti e um é para Zar'a Ya'kob, para que "você possa montá-la e se aproximar de Jerusalém". Então Maba 'Seyon disse-lhe: "Em que coisa podes me tornar, um pecador", em semelhante a Zar'a Ya'kob? sol da fé, e o rei da "justiça?" E ele respondeu [fol. 71] a ele, "Tu és como ele, pois tu fizeste a tua mente para seguir" o amor do teu Deus. "E quando ele ouviu estas palavras, deu graças a Deus pelo dom das riquezas da sua graça. (BUDGE, 1898, p.83)⁴

Sua *gädl*, portanto, o equipara em importância no que tange a Deus e o amor dispensado a ele. Ao longo de sua vida relatada, vemos que Maba dava mostras de sua santidade desde criança, além de ter ingressado cedo nos hábitos monásticos e de ter levado uma vida impecável, do ponto de vista religioso. Essas características, porém, não o diferem de nenhum outro santo etíope, necessariamente. O ponto que se revela importante para o nosso trabalho, portanto, não está nessas questões, mas sim em sua atividade de evangelização.⁵ Mais especificamente, na evangelização da região do Damot, como consta na seguinte passagem: "[fol. 64a] Então nosso pai Takla Miryam (ou seja, Maba 'Seyon) foi para a cidade de Damat [Damot] para a comemoração do festival da cruz abençoada e honrada (...)". (BUDGE, 1898, p.75) Caminhando pela estrada, o santo viu um grupo de pessoas no mercado local. Chegando perto, ele se sentou para descansar, adormecendo logo em seguida. No seu sono, ele teve uma visão

³ Utilizamos em nosso trabalho a edição e tradução feita por Ernest A. Wallis Budge, em 1898, das vidas de Takla Maryam e Gabra Krestos. As alterações feitas no texto, inseridas pelo autor e por nós, estão entre colchetes, e o objetivo é tornar mais compreensível o conteúdo do texto. Além disso, procuramos manter a integridade da tradução de Budge, preservando as aspas que o autor coloca no texto traduzido.

⁴ Tradução livre, no original: "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 Maba' 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. 71 a] 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".

⁵ Acreditamos, pela *gädl*, que, além da atividade evangelizadora, a importância de Maba Seyon está na instauração do dia 27 de *magabit*, 25 de março no calendário gregoriano, da comemoração pela crucificação de Jesus. (BUDGE, 1898, p.52-53)

de Jesus. Nela, Jesus ""veio a mim [Maba Seyon], e sentou-se ao meu lado e me abraçou de acordo" com o seu costume. E perguntei-lhe imediatamente: "Se o Teu amor por" mim, meu Senhor, for perfeito, compadece-te destes homens (...)". (BUDGE, 1898, p.76)

Naquela noite, durante o festival, anjos e Jesus aparecem para Maba e uma mulher, que havia feito um acordo com Jesus pela salvação das almas daquelas pessoas. Jesus, então, fala para Maba que ele ficaria responsável pelas almas daquelas pessoas, exceto de duas, que Jesus levaria como punição pelos erros que haviam cometido. (BUDGE, 1898, p.76)

Pouco depois do episódio, Maba Seyon retorna para seu território,⁶ mas suas preocupações continuam em relação à população do Damot. Jesus e a Virgem Maria aparecem para ele, então, e Jesus diz que o santo ficaria encarregado de "livrá-los "do Gâfât", e eu, eu mesmo, os entregarei a ti como "recompensa"" .⁷ (BUDGE, 1898, p.78-79)

Até aqui, já temos algumas informações importantes a respeito de Maba Seyon e seu papel na evangelização do Damot, que, segundo a fonte, seriam do grupo étnico gafat. Como acreditamos que Maba foi contemporâneo de Zar'ä Ya'eqob, é interessante cruzarmos essas informações de sua *gädl* com questões que aparecem na crônica real do *negus*.⁸ Logo no início dela, o cronista relata que, durante o governo de Zar'ä, havia

[...] grande terror e pavor em todas as pessoas da Etiópia, por causa da gravidade de sua justiça e seu poder autoritário, e especialmente por causa das denúncias daqueles que, depois de confessarem que haviam adorado Dasak [däsk] e o diabo, causou a perda de muitos inocentes também, ao acusá-los falsamente de tê-los adorado. (PERRUCHON, 1893, p. 4)

Ou seja, o combate ao "paganismo", especificamente o *däsk*, foi muito duro durante o governo de Zar'ä Ya'eqob. Essa religião, como veremos, era praticada pelos gafat, que habitavam, também, a região do Damot.

⁶ Segundo a *gädl*, Maba Seyon teria nascido no Endagabtan, fronteira entre Shoa (cristão) e o Damot (onde se praticava o *däsk*) no século XV, como consta em um mapa presente na tese de Ayda Bouanga.

⁷ Tradução livre, no original: it shall be for thee to deliver them "from the Gafslt', and I, even I, will give them unto thee [as thy]"reward."

⁸ A crônica que utilizamos nesse trabalho foi editada e traduzida por Jules Perruchon, em 1893.

Apesar de muitos habitantes da região do Damot serem praticantes do *däsk*, a crônica do *negus* aponta que as lideranças locais eram aliadas de Zar'ä. Em uma passagem, o governante estava reunindo tropas para enfrentar o *garad*⁹ de Hadya, que havia se recusado a pagar os tributos ao *negus*. (PERRUCHON, 1893, p.16) Entre as tropas, estavam as enviadas por *garads* aliados e as enviadas de "Baçar Shôta, na província do Dâmôt". (PERRUCHON, 1893, p.19) Chama a atenção, nessa passagem, a diferença de tratamento dada, pelo cronista, entre os contingentes enviados para auxiliar o *negus*, mais especificamente, os enviados de Damot. Ao que tudo indica, os homens enviados do Damot não vinham de todo o território, mas sim de Baçar Shôta, um regimento instalado na região.

A partir dessas questões levantadas nas fontes, é possível pensar a relação que o Damot tinha com o "Reino" Etíope, seja no âmbito religioso, seja no âmbito político.

Em uma passagem da *gädl* de Maba Seyon, o escriba relata que, ao estar o santo, junto de alguns companheiros, próximo a um rio:

Satanás saiu das trevas, assobiando como uma serpente; por seu aspecto irado, ele os deixou com medo, mas seu discurso não deveria ser entendido. E nosso pai Maba 'Seyon disse: "Sejam fortes na força de nosso Senhor Jesus Cristo", e ele fez o sinal da cruz [fol. 22b] sobre si mesmo. Então, de repente, um Cordeiro 'desceu do céu com grande majestade, e sua cor era vermelha como a de um leão, e ele estava equipado com chifres; e ele ficou na margem do rio e virou-se, para lá e para cá, e em razão da terrível majestade de sua aparição, Satanás, o enganador, desapareceu.¹⁰ (BUDGE, 1898, p.44-45)

Analisando a passagem, podemos ver o cordeiro como uma representação do poder de Deus. Este, por sua vez, expulsa a serpente, que representa o poder do diabo. É comum a ideia de que os cristãos seriam os cordeiros, enquanto Jesus

⁹ Segundo Jules Perruchon, *garad* era o título conferido a governadores de províncias do "Reino" Etíope (PERRUCHON, 1893, p.16).

¹⁰ Tradução livre, no original: "And it came to pass as they were standing in the river that Satan came forth from out of the darkness, hissing like a serpent; by his wrathful aspect he made them sore afraid, but his speech was not to be understood. And our father Maba' Seyon said, "Be strong in the strength of our Lord Jesus Christ", and he made the sign of the cross [Fol. 22b] over himself. Then suddenly a Lamb' descended from heaven with great majesty, and his colour was red like that of a lion, and he was furnished with horns; and he stood on the river bank and turned himself about, hither and thither, and by reason of the awful majesty of his appearance Satan the deceiver vanished".

seria o pastor. Já a associação da imagem de Satã a uma serpente se deve, acreditamos, ao culto “pagão” do däsik.

Os autores que se propuseram a pensar essa religião apontam que uma das limitações que se impõe ao trabalho é que as fontes a respeito do däsik são, essencialmente, cristãs. Logo, o objetivo de sua descrição é de caracterizá-la como uma prática condenável e que seus adeptos deveriam ser evangelizados.

O trabalho de Tadesse Tamrat é um dos primeiros estudos a respeito dos grupos étnicos da região, mais especificamente dos gafat. O autor situa-os entre os rios Abbay e Awash, entre as regiões do Damot e Endagabtan. Segundo o autor, os processos de tentativa de integração entre o “Reino” Etíope e esse grupo étnico começaram no século XIII, antes mesmo do governo do primeiro *negus* da dinastia salomônida, Yekunno-Amlak (1270-1285). (TAMRAT, 1988, p.123) Inclusive, um dos líderes de tropas de Yekunno, na crônica real de Susenyos (1607-1632), pertencia ao clã dos gafat. (TAMRAT, 1988, p.126)

O trabalho de Tamrat é uma primeira tentativa de se pensar a respeito dos gafat, porém o autor dá um enfoque muito grande aos processos de integração entre os cristãos e os gafatianos, enfatizando os processos de evangelização e uma suposta dominação cristã. É justamente essa crítica que Ayda Bouanga faz a ele no segundo capítulo de sua tese. A autora propõe uma reanálise das fontes utilizadas por Tamrat, além da utilização da edição e tradução da *Courte chronique des Gafat*, editada e traduzida por W. Leslau em 1966 e que traz informações que possibilitam outra visão a respeito dos grupos étnicos da região. (BOUANGA, 2013, p.99)

A autora aponta que os gafat estavam presentes em quatro regiões: o Damot, o Endagabtan, em Bizamo e em Sat. Além disso, eram apenas um entre vários clãs da região, sendo que cada um possuía uma forma de organização própria (BOUANGA, 2013, p.99-108). A construção dos gafat enquanto grupo único, segundo a autora, se dá a partir do século XIII, quando esses diferentes clãs começam a interagir com os cristãos através da figura do *awälamo*, título conferido ao representante desses diferentes grupos. (BOUANGA, 2013, p.114)

Segundo a *Histoire des peuples d’Éthiopie*, fruto de tradições orais, além da *Courte chronique des Gafat*, datam de períodos próximos ao nascimento de

Menelik I, filho da Rainha de Sabá e do Rei Salomão, de Israel, a chegada de dez clãs à Etiópia. (BOUANGA, 2013, p.110) Segundo elas, esses clãs teriam se rebelado contra Rob'am, filho de Salomão, fugindo para não serem mortos. A *Histoire des peuples d'Éthiopie* aponta que o significado de gafat, inclusive, é "refugiados", respaldando essa ideia. Descrevendo esses grupos étnicos, Ayda Bouanga aponta que eram essencialmente agropastoris, o que fica evidente pelos tributos que pagavam aos *negus* no século XVI. (BOUANGA, 2013, p.117)

Como dito anteriormente, as fontes para falar a respeito dos povos da região do Damot são cristãs, logo, nos colocam algumas limitações. Uma delas é justamente analisar as crenças locais. Ayda Bouanga cita o trabalho de J. Mercier, que aponta que nas regiões ao sul do rio Abbay os cultos religiosos eram centrados em figuras espirituais imateriais, como "(...) *däsek, mäqwezäy* ou mesmo *gudalé*, que ele [J. Mercier] definiu como espíritos imateriais e sacerdotes que vivem perto de árvores, montanhas, rios ou pedras" .¹¹(BOUANGA, 2013, p.135)

"Däsk", portanto, é utilizado pelas fontes cristãs como uma designação de seguidores, homens ou mulheres, em grupo ou solitários, de praticantes de cultos a ídolos:

Däsk é encarnado em uma pessoa que ele possui. Aqui está o sacerdote dos ídolos, o adorado da adoração que Samu'el luta. "Däsk" era, portanto, um termo polissêmico e genérico que designava tanto a divindade, o espírito a quem um culto era dedicado e também o representante desse culto, seu sacerdote¹². (BOUANGA, 2013, p.142)

Essas práticas "pagãs" tinham algumas características marcantes. A natureza, por exemplo, era um elemento muito valorizado nos rituais. Estes, muito organizados, eram feitos de forma cerimonial e com danças e consumo de álcool, sem um enobrecimento ou divinação dos elementos físicos e materiais em si, diferente do cristianismo, por exemplo, que, através da hóstia

¹¹ Tradução livre, no original: "(...) *däsek, mäqwezäy* ou encore *gudalé* qu'il définissait à la fois comme des esprits immatériels et des prêtres habitants auprès d'arbres, de montagnes, de rivières ou de pierres".

¹² Tradução livre, no original: "Däsk s'incarne dans une personne qu'il possède. Ici il s'agit du prêtre des idoles, l'officiant du culte que Samu'el combat. «Däsk» était donc un terme polysémique et générique désignant à la fois la divinité, l'esprit à qui un culte était voué et également le représentant de ce culte, son prêtre".

(transubstanciação) e do vinho (sangue de Jesus), diviniza o material. (BOUANGA, 2013, p.145)

Além disso, segundo Tadesse Tamrat, os espíritos que faziam parte dessa religião “pagã” habitavam em diferentes coisas, como árvores, lagos, rios, pedras etc.; o culto ao fogo era, também, um traço característico; sacrifícios humanos também são relatados, além do culto a um deus-serpente. (TAMRAT, 1972, p.138) Essas informações, porém, como dissemos anteriormente, foram retiradas de fontes cristãs, o que dificulta uma comprovação pois eram textos voltados para a exaltação do cristianismo e de suas lideranças, tanto políticas quanto religiosas.

Tamrat também aponta que os líderes religiosos tinham uma forte influência na sociedade damotiana, não apenas na esfera religiosa, mas também na esfera política. Muitas vezes eram eles que, além de exercerem as funções de sacerdotes, tinham o poder político – e justamente fazem a maior oposição à presença cristã no Damot a partir do século XIII. (TAMRAT, 1972, p.139)

2. Expansão do “Reino” Etíope em direção ao Damot: função política do cristianismo

As disputas pelo poder entre cristãos e “pagãos”, ou seja, entre governantes do “Reino” Etíope e dos povos do Damot, começam no final do século XIII. Yekuno Amlak, primeiro *negus* da dinastia salomônida, muda a zona central do “Reino” de Lalibela para o sul, no alto platô central etíope, em Amhara. Segundo Ayda Bouanga, é muito difícil precisar as relações anteriores a esse período, pois, com a ascensão da nova dinastia, ocorre um processo de reescrita da história local, dificultando o acesso a percepções a respeito da relação entre a dinastia anterior, a Zagwe, e o Damot. (BOUANGA, 2013, p.162)

Na aurora da nova dinastia, o Damot aparece como tributário do *negus*, e até o final do século XIII, provavelmente não houve maiores conflitos entre os povos. Porém, a partir do governo de Amda-Seyon (1314-1344), as incursões cristãs começam a tomar forma, sendo a primeira entre 1315 e 1316, segundo um manuscrito encontrado no mosteiro de Däbrä Hayq. (BOUANGA, 2013, p.167) Além disso, em 1332, Amda-Seyon conquista a região do Sawa, limite leste do Damot, cortando a ligação desses povos com a costa. (BOUANGA, 2013, p.171) Esse processo, iniciado no princípio do século XIV, irá continuar nos séculos

seguintes, não só devido a pressões cristãs, mas também de povos muçulmanos. Da passagem do século XIV para o XVI, os territórios do Damot passam a figurar, nas fontes cristãs, como províncias e distritos pertencentes ao *negus*, e a liderança local, antes nas mãos do *motälämi*, passa a figurar entre aliados do governante cristão.

Essas fontes, porém, mascaram as resistências que possivelmente eram feitas em relação ao poder do *negus*. Preocupadas em exaltar a figura dos soberanos cristãos, elas escondem as negociações feitas entre eles e as lideranças locais, que, longe de terem aceitado a dominação cristã, fizeram frente a ela, resistindo de diferentes maneiras a essa dominação.

No governo do *negus* Zar'ä Ya'eqob (1434-1468), houve uma forte intenção de centralização política e religiosa em torno da corte etíope. Em relação à religião, o maior problema enfrentando por Zar'ä era o conflito entre os defensores do duplo sabbath e os contrários a essa prática.

Os defensores do sabbath eram, essencialmente, indivíduos vinculados ao monasticismo etíope, que se desenvolve rapidamente após a ascensão da dinastia salomônida. Uma das figuras responsáveis por isso foi o monge Ewostatewos (c. 1273-1352). Sua importância maior não foi tanto na sua atuação pessoal, mas no legado que deixou através de seus discípulos. Ewostatewos fundou a comunidade de Sera'e, que rapidamente recebeu um grande afluxo de monges estudantes. Logo após estabelecer o monastério, ele sai do "Reino" Etíope, indo peregrinar na Armênia, falecendo lá. Seus discípulos, que o acompanharam, retornam para a Etiópia, dando continuidade aos ensinamentos do santo. (TAMRAT, 1968, p.403)

Entre esses ensinamentos, a preservação do duplo sabbath – o descanso aos sábados e domingos – era o que mais gerava polêmica. As proibições de práticas amparadas nas tradições do Velho Testamento datam pelo menos do século XI: o Bispo da Etiópia, Sawiros, em uma carta, solicita ao Patriarca de Alexandria, Cirilo (1077-1092), que ele mande um documento que discorra sobre as proibições de certos hábitos, como o sabbath, a circuncisão e o casamento de padres. (TAMRAT, 1968, p.407) Já no século XIII, período em que Ewostatewos

viveu, essas medidas passam a ser impostas pelos bispos egípcios, que seguiam a linha alexandrina oficial.

Vemos, nessa disputa, uma luta entre uma religião cristã autóctone, em desenvolvimento desde o momento de sua chegada na região, no século I d.C.¹³, e o cristianismo alexandrino, vinculado à Igreja Ortodoxa. Segundo Carlo Rossini, a nomeação dos Bispos da Etiópia era feita pelos Patriarcas de Alexandria desde o século IV, quando o cristianismo passou a ser a religião oficial do Reino de Axum.¹⁴ Segundo John McGuckin, neste mesmo período ocorre o que o autor classifica como Era dourada da teologia, com diferentes concepções teológicas surgindo. Mais do que disputas religiosas, esses espaços compreendiam, também, disputas políticas. A expansão do cristianismo pela Europa, Ásia e África fez com que centros doutrinários fossem necessários para que houvesse uma homogeneidade da fé; para tanto, algumas cidades tornaram-se centros eclesiásticos, onde as práticas “oficiais” seriam definidas. Roma, Antioquia e Alexandria tornam-se centros no século III, e Jerusalém também tornou-se no século IV. (MCGUCKIN, 2008, p.12)

O Concílio de Calcedônia, cidade próxima a Constantinopla, declarou que havia duas naturezas, uma divina e humana, habitando a única pessoa divina (Jesus Cristo) – a hipóstase (MCGUCKIN, 2008, p.19). Essa nova doutrina se opunha ao monofisismo, ideia de Cirilo de Alexandria que defendia que Jesus era a encarnação da palavra de Deus na Terra e que, portanto, Maria seria a mãe de Deus no mundo (*Theotokos*). Antes considerado ortodoxo, o monofisismo passa a ser considerado heterodoxo e condenado pela Igreja Cristã.

A decisão tomada em 451 teve forte oposição, e disputas em torno dela seguiram pelo menos até o final do século V. O concílio marca, inclusive, o início

¹³ A chegada do cristianismo à região do Chifre da África, onde está localizado o Reino de Axum, se deu já no século I d.C.: segundo Marlier Wendowski e Helmut Ziegert, é através dos contatos com povos sul-arábicos, local onde havia uma expressiva circulação de pessoas, entre elas axumitas, que o cristianismo penetra na região. O primeiro convertido, segundo relatos, foi um eunuco, servo da Rainha Candácia, evangelizado por Filipe, o Evangelista. Ele, por sua vez, teria levado a religião até a rainha, convertendo-a e espalhando o culto em Meroé, seu território. (WENDOWSKI e ZIEGERT, 2003, p.23)

¹⁴ A oficialização do cristianismo no Reino de Axum ocorreu após a conversão do *negus* Ezana. A adesão do governante, segundo Carlo Rossini, se dá por uma questão política, principalmente: a necessidade de aproximar as autoridades da população axumita e de fortalecer os laços com as outras sociedades com que o “Reino” fazia comércio – romanos, síriacos, egípcios etc. (ROSSINI, 1928, p.148)

de quatro Igrejas Ortodoxas não-Calcedônias: a Copta, a Armênia, a Assíria e a Etíope, que seguiu adepta do monofisismo. (MGCUKING, 2008, p.19) Não devemos encarar, porém, essa separação da Igreja Etíope como o fim das relações entre ela e a Igreja Ortodoxa de Alexandria, uma vez que os Bispos de Axum seguiram sendo egípcios enviados pelo Patriarca de Alexandria.

A atuação dos Bispos de Axum se davam, em grande medida, apenas na corte etíope, ou seja, o cristianismo praticado pelas populações do "Reino" tinha questões diferentes da ortodoxia – como a preservação do sábado. A leitura que Tadesse Tamrat faz, a respeito do exílio de Ewostatewos, vai nessa direção: para ele, o monge teria se auto exilado por ser contra a linha cristã alexandrina. Seus discípulos, ao retornarem, continuam pregando suas ideias, e acabam excomungados da Igreja Etíope. (TAMRAT, 1968, p.410) As perseguições feitas a eles fazem com que instalem suas comunidades em regiões mais afastadas de Amhara, permitindo que tenham uma certa autonomia.

Desde pelo menos o início do século XIV, portanto, podemos pensar em uma expansão de influência do pensamento ewostatiano, feito de forma independente em relação à Igreja Etíope. No final deste século, sua força já começa a fazer frente ao cristianismo "oficial", o que fica evidenciado pelo pedido, feito pelo bispo Bertelomewos, recém-chegado ao "Reino Etíope", para que o *negus* Dawit (1380-1412) interfira na questão. (TAMRAT, 1968, p.417) Em 1400, então, Dawit convoca um debate teológico, intimando, da parte ewostatiana, Abba Filippos, do monastério de Debre-Bizan, para comparecer à corte. Dawit, pelo que consta na *gädlä Filippos*, analisada por Tadesse Tamrat, adotou uma postura "neutra" no concílio, deixando que as decisões fossem tomadas pelo Bispo Bertolomewos. Após as discussões, Filippos é preso, permanecendo 4 anos em Amhara. O que, em um primeiro momento, pode parecer um problema para a causa ewostatiana, acabou sendo uma medida frutífera: a permanência de Filippos na corte fez com que a influência do movimento sabático aumentasse entre as pessoas mais próximas do *negus* e dos membros da Igreja.

Às pressões pela sua liberdade, feitas pelos sabáticos, soma-se o fato de que Dawit, além de ter um apreço por Filippos, vê no movimento ewostatiano

uma possibilidade de aumentar as forças políticas e religiosas do "Reino" Etíope. Em 1404, o *negus* decreta a permissão da observância do sabbath e proíbe a perseguição de seus adeptos, que estariam vinculados, também, à linha alexandrina, que teria permissão de acessar os monastérios ewostatianos. (TAMRAT, 1968, p.425)

Essa medida paliativa, tomada por Dawit, não solucionou o problema, apenas evitou que houvesse um cisma dentro da Igreja Etíope. O problema só é realmente enfrentado pelo seu sucessor, Zar'ä Ya'eqob, *negus* que, como dissemos anteriormente, propôs uma reforma dentro do "Reino" Etíope visando uma centralização política e religiosa.

A partir de sua crônica, seu posicionamento pessoal parece ter sido a favor do sabbath:

Ele regulamentou a adoração de acordo com a fé ortodoxa e ensinou que o velho sábado deveria ser observado religiosamente como no domingo, como os apóstolos escreveram em suas Constituições, onde diz: "Nós, Pedro e Paulo, ordenamos que os escravos trabalhem por cinco dias da semana e dediquem os outros dois a Deus".¹⁵ (PERRUCHON, 1893, p. 75)

Além disso, Tadesse Tamrat aponta que algumas fontes demonstram que Zar'ä viveu, durante sua infância, em monastérios fora de Amhara, onde aprendeu sobre o cristianismo etíope, provavelmente vinculados à linha ewostatiana. (TAMRAT, 1968, p.434)

Zar'ä posiciona-se favoravelmente pela preservação do sabbath. Em 1438, novos bispos egípcios, Mika'el e Gebri'el, chegam ao "Reino", e o *negus* influencia-os a aceitarem a preservação. (TAMRAT, 1968, p.448) Em 1450, é convocado o Concílio de Debre-Metmaq. A igreja, localizada no Shewa, recém tinha sido construída por Zar'ä, e foi feita em homenagem a um monastério egípcio destruído por muçulmanos pouco tempo antes, como consta em sua crônica. (PERRUCHON, 1893, p.55-57) Feita para homenagear os egípcios cristãos, o local escolhido para o encontro demonstra o caráter conciliatório por

¹⁵ Tradução livre, no original: "Il réglementa le culte d'après la foi orthodoxe et enseigne que ion devait observer l'ancien sabbat aussi religieusement que le dimanche, ainsi que l'ont écrit les apôtres dans leurs constitutions, où il est dit : «Nous, Pierre et Paul, ordonnons que les esclaves travaillent pendant cinq jours de la semaine et qu'ils consacrent les deux autres à Dieu»".

trás do evento. Presidido por Zar'ä Ya'eqob, é decidido que os bispos autorizariam o sabbath e que os monges ewostatianos receberiam a ordenação através dos bispos egípcios. (TAMRAT, 1968, p.452)

Essa unificação da Igreja Etíope fortaleceu o controle do *negus* nos territórios do "Reino". O governo de Zar'ä Ya'eqob, marcado por essa característica, é também o que promove uma mudança nas políticas etíopes em relação ao território do Damot.

A política centralizadora exercida por ele altera o sistema político do Damot e de outras províncias do "Reino". Segundo sua crônica:

O rei colocou à frente de cada província uma de suas irmãs encarregadas de administrar o país sob sua autoridade. Em Tigré, ele colocou Del Samerâ; em Angôt, Bâhr Mangesâ; em Gedem, Sôfyâ; em Ifat, 'Amata Giorgis; em Shoa, Róm Ganayalâ; em Dâmôt, Mad'hen Zamadâ; em Bêgamder, 'Abâla Mâryâm, e ele designou a província de Gañ para Asnâf Sagadu, filha de uma de suas irmãs.¹⁶ (PERRUCHON, 1893, p.13-14)

Ayda Bouanga aponta que as dirigentes, nomeadas por Zar'ä para auxiliar na administração do "Reino", tinham o título de *sähafe lam*. (BOUANGA, 2013, p.189) A intenção do *negus* era colocar seus familiares no controle das regiões etíopes, aumentando, assim, a centralização política do reino. As *sähafe lam* eram subordinadas ao *beht wädäd*, cargo de maior responsabilidade e logo abaixo ao *negus*. (BOUANGA, 2013, p.191)

Do ponto de vista político, o governo de Zar'ä Ya'eqob aumenta o controle cristão na região do Damot. Destituindo os *motälämi* e nomeando as *sähafe lam*, o *negus* passa a ter familiares na governança das regiões do "Reino" Etíope. Tal medida, porém, não pôs fim às oposições ao controle real, o que fica evidenciado pelas dificuldades encontradas em expandir a característica que deveria unificar os territórios do "Reino" Etíope – o cristianismo.

¹⁶ 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 le Tigré, il mit Del Samerâ; dans Angôt, Bâhr Mangesâ; dans Gedem, Sôfyâ; dans Ifat, 'Amata Giorgis'; dans le Shoa, Róm Ganayalâ; dans Dâmôt, Mad'hen Zamadâ; dans Bêgamder, 'Abâla Mâryâm', et il assigna la province de Gañ à Asnâf Sagadu, fille d'une de ses soeurs." Deste trecho, também vale mencionar a participação política feminina. Da bibliografia trabalhada até então, nada se fala a respeito disso. Em outras fontes lidas, também não. É uma lacuna a ser preenchida nos estudos a respeito do passado etíope.

3. A evangelização no Damot e suas dificuldades

Ao que tudo indica, entre as regiões ao sul do Rio Abbay, Endägabtän foi a que recebeu melhor o cristianismo. Valendo-se de matrimônios entre membros da família do *negus* com lideranças locais, as populações locais foram integrando-se, desde o século XV, com o "Reino Etíope". (BOUANGA, 2013, p. 209) Já durante o governo de Zar'ä Ya'eqob vemos muitas igrejas na região. Da mesma forma, a região de Wäräb integra-se bem ao "Reino" Etíope. É lá que o *negus* Lebna Dengel (1508-1540) instala-se, no início do século XVI (BOUANGA, 2013, p.215).

Essa integração, porém, não parece ter havido na região do Damot. As populações locais opuseram-se ao cristianismo, que parece ter ficado como um traço característico apenas das lideranças locais, bem integradas com o *negus* desde Zar'ä Ya'eqob. Segundo Ayda Bouanga, parece não ter havido um programa de evangelização da região com apoio estatal: a iniciativa teria sido de monastérios e indivíduos. A autora aponta algumas possibilidades dessa ausência de empreendimento estatal:

Por um lado, poderia ter sido uma resistência das populações. Refratários à autoridade real, eles também poderiam enfrentar a Igreja Cristã. Por outro lado, assim como sugerimos que a importância do Damot no comércio etíope poderia ter levado o reino cristão a não alterar profundamente sua estrutura geográfica e administrativa, o mesmo motivo provavelmente se aplica ao caso da evangelização. O Islã era um dos cimentos do comércio na Etiópia. Por que não considerar que a religião Dask, da mesma maneira, favoreceu a criação de redes comerciais? Além disso, foi dito antes que a alteridade permite a escravização. Agora, nos séculos XV e XVI, nossas fontes sugerem o Damot como um fornecedor de escravos. Manter uma distinção religiosa entre o reino cristão e a região não permite que eles sejam fornecidos como escravos?¹⁷ (BOUANGA, 2013, p.278)

¹⁷ Tradução livre, no original: "D'une part, il a pu s'agir d'une résistance des populations. Réfractaires à l'autorité royale, elles purent également faire front face à l'Église chrétienne. D'autre part, tout comme nous avons suggéré que l'importance du Damot dans le commerce éthiopien avait pu mener le royaume chrétien à ne pas modifier profondément sa structure géographique et administrative, le même motif peut probablement s'appliquer au cas de l'évangélisation. L'islam était un des ciments du commerce en Éthiopie. Pourquoi ne pas considérer que la religion dask au même titre favorisait la création de réseaux commerciaux? En outre, il a été dit plus avant que l'altérité permettait l'asservissement. Or, c'est bien aux XVe et XVIe siècles que nos sources

Ou seja, a diferença religiosa poderia ser um fator interessante ao “Reino” Etíope, permitindo o afluxo de escravos e não sendo, necessariamente, um impeditivo para instalar rotas comerciais que passassem pela região, bem como o próprio comércio entre cristãos e damotianos.

Tudo indica, portanto, que a evangelização do Damot, pelo menos até o século XVI, foi feita por iniciativas de grupos religiosos. Uma das primeiras missões, se não a primeira, foi feita pelo monge Täklä Haymanot. A própria vida do santo se mistura com a região do Damot. Na *Vida de Takla Haymanot*, escrita pelo padre português Manuel de Almeida, que esteve na Etiópia entre 1624 e 1633¹⁸, a mãe de Täklä foi sequestrada pelo “Mutolamê, cuja mãe se chamava Aseldanê, e reinou nas terras de Damot, Xaoa, Amaharê, até o rio Gemê; este adorava os ídolos e destruía as igrejas” em uma incursão que ele teria feito ao território cristão, Nela, “Egzyereâ [mãe de Täklä] cativou neste assalto; e vendo os soldados sua extraordinária formosura, a levaram a seu Rei, o qual a cubiçou pera mulher.” (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.7) No dia do casamento, porém, Egzyereâ é libertada por um milagre, retornando a Zorarê, no Shoa, e logo depois concebendo o santo.

Quando adulto, Täklä “Estando hum dia no deserto lhe falou Deos, e mandou que fosse pregar a Fé ao reino de Damot (...)” (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.10). Indo ao Damot, o santo conta ao *motälämi* que era o filho da mulher que ele havia sequestrado, e, logo após, converte ele e outros damotianos, permanecendo na região por 12 anos (MANUEL DE ALMEIDA, 1899, p.11).

Essa ida do santo para o Damot, segundo Tadesse Tamrat, teria outros motivos maiores. Segundo ele, Täklä frequentava o monastério de Debre-Haiq, na região do Lago Tana. Essa região, desde o século XIII, era muito estimada pelos cristãos, sendo o local para onde vinham pessoas interessadas em se tornarem membros do movimento monástico etíope. (TAMRAT, 1968, p.306) Täklä, membro de uma importante família da região do Shoa, foi estudar em Debre-Haiq, permanecendo lá por nove anos. Nesse tempo, buscou tornar-se uma figura

évoquent le Damot comme un fournisseur d’esclaves. Conserver une distinction religieuse entre le royaume chrétien et cette région ne permettait-elle pas de s’y fournir en esclaves?”

¹⁸ Para elaborar seu texto, é dito que o padre Manuel de Almeida utilizou a versão do mosteiro de Dabra Libanos a respeito da vida de Täklä Haymanot.

influyente, porém não obteve sucesso. Decidiu, então, peregrinar pelo “Reino” Etíope, retornando para o Shoa com certa fama após essa peregrinação (TAMRAT, 1968, p.313). Lá, funda o mosteiro de Dabra-Libanos, criando uma comunidade em torno de sua figura, já tida por santo.¹⁹

Täklä Haymanot viveu durante a ascensão da dinastia salomônida ao poder. Formada por grupos da região de Amhara, essa nova dinastia, encabeçada por Yekuno-Amlak (1270-1285), traz mais para o sul a capital do “Reino” Etíope, como dissemos anteriormente. Isso favorece as intenções de Täklä, cujo objetivo era evangelizar a região do Shoa e as próximas. Seus sucessores, nos séculos XIV e XV, mantêm vivos esses objetivos, também se beneficiando das expansões encabeçadas pelos outros *negus* da dinastia.

Acreditamos que o santo Maba Seyon, que pregou nas regiões ao sul do Rio Abbay, seja um representante dessa tradição haymanotiana. Sua *gädl* não aponta isso diretamente, mas diz que ele nasceu na região do Endägabtän (BUDGE, 1898, 29), entre o Shoa (a oeste) e o Damot (ao leste). Além disso, Maba teria ido, em peregrinação, a Dabra Libanos “a fim de receber uma benção no túmulo de nosso pai Takla Haymanot”, que aparece em pessoa para Maba e “(...) imediatamente “ele acenou para Maba ‘Seyon, e deu-lhe o pão da “Eucaristia, e segurou-o firmemente com a mão direita (...)”. (BUDGE, 1898, p.38)

Vincular o santo a isso nos ajuda a compreender as tentativas de evangelização na região do Damot, mantendo viva a tradição iniciada por Täklä Haymanot e que carecia de uma organização estatal por trás no século XV. Mais preocupados com os problemas internos nesse momento, os *negus* etíopes tinham a intenção de assegurar seus territórios já conquistados, em maior ou menor medida.

A região do Damot, pelo que pudemos perceber, não demonstrava ser um caminho fácil para que uma evangelização fosse feita de forma não conflituosa. Apesar disso, a diferença religiosa não aparentava ser um problema para que o “Reino” Etíope exercesse influência na região, sendo, inclusive, um fator que trazia benefícios para o *negus*, como apontamos anteriormente.

¹⁹ Era comum que os monges fossem considerados santos ainda em vida, diferentemente do cristianismo católico, por exemplo.

Conclusão

Após esse breve trabalho, algumas conclusões são possíveis de serem apontadas. A primeira delas é a respeito das limitações que as fontes disponíveis e utilizadas apresentam para nossa proposta: por serem escritas por indivíduos do "Reino" Etíope, elas contêm uma parcialidade no que diz respeito ao trato com religiões diferentes do cristianismo e com as resistências de outras sociedades. Isso dificulta nossa percepção a respeito (1) do *däsk*, (3) da etnia *gafat* e (2) das resistências feitas pelas lideranças *damotianas*.

Superando essa barreira imposta pela fonte, a segunda conclusão que apontamos é a respeito do grupo étnico *gafat*: longe de ser um grupo coeso, era na verdade composto por vários clãs, cujas organizações internas não eram, necessariamente, iguais. Essa unidade que lhes é atribuída foi feita, como apontamos, pelas fontes que utilizamos. Apesar da pluralidade de grupos dessa etnia, alguns traços parecem ter sido compartilhados, e o *däsk* é um deles. Essa religião "pagã", pelo que pudemos perceber, tinha traços particulares bem diferentes do cristianismo, e sua condenação aparece em ambas as fontes que trabalhamos.

Apesar dessa diferença, e apontando a terceira conclusão que chegamos, a evangelização do Damot não foi um projeto encabeçado pelo "Reino" Etíope. A sua prática, apesar de condenada, não atrapalhava, necessariamente, o controle da região após a imposição da substituição do *motälämi* pelo *sähafe lam*. O interesse dos *negus*, portanto, parece se restringir a ter as lideranças locais em seu apoio. A própria diferença religiosa poderia servir como justificativa para certas práticas, como a escravidão.

A quarta, e última, conclusão que chegamos, é que os processos de evangelização no Damot foram encabeçados por iniciativas individuais ou de grupos monásticos. Vendo a história de Takla Haymanot, que viveu entre o século XIII e XIV, e a vida de Maba Seyon, vinculado ao monasticismo haymanotiano, tal característica fica mais evidente.

Referências

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.

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

MCGUCKING, John A. **The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

PEREIRA, Francisco M. E. (ed). **Vida de Takla Haymanot pelo P. Manuel de Almeida da Companhia de Jesus**. Lisboa: Imprensa Lucas, 2009 [Ebook].

PERRUCHON, J. (ed.). **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.

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

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

TAMRAT, Tadesse. 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, n^o 1, jan. 1972, p.137-150. Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/41965851>>, acessado em 03/06/2019.

TAMRAT, Tadesse. 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 03/06/2019.

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

Recebido em: 03/06/2019

Aprovado em: 05/07/2019