

DA DEMANDA DO PRESTE JOÃO À MISSÃO JESUÍTA DA ETIÓPIA: A CRISTANDADE DA ABISSÍNIA E OS PORTUGUESES NOS SÉCULOS XVI E XVII *

ANDRÉ FERRAND DE ALMEIDA **

1. A génese do Cristianismo na Etiópia

A evangelização

O cristianismo deve ter sido introduzido na Etiópia por volta do século IV da nossa era. Sabe-se que o rei de Aksum, Ezana, se terá convertido entre 325 e 340, graças à acção de Frumêncio, um cristão de origem síria ¹. Por outro lado, diversos autores eclesiásticos se

* Uma primeira versão, mais extensa, deste trabalho, realizado sob a orientação do Professor Luís Filipe Thomaz, foi apresentada no contexto do Seminário «Os Portugueses no Oriente» do Mestrado de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

** Instituto Universitário Europeu (Florença).

¹ Segundo a *História Eclesiástica* de Rufino, Padre da Igreja Latina, dois jovens sírios de Tiro, Edésio e Frumêncio, teriam sido os únicos sobreviventes de um naufrágio junto à costa da Etiópia. Os restantes passageiros do navio que não morreram afogados teriam sido massacrados pela população local. Os dois sírios foram trazidos como prisioneiros até à corte do rei de Aksum. Graças à sua cultura, adquiriram um ascendente grande sobre a família real e tornaram-se os preceptores de Ezana, o príncipe herdeiro de Aksum, que converteram ao Cristianismo. Quando subiu ao trono Ezana fez do Cristianismo a religião oficial do Estado. Edésio regressou à Síria, e Frumêncio dirigiu-se a Alexandria, onde foi ordenado bispo da Etiópia por Santo Atanásio. Esta história é confirmada, no essencial, por Santo Atanásio: a sua *Apologia a Constancio* contém o texto de uma carta de 356 do imperador bizantino (ariano) ao rei Ezana, solicitando-lhe que Frumêncio fosse reen-

referem ao estabelecimento de uma hierarquia cristã na Etiópia, resultante do apostolado de Frumêncio, um sírio consagrado bispo por Santo Atanásio de Alexandria ². É a esta época que a tradição etíope atribui a prática da nomeação dos bispos da Etiópia pelo Patriarca de Alexandria. No entanto, é duvidoso que a dependência canónica da Abissínia em relação ao patriarca copta de Alexandria se tenha estabelecido tão cedo ³. O período da história da Etiópia posterior à conversão de Ezana é mal conhecido mas sabe-se que, ao longo dos séculos V e VI, a Etiópia esteve sob a influência das igrejas síria e grega. Foram provavelmente monges sírios, a que a tradição se refere como «os nove santos», que fundaram por esta altura diversos mosteiros na Etiópia - à semelhança do que fizeram noutras missões realizadas no Cáucaso, na Pérsia e na Índia - e que traduziram o Novo Testamento do síriaco para o ge'ez (etiópico antigo) ⁴. O monaquismo etíope é também devedor de outra tradição monástica, a dos monges de São Pacómio, do Egipto, cuja regra influenciou fortemente os mosteiros fundados na Etiópia durante este período ⁵. Por outro lado, durante o século VI, o reino de Aksum foi um aliado do Império Bizantino, com o qual mantinha também relações comerciais importantes. Foi, aliás, com o apoio do Império Bizantino que o rei de Aksum inva-

viado a Jorge, bispo ariano de Alexandria, para ser doutrinado. Ver Jean Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens, l'Eglise de 450 à 680*, Cerf, Paris, 1993, pp. 136-137; Robert Beylot, *Langue et Littérature Éthiopiennes*, in *Christianismes Orientaux, Introduction à l'Étude des Langues et des Littératures*, Cerf, Paris, 1993, pp. 226-227; Gérard Troupeau, *Églises et Chrétiens dans l'Orient Musulman*, in Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, tome IV: *Evêques, Moines et Empereurs (610-1054)*, Desclée, Paris, 1993, p. 434; Kirsten Stofregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Brepols, 1990, p. 12.

² R. Beylot, *op. cit.*, p. 227.

³ J. Meyendorff aponta o séc. X como o mais provável para o estabelecimento da dependência canónica entre a Igreja da Etiópia e o patriarcado de Alexandria (*op. cit.*, p. 136). Cfr. G. Troupeau, *op. cit.*, pp. 434-435.

⁴ J. Meyendorff sustenta que a tradução do texto bíblico para o ge'ez foi feita a partir do síriaco e não do grego alexandrino (*op. cit.*, p. 137). Mas, segundo R. Beylot, a tradução tanto do Antigo como do Novo Testamento foi feita a partir do grego e ter-se-á prolongado do séc. IV ao séc. VII. No entanto, este autor sublinha a existência de numerosas palavras traduzidas do síriaco e de certas correcções que fazem supor o conhecimento do hebraico (*op. cit.*, pp. 232-233). Cfr. K.S.Pedersen, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁵ G. Troupeau, *op. cit.*, p. 434.

diu o Sul da Arábia em 525, para punir o rei judeu local, responsável por várias perseguições contra os cristãos de Nadjran, que culminaram no massacre de 524. É provável que a apropriação de numerosas práticas judaicas por parte do cristianismo etíope tenha sido reforçada pela influência iemenita durante a ocupação etiópica do sul da Arábia, depois de 525 ⁶.

Os diferendos cristológicos na Antiguidade Tardia

Não é possível compreender as particularidades do cristianismo da Etiópia sem nos determos nos conflitos cristológicos da Antiguidade Tardia que estão na gênese da divisão da comunidade cristã e da consequente formação de diferentes igrejas no Próximo Oriente. O primeiro concílio ecuménico, reunido por Constantino em Niceia em 325, tinha por objectivo garantir a unidade da Igreja. Daqui resultou a condenação do arianismo e a adopção do credo de Niceia, aceite por todas as igrejas orientais e ocidentais. Posteriormente, no Concílio de Constantinopla, convocado pelo imperador Teodósio em 381, reafirmou-se o credo de Niceia, e definiu-se a supremacia do bispo de Constantinopla, enquanto bispo da nova Roma, sobre os outros bispos das igrejas orientais ⁷. No concílio de Éfeso, em 431, assistimos à primeira cisão entre os cristãos orientais: a condenação do nestoria-

⁶ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 135; K. S. Pedersen sublinha a importância da influência semita na Etiópia, fazendo-a remontar aos séculos V e IV a.C., época em que o reino pré-axumita de Yeha atingiu o seu apogeu, e em que as relações com o Sul da Arábia eram muito estreitas; é, aliás, este reino que está na origem do silabário etiópico. Recorda ainda o facto de o ge'ez ser uma língua puramente semítica, próxima do árabe, do hebraico e do aramaico, e a existência na Abissínia de uma comunidade de judeus etíopes - os Falashas, cujas origens são pouco claras (K. S. Pedersen, *op. cit.*, pp. 10-11). Robert Beylot refere a migração, na segunda metade do século V a.C., de populações sul-arábicas vindas do Iémen que se instalaram na costa da Etiópia e nas regiões da Eritreia e do Tigrê, tendo-se misturado com a população local. No século II, surge um reino de cultura sul-arábica, com capital em Aksum (R. Beylot, *op. cit.*, p. 226). Sobre os Falashas ou Beta Israel ver o importante artigo de James Quirin, «Caste and Class in Historical North-West Ethiopia: The Beta Israel (Falasha) and Kemant, 1300-1900», *Journal of African History*, 39 (1998), pp. 195-220.

⁷ Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, PUF, Que sais-je?, Paris, 1993, pp. 37-38.

nismo, que postulava a existência de duas pessoas distintas em Cristo, a divina e a humana. Cirilo de Alexandria foi o grande artífice da condenação de Nestório, defendendo, na linha do Credo de Niceia, a existência de um só sujeito ou hipóstase em Jesus Cristo ⁸.

Se o nestorianismo só acabou por sobreviver na Pérsia, o certo é que o concílio de Éfeso não fechou o debate acerca da humanidade e da divindade de Cristo. A escola teológica de Antioquia, onde Nestório recebera a sua formação, possuía uma abordagem mais racional e, talvez, intelectualmente mais rigorosa ao nível da exegese bíblica e das questões cristológicas. O seu ensino não mudou depois de Éfeso ⁹. A insistência desta escola na plena humanidade de Cristo opunha-se à tendência para sublinhar a sua natureza divina defendida pela escola de Alexandria, onde ensinava S. Cirilo. Com a morte de Cirilo em 444, alguns dos seus discípulos começaram a sustentar que a humanidade de Cristo, pela sua união com a natureza divina, ficara como que deificada, de modo que não poderia ser descrita como idêntica à humanidade dos homens. Foi Eutiques de Constantinopla quem mais desenvolveu estas teses, dando origem à heresia monofisita, que só reconhecia como válido o credo de Niceia.

Em 451 foi convocado um novo concílio ecuménico para Calcedónia: os bispos das principais dioceses do Oriente - Constantinopla, Antioquia, Alexandria, e Jerusalém - estavam presentes e Roma, sede da Cristandade Ocidental, fez-se representar por um legado papal ¹⁰. A declaração adoptada em Calcedónia, por pressão do Imperador de Bizâncio, condenou formalmente as heresias de Nestório e Eutiques, e sublinhou a existência de duas naturezas em Cristo, a divina e a humana, unidas numa só pessoa, retomando a expressão de Cirilo de união hipostática ¹¹. Esta declaração, que não pretendia substituir os credos de Niceia e de Constantinopla, acabou por servir sobretudo os interesses imperiais de Bizâncio, que visava não só obter a unidade da Igreja, mas também o reconhecimento da Igreja de Constantinopla como igual de Roma e, paralelamente, retirar poder à sede de Alexandria. Por outro lado, as medidas disciplinares - a depo-

⁸ P. Lemerle, *op. cit.*, pp. 38-40.

⁹ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰ J. Meyendorff, *op. cit.*, pp. 187-194.

¹¹ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 198.

sição de Dióscoro como bispo de Alexandria e a readmissão em Calcedónia dos bispos condenados no concílio de Éfeso em 449 - provocaram reacções populares violentas em Alexandria ¹². Foi aqui que, em 457, dois bispos monofisitas ordenaram um novo arcebispo, Timóteo, que esteve na origem de várias ordenações de bispos monofisitas por todo o Egipto. Ao longo da segunda metade do século V e durante o século VI a oposição a Calcedónia manteve-se em quase todas as igrejas orientais, principalmente no Egipto e na Síria.

O partido de Calcedónia viria a ser tomado pelo imperador Justino (518-527) e reforçado novamente durante o reinado de Justiniano (527-565) que via na fidelidade a Calcedónia uma forma de manter a unidade religiosa do Império ¹³. O que não significa que o projecto de alcançar a unidade dos cristãos tivesse sido abandonado. Pelo contrário, tanto Justiniano como Justino II, seu sucessor, procuraram alcançar a união, não apenas pela força, mas também através da argumentação teológica, chegando mesmo a fazer numerosas concessões ao partido monofisita. Se a união não foi possível, há que perceber que a oposição a Calcedónia radicava menos nas definições teológicas do que na oposição das massas populares da Síria e do Egipto, lideradas pelos seus monges, a qualquer compromisso com Calcedónia, identificado com o poder imperial e com as tentativas violentas com que os imperadores procuraram impor arcebispos calcedonianos aos monofisitas. A união era também especialmente dificultada pela existência, a partir de 557, de uma igreja monofisita separada instituída por Jacob bar Addai, fonte de legitimação da separação, e pelas divisões existentes no interior do movimento monofisita ¹⁴. À morte de Justiniano em 565, o movimento monofisita possuía numerosos adeptos no Egipto e na Síria e contava também com importantes teólogos e bispos. Mas foi com a conquista muçulmana

¹² Sobre Calcedónia e a condenação do monofisismo, ver a interpretação de P. Lemerle, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹³ Acerca da política religiosa de Justino e de Justiniano ver P. Lemerle, *op. cit.*, pp. 58-60.

¹⁴ Com a sagração como bispo de Edessa de Jacob bar Addai em 542 por Teodósio, antigo patriarca monofisita de Alexandria exilado em Constantinopla, a hierarquia monofisita foi salva da extinção. Em 557, Jacob bar Addai sagrou o monge Sérgio patriarca de Antioquia e, depois dele, deve ter sagrado uns trinta bispos monofisitas (Cfr. G. Troupeau, *op. cit.*, p. 412; J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 274).

da Síria e do Egipto, no século VII, que se agravou irremediavelmente a separação entre monofisitas e calcedonianos e se consolidou a tendência para o monofisismo se tornar um símbolo da identidade étnica e cultural dos sírios, dos egípcios e dos arménios ¹⁵.

O Cristianismo no Egipto depois da conquista árabe

Não se pode estranhar que os invasores muçulmanos tenham sido acolhidos como libertadores pelas comunidades cristãs monofisitas. Perseguidas pelo poder imperial de Bizâncio pela recusa em adoptar as decisões de Calcedónia, as igrejas jacobitas da Síria e do Egipto obtiveram com a conquista árabe a liberdade religiosa que lhes tinha sido anteriormente negada. O seu reconhecimento oficial pelas novas autoridades muçulmanas e o tratamento preferencial que obtiveram face aos cristãos melkitas, fiéis à ortodoxia calcedoniana, foram uma realidade. Mas, este tratamento de favor não durou mais do que um século ¹⁶. Se, no Egipto, os bens que antes pertenciam à Igreja Melkita passaram, com a conquista muçulmana, para a posse da Igreja Jacobita, o certo é que a obrigação do pagamento do imposto sobre a propriedade ao novo poder também passou a ser da sua responsabilidade, acabando por se tornar numa das preocupações centrais dos bispos e dos patriarcas ¹⁷. A partir de meados do século VIII verificou-se um agravamento constante da carga fiscal sobre os cristãos ¹⁸.

Ao longo dos três primeiros séculos de domínio muçulmano no Egipto, o copta manteve-se como a única língua literária e litúrgica da Igreja Jacobita. Inversamente, os séculos X e XI correspondem ao período em que se deu a arabização dos cristãos e o desaparecimento da língua copta ¹⁹. Este facto, se permitiu aos cristãos sobreviver melhor no seio de um sistema islâmico, onde a língua árabe era factor fundamental de integração, acentuou o fosso cultural que separava já os cristãos do Egipto e da Síria da Igreja Melkita de Constantinopla.

¹⁵ J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 290.

¹⁶ G. Troupeau, *op. cit.*, p. 411.

¹⁷ G. Troupeau, *op. cit.*, pp. 427-428.

¹⁸ G. Troupeau, *op. cit.*, pp. 426-429; Christian Décobert, «Les Arabes à la Conquête de l’Égypte» in *L’Histoire*, 190 (1995), pp. 82-83.

¹⁹ Christian Décobert, *op. cit.*, pp. 84-85.

O Islão e o declínio do reino de Aksum

Se com as invasões persas da primeira metade do século VII o reino de Aksum perdeu definitivamente os seus domínios no Sul da Arábia, com o alargamento do domínio muçulmano a todo o Próximo Oriente, a Etiópia ficou cada vez mais isolada. As boas relações entre o Islão e o reino de Aksum, devido ao bom acolhimento que aqui tinham tido alguns companheiros do Profeta num momento de perseguição, não se mantiveram durante muito tempo. Ao longo do séc. VII houve numerosos conflitos marítimos entre os árabes e os aksumitas. A destruição do porto de Adulis, o principal porto da Etiópia e um dos maiores do Mar Vermelho, entre os finais do séc. VII e o começo do séc. VIII, não deve ter sido estranha a este conflito. Por outro lado, os mercadores bizantinos residentes em Aksum, que controlavam a maior parte do comércio internacional, retiraram-se desde os começos do conflito. A decadência dos entrepostos costeiros terá afectado também as rotas comerciais internas: no início do século VIII os reis de Aksum deixaram de cunhar moeda²⁰. E, a partir de meados do mesmo século, o comércio marítimo no Mar Vermelho passou a estar nas mãos dos muçulmanos.

O estabelecimento dos muçulmanos nas ilhas do arquipélago de Dalaca data dos princípios de setecentos. A sua penetração na Etiópia coincide com o início do controlo das relações comerciais de Aksum com o exterior por parte de mercadores muçulmanos, que ocorreu a partir de meados do século VIII. Desde o século IX que Dalaca se tornou no entreposto comercial mais importante da Abissínia com o exterior. Mas a expansão do Islão na Etiópia foi muito lenta e ficou a dever muito à influência dos mercadores que lhes advinha da sua importância económica para o reino cristão. Ao longo dos séculos IX e X vamos assistir a uma influência progressiva do Islão em toda a orla costeira da Etiópia, e também no Sul.

A dinastia Zagué e a «restauração» Salomónida

Os séculos VIII a XI constituem um período extremamente obscuro na história da Etiópia. Sabemos, no entanto, que, entre 1135 e

²⁰ Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, Oxford University Press, 1972, pp. 31-32.

1150, uma nova dinastia, os Zagué, tomou o poder ²¹. Estes eram oriundos da região do Lasta, habitada por povos de língua cuxítica - os agau. A proximidade do Lasta em relação ao centro do poder do reino cristão facilitou a assimilação dos agau, e possibilitou às suas chefias o acesso ao trono, onde parecem ter chegado por alianças matrimoniais, mas também pela força. Com os Zagué, o centro do poder político deslocou-se para o Lasta. Não se pode, contudo, afirmar que a dinastia Zagué represente uma ruptura em relação à tradição política de Aksum. Do ponto de vista religioso, este período pode mesmo ser considerado como uma fase de renascimento do reino cristão da Etiópia. Ymrha-Kristos inaugurou a prática de construir igrejas cavadas na rocha. Mas foi com o rei Lalibéla (cerca de 1190-1225) que este tipo de construção atingiu o auge.

Desde os finais do reinado de Lalibéla que os povos semitas do Tigrê e do Amhara se começaram a organizar para combater o poder dos agau. Em 1270, Yekunno Amlak, um príncipe de origem amárica, reclamando-se descendente do último rei de Aksum deposto pelos Zagué e, portanto, da mítica linhagem de Salomão, conquistou o poder. A nova dinastia obteve grande aceitação no Tigrê, berço da nação etíope, onde os povos semitas continuavam a ser largamente maioritários. Sob os salomónidas, o centro político do reino deslocou-se novamente em direcção ao Sul, para o Xoa ²².

Amda Seyon (1314-1344) consolidou o poder da nova dinastia no interior do reino e levou a cabo uma política militar expansionista que visava não apenas recuperar para o reino cristão províncias que tinham estado sob o seu domínio no tempo de Aksum, mas também o controlo das rotas comerciais de longa distância que estavam nas mãos dos mercadores muçulmanos. As campanhas militares do negus contra os emirados islâmicos de Ifat, Dawäro, Mora e Adal foram, de forma geral, bem sucedidas. Os seus sucessores Sayfa Arad (1344-1371), Dawit (1380-1412) e Yeshaq (1414-1429) pros-

²¹ A data do início da dinastia Zagué não é consensual. Robert Beylot refere o período compreendido entre 1135 e 1137 (R. Beylot, *op. cit.*, p. 228) enquanto Tadesse Tamrat e Conti Rossini optam por 1150 (T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, *op. cit.*, p. 55, nota 3).

²² Para uma excelente síntese do «período salomónico» na história da Etiópia e do Corno de África ver: T. Tamrat, *The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the states of the Horn of Africa*, in *General History of Africa*, vol. IV, Unesco, University of California Press, 1984, pp. 423-454.

seguiram esta política de combate aos muçulmanos no Sul e Sudeste da Etiópia.

O renascimento monástico dos séculos XIII e XIV

Um dos marcos importantes na história da Igreja da Etiópia é a fundação, em 1248, de uma escola monástica na igreja de Santo Estevão, situada numa ilha do Lago Hayq, no Amhara. O seu fundador, Iyasus Moa, era um jovem monge originário do Lasta. Obteve a sua formação no Norte do Tigrê, no famoso mosteiro de Dabra Damo. Aqui foi discípulo de Abba Yohanni, que o investiu com o hábito monástico. A escola monástica de Iyasus Moa esteve na génese da renovação monástica da Etiópia e muitos dos principais mestres monásticos do Sul do reino foram seus discípulos ²³.

De entre os discípulos de Iyasus Moa, Takla Haymanot (c.1215-1313) foi o mais importante. Originário do Xoa, estudou durante nove anos na escola monástica de Hayq sob a orientação de Iyasus Moa ²⁴. Em seguida, deslocou-se, tal como o seu mestre, ao Norte da Etiópia, onde visitou vários mosteiros, e esteve algum tempo em Dabra Damo, onde foi bem acolhido pelo velho Abba Yohanni. Durante a sua permanência no Tigrê estudou com grande profundidade a história e as tradições eclesiásticas da Etiópia. Quando, dez anos mais tarde, regressou a Hayq já era um mestre importante, contando grande número de discípulos. Takla Haymanot fixou-se em Dabra Asbo, no Xoa, que se viria a tornar no grande mosteiro de Dabra Libanos, um dos centros religiosos mais importantes da Etiópia. Os discípulos de Takla Haymanot fundaram depois outros mosteiros no Xoa, no Damot e no Gojam, desempenhando um papel fundamental na evangelização do sul da Etiópia e, sobretudo, dos novos territórios conquistados por Amda Seyon ²⁵.

Com a vinda do metropolitano Jacob, cerca de 1337, para a Etiópia, assistiu-se a uma alteração na relação entre o bispo e os monges. A preocupação do metropolitano com a evangelização das províncias ainda não cristianizadas, levou-o a apoiar o estabelecimento de novas

²³ T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, pp. 107-112; 157-160.

²⁴ O nome Takla Haymanot significa a «árvore da Fé» ou a «planta da Fé».

²⁵ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 169-196.

comunidades monásticas nesses territórios ²⁶. Para concretizar o seu plano recorreu à ajuda dos mosteiros de Dabra Asbo, e de Dabra Gol, no Amhara. O conflito que opôs o bispo e os monges ao negus Amda Seyon, devido aos seus hábitos matrimoniais poligâmicos, acabou por resultar no exílio dos monges e na expulsão do metropolitano para o Egipto ²⁷. O exílio dos mestres monásticos e de alguns dos seus discípulos acabou por ser benéfico para o alargamento das áreas evangelizadas. Durante o reinado de Amda Seyon as províncias que mais beneficiaram com a presença dos monges foram o Amhara e o Begamedr, mas também o Gojam e a região do Lago Tana.

Tal como Takla Haymanot, Ewostatewos (c. 1273-1352), ou seja, Eustácio, é o outro grande mestre monástico deste período. Nasceu no Tigrê central e estudou sob a orientação do seu tio, que era o abade do mosteiro de Dabra Maryam. A sua actividade exerceu-se essencialmente no Norte da Etiópia. O seu ensinamento considerava essencial a observância dos dois «sabbats» e fundamentava a sua doutrina nos Dez Mandamentos e nos *Cânones dos Apóstolos* ²⁸. A sua oposição às directivas do Patriarcado de Alexandria nesta matéria estiveram na origem do seu exílio. Ewostatewos partiu para o Egipto pouco depois da chegada à corte do metropolitano Jacob, em 1337. Dirigiu-se primeiro ao Cairo, onde defendeu as suas teses perante o patriarca de Alexandria, seguindo depois para a Terra Santa, Chipre e para a Arménia, onde morreu em 1352. Alguns dos discípulos que o acompanharam no exílio regressaram à Etiópia depois da sua morte, onde se organizaram como corrente monástica, depois conhecida como «Casa de Ewostatewos» ²⁹. A principal comunidade era a de Dabra Maryam em Qohayn. Outras comunidades foram fundadas no Norte do Tigrê, em Saraé e Hamasen, concentrando os mosteiros eustatianos no Norte do reino ³⁰.

²⁶ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 186-196.

²⁷ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 116-118.

²⁸ Os dois «sabbaths» eram, claro está, o Domingo e o Sábado judaico (Cfr. T. Tamrat, *op. cit.*, p. 207). Os Cânones dos Apóstolos fazem parte da Bíblia da Igreja da Etiópia e esta reconhece-lhes a mesma autoridade dos restantes livros da Escritura. Ver *Les Canons des Apôtres*, ed. e trad. por J. e A. Perier in *Patrologia Orientalis* VIII (1912) *cit.* in Tamrat, *op. cit.*, p. 218, nota 2.

²⁹ Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia: The Early Centuries*, in Roderick Grierson (ed.), *African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, p. 38.

³⁰ T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, p. 208.

É muito provável que a prática da observância do Sábado no seio da igreja da Etiópia seja anterior aos ensinamentos de Ewostatewos. A circuncisão era comumente usada e, ao que parece, também os costumes matrimoniais eram semelhantes aos judaicos³¹. Mas, a verdade é que em vida Ewostatewos não obteve um grande apoio para a sua causa e a oposição que encontrou na corte foi suficiente para o impedir de ensinar. Em contrapartida, com a sua morte, os seus discípulos organizaram-se e, apesar de excomungados pelo patriarca, continuaram a difundir os seus ensinamentos. Como estavam impedidos de receber ordens sacras, os eustatianos organizaram-se em comunidades constituídas maioritariamente por leigos. Apesar de continuarem a necessitar de sacerdotes para celebrar a missa, o seu número foi reduzido ao mínimo, sendo a autoridade do abade exercida por um leigo. Nos finais do século XIV esta nova forma de organização estava já suficientemente implantada. Para escaparem às perseguições da igreja oficial estabeleceram-se nas zonas fronteiriças, onde fundaram diversos mosteiros³². O sucesso dos eustatianos não passou despercebido aos olhos do clero secular e dos mosteiros fiéis ao patriarcado de Alexandria. A sua intransigência na defesa dos dois «sabbaths» valeu-lhes a prisão em 1398. Mas, poucos anos depois, o negus ordenou a libertação dos mestres que se encontravam presos e autorizou a observância do Sábado no reino.

As reformas religiosas de Zara Jacob

Depois do reinado de Yeshaq (1413-1430) e do curto governo de Hizbä-Nagn (1430-1433), com a subida ao trono de Zara Jacob (ou Zar'a Ya'qub, i.e. o «rebento de Jacob») em 1434, a sorte dos eustatianos mudou definitivamente. A necessidade de acabar com as divisões internas e reformar a igreja tornava-se mais urgente face às necessidades de evangelização dos diferentes povos que faziam parte do mesmo reino. Após a morte do abuna Bartolomewos (i.e. Bartolomeu), em 1436, Zara Jacob pediu mais de um bispo a Alexandria e foi assim que dois bispos chegaram à corte em 1438. Embora de início não os tenha convencido da necessidade de legitimar a observância do Sábado, o negus não escondeu as suas preferências pelos eustatianos e

³¹ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 209, 218-219.

³² T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 211-212.

favoreceu-os abertamente. Mais tarde, no Concílio de Dabra Mitmaq, em 1450, conseguiu que a observância do Sábado fosse formalmente autorizada no seio da Igreja etíope e que os eustatianos aceitassem receber ordens sacras dos bispos egípcios.

Depois de ter posto fim às querelas internas em torno do Sábado, Zara Jacob pôde dedicar-se à reorganização da igreja para mobilizar todos os seus recursos para uma cristianização mais efectiva dos territórios sob o seu controlo ³³. Tratava-se de combater o paganismo e a ignorância religiosa, estabelecendo uma fronteira clara entre os costumes cristãos e os costumes pagãos ou heréticos. Solicitou aos bispos que ordenassem padres e diáconos nas províncias mais necessitadas, e mobilizou também as principais comunidades monásticas confiando-lhes áreas delimitadas para serem evangelizadas. A repressão do paganismo e das correntes religiosas acusadas de heresia foi duríssima ³⁴. A intervenção do negus tinha por objectivo a formação de uma sociedade religiosamente homogénea, fortalecendo pela via religiosa a unidade de um reino formado por povos linguística e culturalmente diferentes ³⁵. A progressiva «nacionalização» da igreja etíope iniciada por Zara Jacob atingiu o auge no reinado do seu filho, Baëda Maryam (1468-1478). No concílio de 1477 uma parte importante do clero etíope propôs a abolição da dependência canónica em relação à igreja de Alexandria. Apesar da maioria da assembleia ser favorável à criação de uma igreja autocéfala, Baëda Maryam, apoiado pelos monges de Dabra Libanos, optou por solicitar novo metropolitano a Alexandria ³⁶. Os dois novos bispos, o metropolitano Yeshaq e o seu coadjutor Marcos, só chegaram em 1481, quando o negus Eskender (1478-1494) já ocupava o trono. Ao contrário dos seus antecessores, Eskender (i.e. Alexandre) parece ter tomado o partido de Alexandria e combatido os costumes ligados ao Antigo Testamento, mas sem sucesso ³⁷. O abuna Marcos, que sucedeu a Yeshaq em 1500, procurou

³³ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 231.

³⁴ A perseguição aos estefanitas, acusados de heresia, foi particularmente violenta. Sobre esta questão ver Tamrat, *op. cit.*, pp. 230-231; K. Stoffregen-Pedersen, *op. cit.*, pp. 48-49. Ver especialmente o artigo de P. Piovanelli «Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Ya'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien», in A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995, pp. 189-228.

³⁵ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 238.

³⁶ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 245-247.

³⁷ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 291; Jean Aubin, «L'Ambassade du Prêtre Jean a

acabar com as perseguições aos estefanitas, chegando mesmo a ordenar alguns deles sacerdotes, apesar de não ter levantado a excomunhão que lhes fora lançada por ordem de Zara Jacob. Depois da morte do negus Naod (1494-1508) e apesar dos esforços de Marcos, os estefanitas voltaram a ser perseguidos ³⁸.

2. O mito do Preste João e a descoberta da Etiópia

A busca do Preste João

A lenda sobre a existência do Império do Preste João, monarca cristão cujos domínios se situavam no Oriente, mas que não se sabiam delimitar com exactidão, pertence ao imaginário geográfico e religioso do Ocidente Medieval ³⁹. A sua origem remonta ao século XII: a partir de informações recolhidas no Próximo Oriente pelos cruzados sobre a existência de cristandades situadas a Leste dos territórios controlados pelos muçulmanos, foi-se construindo uma lenda sobre o Preste João, sucessivamente identificado com diferentes reis ou chefes asiáticos ⁴⁰. O desconhecimento geográfico de toda a África sub-sahariana e a imprecisão das notícias que tinham sobre a Ásia e, sobretudo, acerca dos territórios banhados pelo Oceano Índico torna-

D. Manuel», *Mare-Luso Indicum*, vol.III, 1976, pp. 12-13; Jean Aubin, «Le Prêtre Jean devant la censure portugaise», *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes*, t. 41, 1985, p. 50-51.

³⁸ J. Aubin, «L'Ambassade du Prêtre Jean a D. Manuel», p. 13.

³⁹ Ver Jacques Le Goff «L'Occident médiéval et l'Océan Indien: un horizon onirique» in *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1977, p. 280-298. Cfr. também a recente tese de Doutoramento de Francesc Relaño, *The Idea of Africa Within Myth and Reality, Cosmographic discourse and cartographic science in the late Middle Ages and early Modern Europe*, European University Institute, Florence, 1997, sobretudo pp. 61-87.

⁴⁰ «O nome de 'Preste João' (Presbyter Iohannis) é, provavelmente, uma reminiscência da visita a Roma, em 1122, sob o pontificado de Calisto II, de um prelado indiano chamado João, que narrou inúmeras maravilhas, referindo os grandes milagres que se operavam junto ao túmulo do apóstolo S. Tomé. Facilmente se poderá ter passado do genitivo descritivo ao genitivo possessivo, isto é, do conceito de «terra do Preste João» (no sentido de «país de onde veio e de que falou o Preste João») para o sentido de «terra que pertence ao Preste João, de que o Preste João é senhor» (in Luís Filipe Thomaz, artigo *Preste João* in Luís Albuquerque, *Dicionário de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa*, vol. II, p. 919).

vam ainda mais difícil o conhecimento da situação real dos cristãos da Etiópia e do Oriente ⁴¹. Só assim se explica a fértil imaginação acerca das cristandades do Oriente, que se supunham muito numerosas, capazes portanto de auxiliar os cristãos do Ocidente a destruir o Islão ⁴².

A ideia de uma aliança do Ocidente cristão e da Etiópia para combater os muçulmanos do Egipto e libertar a Terra Santa surge, pela primeira vez, no início do século XIV, nas obras de Hethum da Arménia e de Marino Sanudo, sendo, pouco tempo depois, desenvolvidas pelo dominicano inglês Guilherme Adam. Mas é outro dominicano, Jordão de Severac, quem, ainda na primeira metade do século XIV, identifica o imperador da Etiópia com o lendário Preste João. Esta tendência para identificar o Preste com o imperador da Etiópia generalizou-se ao longo da segunda metade de trezentos, fazendo aumentar o interesse numa aliança com a Etiópia em diferentes cortes europeias.

Os primeiros contactos da Etiópia com a Cristandade Ocidental

É mais do que provável que algumas das primeiras informações sobre o reino cristão da Etiópia tenham sido recolhidas pelos cruzados, no século XIII, junto dos monges etíopes que viviam em Jerusalém. No entanto, a primeira embaixada da Etiópia à Europa teve lugar cerca de 1310, e foi enviada ao «rei das Espanhas». Sabe-se que os embaixadores etíopes foram recebidos pelo Papa em Avinhão, e que estiveram em Roma e em Génova. Mas nada nos permite supor que

⁴¹ Sobre a ideia da Índia no Ocidente medieval, afirma Le Goff: «La liason - ou la confusion - intéressante est celle qui unit l’Ethiopie à l’Inde et fait un seul monde merveilleux de l’Afrique orientale et de l’Asie méridionale, comme si la reine de Saba donnait la main non plus à Salomon mais à Alexandre. On le voit bien avec l’histoire de la légende du Prêtre Jean. D’abord situé dans l’Inde proprement dite, mais introuvable en Asie, il est finalement transféré aux XIVe-XVe siècles en Ethiopie» (*op. cit.*, p. 291). Cfr. F. Relano, *op. cit.*, pp. 61-74.

⁴² Luís Filipe Thomaz, «Descobrimientos e Evangelização», in *Colóquio Internacional de História Missiões Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas*, Braga, 1993, vol. I, p. 114; Jacques Le Goff, *op. cit.*, pp. 294-295. Sobre a lenda do apostolado de S. Tomé na Índia, e sobre as comunidades nestorianas da Índia, ver ainda Luís Filipe Thomaz, «A Lenda de São Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa», in *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª Série, Tomo III, 1991, pp. 349-418.

tenham estado em Espanha ⁴³. No século XIV, o interesse por esta embaixada mantinha-se junto do Papado, que procurou entrar em contacto com o reino abexim ⁴⁴. Sabemos que, em 1400, Henrique IV de Inglaterra tentou enviar uma embaixada à Etiópia, mas desconheceu-se se a iniciativa se realizou. Pouco tempo depois, em 1402, chegou à Europa uma nova embaixada da Etiópia, desta vez chefiada por um florentino, mas contando também com alguns etíopes ⁴⁵. Ao longo do século XV, contudo, as informações tornam-se mais abundantes. Em 1427, Afonso V de Aragão recebeu embaixadores do negus Yeshaq, convidando-o a estabelecer uma aliança para combater os muçulmanos. O Duque de Berry também foi visitado pelos mesmos embaixadores, que terão ainda passado por outras cortes europeias. Tanto o Duque de Berry como Afonso de Aragão responderam favoravelmente à embaixada, mas parece que só os enviados do primeiro conseguiram chegar à Abissínia. Pietro, um napolitano, acompanhado de um francês, deve ter conseguido entrar na Etiópia durante o reinado de Yeshaq. Bertrandon de la Brocquière viria a recolher o seu testemunho em 1432, em Pera, perto de Constantinopla.

O papa Eugénio IV, ao convocar o concílio de Florença, iniciado em 1438, tinha em mente, não só a reforma da Igreja Ocidental mas, sobretudo, conseguir obter a união com as Igrejas Orientais ⁴⁶. Foi assim que, através de um franciscano, Alberto de Sarteano, se estabeleceram contactos com o patriarca copta de Alexandria ⁴⁷. Em 1442, o abade Nicodemos do mosteiro etíope de Jerusalém, enviou, a título pessoal, uma delegação a Florença para participar nas negociações para a aceitação do decreto de união entre coptas e latinos ⁴⁸. Um ano depois, em 1443, enviados etíopes junto do sultão do Cairo encontraram-se com franciscanos de Belém e confirmaram que as cartas

⁴³ Joseph Cuoq, *L'Islam en Ethiopie, des origines au XVIe siècle*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1982, pp. 196-197.

⁴⁴ J. Cuoq, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁵ T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, pp. 257-258.

⁴⁶ Jean Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XIVe siècles)*, École Française de Rome, Roma, 1977, p. 265.

⁴⁷ J. Cuoq, *op. cit.*, pp. 202-203.

⁴⁸ K. Stoffregen-Pedersen (*op. cit.*, p. 20) sustenta que houve duas delegações etíopes em Florença, a do abade Nicodemos do mosteiro etíope de Jerusalém, e outra, dirigida pelo abade André, do mosteiro copta de Santo António, situado junto ao Mar Vermelho.

do abade Nicodemos tinham chegado à Etiópia e que a fórmula da união entre as igrejas tinha sido aceite ⁴⁹.

Independentemente das cartas de Nicodemos terem chegado ou não à Etiópia, não é de supor que Zara Jacob tivesse aceite a união com Roma ⁵⁰. Se houve rei que se preocupou com a reforma da Igreja foi exactamente este. Mas as suas reformas tinham o propósito de reforçar o cristianismo etíope e as suas tradições nacionais. A sua opção por defender o movimento eustatiano e a prática de observância do Sábado, devido à sua aceitação por largas camadas da população, não podia deixar de afastar ainda mais a igreja etíope da sua comunhão com Roma e até de Alexandria. Mas o projecto de se aliar aos príncipes cristãos do Ocidente contra o Islão, tal como o seu pai e avô tinham procurado, manteve-se, e é sob esse prisma que devemos compreender o envio da sua embaixada ao Papa e a Afonso de Aragão em 1450 ⁵¹.

Correspondendo aos desejos de Zara Jacob, Afonso de Aragão e o Papa enviaram expedições com artesãos à Etiópia. Alguns anos depois, Calixto III escreveu ao negus, procurando a sua colaboração no combate contra os turcos, e aproveitou para reiterar o seu desejo de manter a união entre as duas igrejas ⁵². Em 1480, Eskender enviou dois emissários ao Cairo para solicitar o envio de um patriarca que deveria presidir à sua sagração como imperador. Ao passarem por Jerusalém em peregrinação, os franciscanos do Monte Sião conseguiram persuadi-los a dirigirem-se a Roma. Como consequência deste facto, o Papa encarregou o Geral dos franciscanos de enviar missionários à Etiópia. Ao que parece, Ioane de Calabria, acompanhado de Giovanni Baptista d'Imola, conseguiu entrar na Etiópia cerca de 1482, onde encontrou alguns italianos, provavelmente artesãos enviados pelo Papa ou por Afonso de Aragão ⁵³. Perante a impossibilidade de obter uma audiência do negus, Giovanni Baptista d'Imola regressou a Jerusalem, em 1483, onde informou os franciscanos de que os regentes do jovem negus eram desfavoráveis à missão. Por esta altura Sisto IV concedeu a alguns monges etíopes um mosteiro em Roma ⁵⁴.

⁴⁹ J. Richard, *op. cit.*, p. 269; J. Cuoq, *op. cit.*, p. 203.

⁵⁰ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 265, nota 3.

⁵¹ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 264-265; J. Richard, *op. cit.*, pp. 268-269, 285.

⁵² J. Richard, *op. cit.*, p. 269.

⁵³ T. Tamrat, *op. cit.*, pp. 265, 290-293.

⁵⁴ J. Richard, *op. cit.*, p. 269.

Da exploração da costa africana à missão de Pero da Covilhã

A concepção errónea que se tinha do continente africano, patente na cartografia da época, levava a imaginar que os domínios do Preste, imperador da Etiópia, eram próximos da costa ocidental de África. Podemos assim perceber a razão do projecto do Infante D. Henrique de se aliar ao Preste para conquistar Marrocos e as suas expectativas de encontrar cristãos ao longo do litoral africano⁵⁵. Com D. João II intensificaram-se as buscas para encontrar o Preste a partir da costa ocidental africana, agora penetrando no interior e subindo os rios Senegal, Gâmbia e Congo⁵⁶. Foram, aliás, as explorações portuguesas da costa e do interior do continente africano que permitiram finalmente compreender que se tratava de um espaço imenso, muito mais vasto do que se imaginava, e que talvez não fosse possível atingir o império do Preste pela via ocidental. O fracasso das buscas ordenadas por D. João II deve ter levado o rei a concluir que a Etiópia devia ficar mais para Oriente e que seria necessário procurar alcançá-la por outros caminhos.

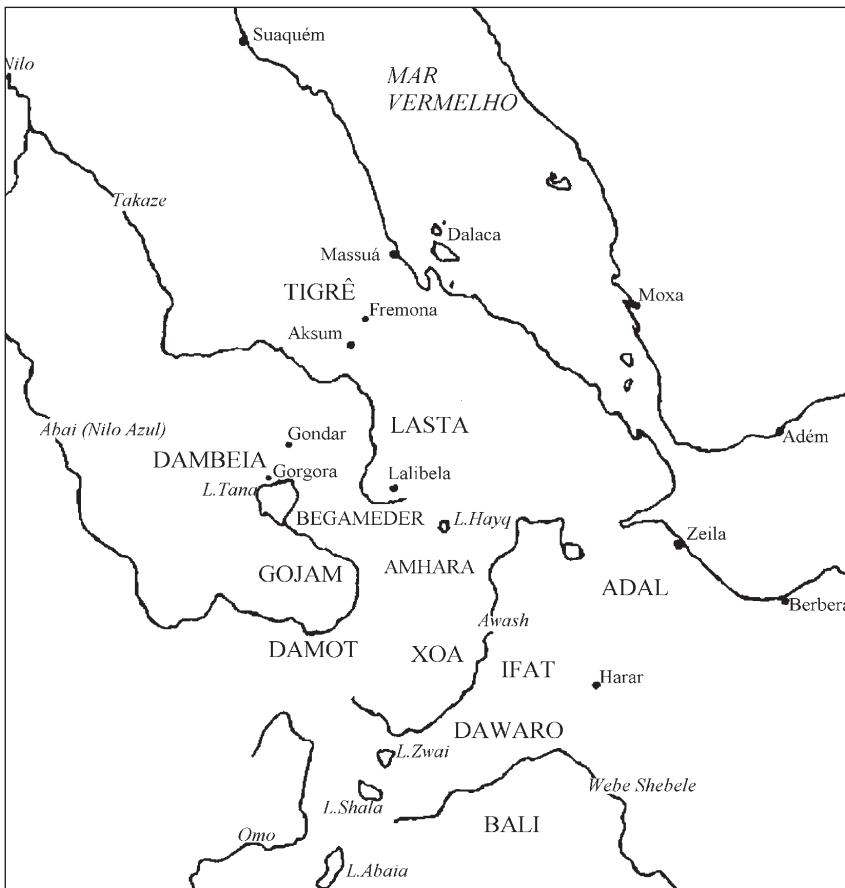
Em Maio de 1487, D. João II decidiu-se então a enviar Pero da Covilhã e Afonso de Paiva, bons conhecedores da língua árabe, em busca do Império do Preste pelas rotas do Levante. Viajaram juntos até Adém e, a partir daqui, Paiva devia dirigir-se à Etiópia e Pero da Covilhã à Índia, tendo combinado encontrar-se, no regresso, no Cairo. De Afonso de Paiva sabe-se que veio a morrer no Cairo sem ter conseguido entrar na Etiópia. Pero da Covilhã, por seu lado, depois de ter viajado pela Índia e pelos portos do Golfo Pérsico, voltou a Adém e, de novo, ao Cairo. Aqui foi contactado por dois judeus, agentes de D. João II, com ordens para não regressar ao reino enquanto não encontrasse o Preste. Após nova deslocação ao Golfo Pérsico, onde visitou Ormuz, regressou ao Mar Vermelho, passando por Jidah, Meca e Medina, e daqui alcançou Zeila. A partir de Zeila, penetrou no interior, e chegou à corte do negus Eskender entre 1491 e 1493.

⁵⁵ Luís Filipe Thomaz, *A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de quatrocentos* in *De Ceuta a Timor*, Difel, Lisboa, 1994, pp. 73-74.

⁵⁶ Luís Filipe Thomaz, «Descobrimientos e Evangelização» in *Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. I, pp. 117-118. Francesc Relañó, *op. cit.*, pp. 74-77.

O embaixador Mateus

Apesar da ausência de notícias de Pero da Covilhã, as tentativas para encontrar o reino do Preste prosseguiram com D. Manuel. Desde a viagem de Vasco da Gama à Índia, em 1498, que se sabia que a Etiópia era um país interior, onde se poderia chegar a partir de alguns



A Etiópia nos séculos XVI e XVII.

portos do Mar Vermelho controlados pelos muçulmanos. Foi desta forma que as tentativas para alcançar o reino do Preste deixaram de ser feitas a partir da África ocidental, passando a fazer-se pela costa

oriental do continente e, mais tarde, penetrando mesmo no Mar Vermelho ⁵⁷. Em 1500, Pedro Álvares Cabral desembarcou em Melinde dois degredados que tinham por missão obter informações sobre o interior daquele território até ao estreito de Adém ⁵⁸. O objetivo era encontrar um caminho terrestre que permitisse chegar às terras do Preste a partir da costa oriental de África. Outras tentativas semelhantes se seguiram: em 1506 Tristão da Cunha desembarcou três portugueses novamente em Melinde. Mas, como não conseguiram abandonar Melinde, foram recolhidos por Francisco de Távora em 1508 e desembarcados por Afonso de Albuquerque junto ao cabo Guardafui. Pelo menos um dos enviados conseguiu chegar à Etiópia ⁵⁹.

Em 1512, isto é, mais de quatro anos depois, chegava a Goa Mateus, um mercador arménio que se dizia portador de uma carta do negus para D. Manuel ⁶⁰. Tendo sido enviado para Portugal na armada que regressava ao Reino, Mateus não teve uma missão fácil. Acusado pelos inimigos de Albuquerque de ser um falso embaixador, chegou a Lisboa, em Fevereiro de 1514, como prisioneiro ⁶¹. D. Manuel ordenou a sua libertação e recebeu-o como embaixador, apesar das suspeitas que pairavam sobre a autenticidade da sua missão. Mateus entregou a D. Manuel uma carta da rainha Helena, escrita em nome do Preste João e uma relíquia. Alguns dias mais tarde foi interrogado por um consistório presidido pelo Rei, composto por vários prelados e doutores em teologia, sobre os ritos, as práticas religiosas e a organização eclesiástica da Etiópia ⁶². A partir deste instante, pelo menos algumas das particularidades do cristianismo da Etiópia deviam ser já perceptíveis. Mas a ideia de uma aliança com o Preste João e do apoio dos cristãos da Etiópia para combater os muçulmanos era, nesta altura, suficientemente mobilizadora para que as diferenças religiosas fossem relegadas para segundo plano ⁶³.

⁵⁷ L. F. Thomaz, art. *Preste João*, pp. 921-922.

⁵⁸ J. Aubin, «L'ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel», p. 4.

⁵⁹ J. Aubin, *op. cit.*, pp. 5-9. Ver também L.F. Thomaz, *op. cit.*, p. 923.

⁶⁰ Sobre este assunto, ver J. Aubin, *op. cit.*, p. 22-42.

⁶¹ J. Aubin, *op. cit.*, p. 42-55.

⁶² J. Aubin, *op. cit.*, p. 47.

⁶³ L. F. Thomaz, «L'idée imperiale manueline», *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, p. 50-55 e 57-61.

A 5 de Março, D. Manuel informou o Rei Católico, seu sogro, e escreveu também a Henrique VIII de Inglaterra, enviando-lhes traduções da carta do Preste. A 15 do mesmo mês preveniu o seu feitor na Flandres e fez-lhe chegar uma cópia da carta, dando-lhe também algumas informações sobre o cristianismo etíope. Por fim, a 22 de Março, escrevia a Leão X e a reacção do Papa foi também muito favorável e de grande entusiasmo ⁶⁴. O mito do Preste João, que a carta que Mateus trouxera não destruíra, continuava presente nas cortes da Cristandade.

A embaixada de D. Rodrigo de Lima e o seu regresso a Portugal

A missão de Mateus esteve na origem do envio da primeira embaixada oficial portuguesa à Etiópia. Na armada que saiu de Lisboa em 1515, levando Lopo Soares de Albergaria, substituto de Afonso de Albuquerque no governo da Índia, seguiam também Mateus e Duarte Galvão, nomeado por D. Manuel embaixador na Etiópia. A má vontade de Lopo Soares e o seu desinteresse no relacionamento com a Etiópia impediram que Duarte Galvão pudesse atingir o seu destino, vindo a morrer em 1517 ⁶⁵. Foi só em 1520, já sob o governo de Diogo Lopes de Sequeira, que a primeira embaixada portuguesa, agora chefiada por D. Rodrigo de Lima, chegou à Etiópia. Para além de Mateus, acompanhavam D. Rodrigo de Lima o padre Francisco Álvares e o físico João Bermudes ⁶⁶. Mateus, contudo, morreu antes de alcançar a corte do negus. Quando, a 19 de Novembro, D. Rodrigo de Lima pôde entregar ao negus a carta do governador Diogo Lopes de Sequeira, entretanto traduzida para ge'ez ou amárico, recebeu uma resposta favorável quanto à possibilidade de os portugueses fazerem fortalezas em Suaquém, Maçuá e Zeila.

⁶⁴ Ver J. Aubin, «L'ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel», p. 49; J. Aubin, «Le Prêtre Jean devant la censure portugaise», in *Bulletin des Etudes Portugaises et Brésiliennes*, t. 41, Paris, 1980, p. 34; Armando Cortesão e Henri Thomas *Carta das Novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do Descobrimento do Preste João*, Lisboa, 1938, pp. 33-34.

⁶⁵ L. F. Thomaz, «L'idée imperiale manueline», pp. 59-60.

⁶⁶ Sobre a constituição desta nova embaixada da responsabilidade de Diogo Lopes de Sequeira ver Conde de Ficalho, *Viagens de Pero da Covilhã*, pp. 229-233.

O interesse que o negus Lebna Dengel (i.e. o «incenso da Virgem») possuía pelas questões religiosas levou-o a submeter o padre Francisco Álvares a numerosos e detalhados interrogatórios sobre as mais diversas questões: as vestes dos sacerdotes católicos, o número de livros da Bíblia, os concílios, o ministério do Papa, a existência de um maior número de santos no Ocidente e o celibato dos padres. Podemos, no entanto, perceber que para o negus havia como que uma igualdade entre os patriarcados de Antioquia, Constantinopla, Alexandria e Roma ⁶⁷. Ao contrário, Álvares defendeu o primado de Pedro e da Igreja de Roma ⁶⁸. Se a liturgia romana agradou ao negus, que pediu a Álvares que celebrasse missa na sua presença e o interrogou em pormenor durante a cerimónia sobre o significado de cada rito que não compreendia, a verdade é que, neste campo as divergências eram bastante grandes ⁶⁹. No entanto, Francisco Álvares não fez qualquer comentário sobre o monofisismo da Igreja da Etiópia que, aliás, lhe passou completamente despercebido. Do mesmo modo, não foram as definições cristológicas que suscitaram a curiosidade do negus sobre o cristianismo ocidental, mas sim os diferentes costumes religiosos.

Na sua obra, a *Verdadera informaçam das terras do Preste João das Indias*, Francisco Álvares, apresenta-nos uma descrição valiosa das práticas religiosas do cristianismo etíope. Embora se mantenha sempre fiel à Igreja Romana, não deixa de ser um observador extremamente atento da realidade, descrevendo-a com precisão, sem grandes preconceitos e mostrando uma grande tolerância para com os costumes abexins ⁷⁰. Não deixou de criticar as práticas baseadas no Antigo

⁶⁷ Alain Milhou, *Découvertes et Christianisation Lointaine*, in J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, Marc Venard, *Histoire du Christianisme*, tome VII (De la Réforme à la Réformation, 1450-1530), Desclée, Paris, 1994, p. 588.

⁶⁸ Francisco Álvares, *Verdadera informaçam das terras do Preste João das Indias*, 1540, I, c. 78 e c. 84.

⁶⁹ «Les Éthiopiens, habitués à la concélébration, ne comprenaient pas qu'il pût y avoir plusieurs offices le même jour dans la même église. Ils ne comprenaient pas davantage qu'on célébrât pour le repos des morts et les intentions des vivants. Ils étaient choqués par le fait que les portugais ne communiaient qu'aux grandes fêtes. En revanche, Alvares s'étonne de la séparation entre les prêtres et le peuple, qui écoutait épîtres et évangiles et recevait la communion aux portes des églises. Il condamne la distribution systématique de l'Eucharistie à tous les fidèles, sans confession préalable.» (in A. Milhou, *op. cit.*, p. 587-588).

⁷⁰ «Trés rigoureux sur le plan doctrinal, Álvares était loin de l'intransigeance

Testamento, como a observância do Sábado e a circuncisão. Da mesma forma, o casamento dos padres, a facilidade em obter o divórcio e o rebaptismo anual também mereceram a sua desaprovação. A descrição da cerimónia do rebaptismo no dia da Epifania é particularmente detalhada ⁷¹. Álvares não deixou de manifestar a Lebna Dengel a sua opinião sobre este rito que não existia na Igreja de Roma, onde o sacramento do baptismo só era administrado uma só vez na vida. Ao que o negus teria respondido, segundo Álvares, que também o sabiam pelos seus livros, mas que este baptismo era importante para os que tinham renegado o cristianismo e queriam depois voltar à igreja e para aqueles que não estavam firmes na fé ⁷². Outra prática que impressionou o capelão da embaixada foi o modo como eram ordenados pelo abuna em cada cerimónia sacerdotes e diáconos, às centenas ou aos milhares, sem qualquer exigência relativamente à sua moralidade, capacidade ou instrução ⁷³.

Entre os europeus que a embaixada portuguesa encontrou na Etiópia estava Pero da Covilhã. A morte do negus Eskender, pouco tempo depois da sua chegada, tinha impossibilitado a sua saída da Abissínia. O filho de Eskender só reinou seis meses e o trono coube a Naod, irmão do negus. Este, como era hábito na Abissínia com os estrangeiros, não autorizou a saída de Pero da Covilhã. Com a morte de Naod, em 1508, e dada a menoridade de Lebna Dengel, a regência ficou nas mãos da rainha Helena, viúva de Zara Jacob ⁷⁴.

Se Francisco Álvares e o embaixador D. Rodrigo de Lima souberam, pouco depois da sua chegada ao acampamento do negus, que Mateus não fora enviado a Portugal por iniciativa de Lebna Dengel, foi só através de Pero da Covilhã souberam que a rainha Helena o enviara secretamente, sem o conhecimento do jovem negus ⁷⁵. À rainha Helena interessava a aliança militar com um reino cristão cuja força naval permitisse quebrar o secular isolamento da Etiópia e o cerco que lhe era feito pelos muçulmanos. Preocupado com o sucesso

qui devait prévaloir trop souvent après le concile de Trente, vis-à-vis des chrétiens 'scismatiques' d'Orient» (in A. Milhou, *op. cit.*, p. 587).

⁷¹ F. Álvares, *op. cit.*, I, c. 96

⁷² F. Álvares, *op. cit.*, I, c. 96

⁷³ F. Álvares, *op. cit.*, I, c. 97 e c. 98; A. Milhou, *op. cit.*, p. 587.

⁷⁴ T. Tamrat, *op. cit.*, p. 288, nota 5.

⁷⁵ Álvares, I, c. 75 e II, c.7; J. Aubin, «L'Ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel», p. 20.

da missão de Mateus estava também o patriarca Marcos. Nas suas conversas com o padre Álvares, o abuna viria a explicar como tinha esperança na ajuda dos portugueses para purificar a igreja etíope de costumes não ortodoxos. Por outro lado, segundo Marcos, Mateus fora encarregado de averiguar acerca da possibilidade do Papa nomear um metropolitano para lhe suceder ⁷⁶. A ligação a Roma era também uma forma de acabar com a dependência face a Alexandria, que se tornava ainda mais custosa pelo facto da vinda do patriarca estar sujeita à autorização do Sultão do Cairo que, de cada vez, cobrava grandes somas para permitir a sua vinda para a Etiópia. Além do mais, a oposição à nomeação dos metropolitãos pelo patriarca de Alexandria fora uma realidade na igreja etíope no século XIV. Segundo o abuna Marcos, Zara Jacob tinha preferido ficar vários anos sem metropolitano, na expectativa de obter um de Roma, a mandá-lo vir de Alexandria ⁷⁷. Teria sido só com Eskender, avô de Lebna Dengel, devido à necessidade premente de sacerdotes e de diáconos, que se tomara a decisão de mandar vir um patriarca do Cairo ⁷⁸. A embaixada portuguesa permaneceu seis anos na Etiópia. Regressaram à Índia em 1526 e a Portugal em 1527. Com D. Rodrigo de Lima e Francisco Álvares partiu também um embaixador do Preste, Saga Za Ab. Lebna Dengel incumbiu o padre Álvares de se deslocar a Roma para levar uma mensagem sua ao Papa ⁷⁹.

A percepção do cristianismo etíope em Portugal

Quando D. Manuel recebeu as notícias da chegada da embaixada de D. Rodrigo de Lima à Etiópia, em Abril de 1521, escrevera ao Papa, logo no início de Maio, dando-lhe conta do feito, e mandara imprimir a *Carta das Novas que vieram a El rei Nosso Senhor do Descobrimento do Preste João*, que constitui o primeiro documento impresso em Português sobre a expansão ⁸⁰. Mas a morte do rei, a 13 de

⁷⁶ J. Aubin, «L'Ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel», pp. 20-21.

⁷⁷ Esta versão de Marcos sobre as relações de Zara Jacob com Roma é muito pouco provável. Sobre Zara Jacob e as relações da igreja da Etiópia com Roma, ver Tamrat, *op. cit.*, p. 265, nota 3, e p. 267; J. Aubin, *op. cit.*, pp. 12-13, 20-21.

⁷⁸ Álvares, I, c. 99.

⁷⁹ Ver Álvares, II, c. 8 e Jean Aubin, «Le Prêtre Jean devant la censure portugaise», p. 52.

⁸⁰ Através de uma carta do governador Diogo Lopes de Sequeira e outra do

Dezembro de 1521, menos de seis meses após a impressão da *Carta* veio pôr fim aos projectos de cruzada contra os muçulmanos e a um maior envolvimento político e militar no Oriente ⁸¹.

Em 1527, quando D. Rodrigo de Lima e o padre Álvares regressaram ao reino, D. João III não se mostrou muito interessado numa aliança com a Etiópia. Apesar dos pedidos de Álvares, que pretendia deslocar-se a Roma na qualidade de enviado de Lebna Dengel, o rei não autorizou a sua partida. Foi só em 1532, isto é, cinco anos após a sua chegada a Portugal, que D. João III o deixou finalmente viajar para Roma na companhia do embaixador D. Martinho de Portugal ⁸². A audiência com o Papa Clemente VII teve lugar em Janeiro de 1533 e, desde esta data, até à sua morte, em 1535 ou 1536, o padre Álvares permaneceu em Roma contra a sua vontade: a 17 de Março de 1535, D. Henrique de Meneses, enviado a Roma por D. João III para assessorar D. Martinho nas negociações com o Papado para a obtenção da Bula da Inquisição, contava ao Rei que o padre Álvares só falava em regressar a Portugal ⁸³. Segundo afirmava D. Martinho ao rei, com o falecimento de Clemente VII em Setembro de 1534 tudo se complicara, já que Paulo III se mostrava pouco interessado na questão etíope. O que é certo, é que D. Martinho pretendia ser nomeado cardeal na qualidade de legado papal para a Etiópia, embora não pretendesse aí se deslocar ⁸⁴.

Saga za'Ab, apesar de respeitado como embaixador, não foi aceite como cristão ortodoxo, e foi-lhe recusada a comunhão. A sua determinação na defesa da ortodoxia da fé dos cristãos etíopes e dos seus costumes demasiado diferentes do Catolicismo, como o rebaptismo anual e o casamento dos padres e, sobretudo, das práticas ligadas ao Antigo Testamento como a circuncisão, os interditos alimentares e a observância do Sábado, criou-lhe grandes dificuldades. Num

ouvidor Pedro Gomes Teixeira que terão chegado a Lisboa a 30 de Abril de 1521, D. Manuel foi informado de que a embaixada de D. Rodrigo de Lima chegara finalmente ao reino do Preste João. Ver Armando Cortesão e Henri Thomas, *Carta das Novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do Descobrimento do Preste João*, Lisboa, 1938, pp. 63-66, 75; L. F. Thomaz, «L'Idée impériale manueline», p. 60.

⁸¹ L. F. Thomaz, *op. cit.*, p. 61; J. Aubin, *op. cit.*, p. 34.

⁸² J. Aubin, *op. cit.*, pp. 35-37.

⁸³ Conde de Ficalho, *op. cit.*, pp. 297-298.

⁸⁴ Conde de Ficalho, *op. cit.*, pp. 299-302 (ver especialmente a carta dirigida a D. João III em 1535 pelo cardeal Santiquatro transcrita por Ficalho nas pp. 300-301).

ambiente de crescente hostilidade para com os cristãos novos, como o da corte de D. João III, era difícil que Saga za'Ab, ao ser interrogado pelos teólogos Diogo Ortiz de Vilhegas e Pedro Margalho, não levantasse imediatamente suspeitas de heresia e de judaísmo⁸⁵. A própria missão de Álvares a Roma lhes deve ter parecido um equívoco: se o negus, tal como o seu embaixador em Portugal o afirmava, não reconhecia os erros da sua fé, nem parecia interessado em converter-se ao catolicismo, a audiência de Álvares com o Papa devia carecer de qualquer sentido⁸⁶.

Foi na corte que, em 1533, Damião de Góis encontrou Saga za'Ab. O seu interesse pelo cristianismo etíope era, contudo, bem anterior. Data de 1532 a publicação em Antuérpia da *Legatio Praesbyteri Ioannis*⁸⁷. Este opúsculo fora escrito por Góis a partir das informações sobre a Abissínia que tinham sido enviadas por D. Manuel à feitoria de Antuérpia, pouco depois da chegada de Mateus a Portugal, em 1514. Embora contenha muitas imprecisões acerca do poder militar e da riqueza do imperador da Etiópia, resultantes, aliás, da Carta da Rainha Helena e das declarações de Mateus, contém já uma primeira descrição do cristianismo etíope, destacando algumas das suas particularidades. Das conversas de Damião de Góis com Saga za'Ab resultou um pequeno tratado sobre os cristãos abexins escrito pelo embaixador a pedido de Góis em 1534. Este viria a traduzi-lo para latim, constituindo a parte principal do opúsculo *Fides, religio, moresque Aethiopum*, impresso em Lovaina em 1540. Esta obra, reeditada em Paris em 1541, e novamente em Lovaina em 1544, mas também em Leão, Colónia, Genebra e Francoforte, conheceu uma grande difusão nos meios eruditos da Europa, sobretudo nos círculos erasmistas e luteranos⁸⁸. No seu tratado Saga za'Ab, rejeita as acusações de judaísmo e defende a legitimidade das práticas religiosas baseadas no Antigo Testamento. Afirma ter sido hostilizado por causa

⁸⁵ Marcel Bataillon, *Écrits sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, pp. 144-145.

⁸⁶ Cfr. J. Aubin, «Le Prêtre Jean devant la censure portugaise», p. 51.

⁸⁷ Luís de Matos, «L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance» in *L'Humanisme Portugais et l'Europe, Actes du XXIe Colloque International d'Etudes Humanistes*, Fund. Calouste Gulbenkian, Paris, 1984, p. 415.

⁸⁸ M. Bataillon, *op. cit.*, p. 149; Luís de Matos, *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, p. 468.

dos interditos alimentares e de outros costumes que em nada punham em causa a veracidade da sua fé. A discussão com os teólogos da Sorbonne, Vilhegas e Margalho, parece ter-se centrado essencialmente nos costumes e, se o tratado do embaixador etíope é digno de crédito, nenhuma questão teológica fundamental foi debatida, nem mesmo o problema do monofisismo ⁸⁹.

Quando o *Fides* foi impresso em Lovaina, já a Inquisição funcionava em Portugal ⁹⁰. Desde 1540 que o inquisidor-geral, o arcebispo infante D. Henrique tinha decretado a censura prévia daquele tribunal sobre todos os livros impressos ou vendidos no país. É assim que, em Julho de 1541, D. Henrique informou Damião de Góis de que proibira a venda do seu livro em Portugal ⁹¹. Tal como o *Fides*, a *Verdadeira Informaçam* de Francisco Álvares foi sujeita à censura inquisitorial. Para além de só ter sido impressa muito tardiamente, em 1540, provavelmente a partir de uma versão manuscrita que o sacerdote deixara em Portugal aquando da sua deslocação a Roma, sabemos que esta edição não corresponde integralmente à obra que o padre Álvares escreveu ⁹².

Nas instruções dadas pelo rei em 1532 a D. Martinho de Portugal, aparecia, pela primeira vez, a ideia de enviar pregadores e homens letrados à Etiópia para corrigir os erros dos cristãos etíopes e os instruir na «verdadeira fé». Da mesma forma, na carta que, em 1539, dirige a Lebna Dengel, o Cardeal D. Afonso afirmava que os cristãos da Etiópia viviam no erro por ignorância, sobretudo devido ao seu isolamento ⁹³. A mudança na visão do cristianismo etíope era já muito grande. De aliados no combate aos muçulmanos, os abexins passaram a ser olhados como hereges e cismáticos, embora muito provavelmente por prudência diplomática, se prefira tentar apenas persuadi-los da sua ignorância e da necessidade de serem instruídos na fé da única igreja de Cristo, a de Roma, claro está.

⁸⁹ J. Aubin, «Le Prêtre Jean devant la censure portugaise», pp. 52-53; M. Bataillon, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁰ Fora em 1531 que D. João III solicitara a Roma a autorização para o estabelecimento do Tribunal da Inquisição em Portugal. Obtida a autorização em 1536, foi só em 1539 que o tribunal começou a funcionar.

⁹¹ J. A. Graça Barreto, *Documenta Habessinica*, doc. n.º 283, pp. 186-187.

⁹² J. Aubin, *op. cit.*, pp. 44-48; 55.

⁹³ J. Aubin, *op. cit.*, pp. 49-50.

A expedição de D. Cristovão da Gama e o pseudo-patriarca Bermudes

Em 1544 chegava a Lisboa Miguel de Castanhoso. Tinha embarcado em Maçué em Fevereiro do mesmo ano, alcançara Goa em Abril, e daqui partira para Lisboa. Trazia consigo uma carta do negus Galawdewos para D. João III e um tratado que escrevera na Etiópia sobre os sucessos que aí tivera a expedição de quatrocentos soldados portugueses comandada por D. Cristóvão da Gama. A carta do negus recomendava Miguel de Castanhoso ao rei e louvava o seu comportamento no combate aos muçulmanos sob o comando de D. Cristóvão da Gama. Quando, em 1541, D. Estevão da Gama, então vice-rei da Índia, se deslocara ao Mar Vermelho no comando de uma importante armada com o objectivo de destruir as bases navais dos Turcos aí estabelecidas, a rainha etíope Sabla Vangel fez-lhe chegar a Maçué um pedido de auxílio militar ⁹⁴. Nesta altura, a situação interna da Etiópia não podia ser pior. Desde 1527 que o imã Ahmad ben Ibrâhîm do sultanato muçulmano de Adal, conhecido por Granhe («o canhoto»), fazia incursões consecutivas no território do império abexim, varrendo o país a ferro e fogo. Quase todas as províncias tinham sido saqueadas, inúmeros mosteiros, como o de Dabra Libanos, incendiados e as principais igrejas de Aksum, de Lalibéla, e do Amhara, como a de Makana Selassié, destruídas. Por outro lado, o Granhe conseguiu que, perante os seus êxitos militares, inúmeros etíopes, de entre os quais vários nobres e governadores de província, abandonassem o Cristianismo e a fidelidade ao negus e se passassem para o seu lado. Entre 1529 e 1543, o Granhe, com o apoio de mercenários turcos, somou inúmeras vitórias face aos exércitos do negus, conquistando quase todo o Sul do império abexim e mantendo uma ameaça permanente sobre o Tigrê e o Gojam ⁹⁵. O início do declínio da preponderância do império cristão do negus da Etiópia sobre os reinos muçulmanos vizinhos remonta às últimas décadas do século XV, ao reinado de Baêda-Maryam, sucessor de Zara Jacob. Já então o exército cristão sofrera uma pesada derrota face ao exército do reino

⁹⁴ Desde 1517 que os turcos otomanos conquistaram o Egipto, e controlavam também a costa oriental do Mar Vermelho. Em 1526 instalaram-se na ilha Comorão, e em 1538 tomaram Adém, passando a controlar a entrada do Mar Vermelho.

⁹⁵ J. Cuoq, *op. cit.*, pp. 244-254.

muçulmano de Adal, mas nada que se possa comparar à devastação trazida pelas invasões comandadas pelo imã Ahmad ben Ibrâhîm ⁹⁶.

Os quatrocentos soldados portugueses comandados por D. Cristóvão da Gama acabaram por desempenhar um papel crucial na derrota do Granhe. Apesar da morte de D. Cristóvão, que foi capturado numa das batalhas e depois morto pelos muçulmanos, também o Granhe pereceu em 1543 por obra dos portugueses. O seu desaparecimento pôs o exército muçulmano em fuga e desmoralizou os seus soldados. Muitos dos etíopes que se haviam tornado muçulmanos regressaram ao cristianismo e ao partido de Galawdewos. Uma vez restaurado o reino, o negus pretendia que os portugueses se fixassem na Etiópia e o continuassem a auxiliar militarmente.

Com D. Cristóvão e os restantes portugueses regressara à Etiópia João Bermudes, que se intitulava a si mesmo patriarca da Etiópia, sustentando que fora nomeado para o cargo pelo próprio Papa. Viera pela primeira vez à Etiópia como físico na embaixada de D. Rodrigo de Lima. Ao contrário deste e do padre Francisco Álvares, não regressou a Portugal em 1527 e foi testemunha das primeiras incursões do Granhe no território etíope e do progressivo agravamento da situação militar do império. O negus Lebna Dengel, cansado de esperar notícias do seu embaixador Saga za'Ab e pressionado pelas conquistas do Granhe, decidiu-se a enviar João Bermudes a Roma em 1535, juntamente com dois embaixadores etíopes, solicitando auxílio militar e a nomeação de um patriarca católico para a Etiópia. Bermudes chegou a Roma em 1536. Os embaixadores etíopes morreram pelo caminho, um deles durante a viagem, o outro em Veneza. Foi, assim, Bermudes quem, sózinho, se apresentou em Roma com as cartas do Preste João ⁹⁷. Bermudes viria a sustentar que quando partiu da Abissínia já tinha sido nomeado patriarca da Etiópia pelo velho abuna Marcos, por determinação do negus, e que fora enviado a Roma apenas para ser confirmado pelo Papa ⁹⁸.

⁹⁶ T. Tamrat, *The Horn of Africa: the Solomonids in Ethiopia and the states of the Horn of Africa*, p. 454.

⁹⁷ Georg Schurhammer, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, Compañia de Jesus, Pamplona, 1992, vol. III, p. 45.

⁹⁸ Ver a *Breve Relação de embaxada que o Patriarcha dō João Bermudez trouxe do Emperador de Ethiopia, vulgarmente chamado Preste João*, escrita por Bermudes e impressa em Lisboa em 1565.

Ao certo, sabe-se que João Bermudes foi recebido pelo Papa Paulo III, e que as cartas do negus Lebna Dengel foram entregues para ser traduzidas a Frei Pedro, um monge etíope, superior do mosteiro de Santo Estevão de Roma, cujo nome original era Tasfa Seyon e a um padre que acompanhava o Cardeal Caraffa, futuro Paulo V ⁹⁹. Pensa-se que, nas suas cartas, o negus solicitava ao Papa a permissão de os etíopes elegerem um patriarca sem necessitarem da confirmação do patriarca de Alexandria, de tal forma que a sua confirmação por Roma fosse suficiente ¹⁰⁰.

Bermudes abandonou Roma sem ter recebido qualquer resposta da parte do Papa. Na primavera de 1537 encontramo-lo em Portugal. É difícil de aceitar que já aqui se tivesse feito passar por patriarca nomeado pelo Papa, quando se sabia que nem sacerdote era ¹⁰¹. É, no entanto possível que o tenham aceite como embaixador do negus e é provável que a sua descrição da situação do império abexim tenha levado D. João III a pensar em enviar auxílio militar à Etiópia ¹⁰². Em 1539 João Bermudes partiu de Lisboa com Saga za' Ab na armada da Índia comandada por Pedro Lopes de Sousa. Sabemos que em Goa se conseguiu fazer passar por patriarca pois, quando voltou à Etiópia na armada de D. Estevão da Gama, já era reconhecido geralmente como tal ¹⁰³. Mas é totalmente falso que a armada se tenha deslocado ao Mar Vermelho para o conduzir à Etiópia, como Bermudes viria também a sustentar anos mais tarde na sua Relação.

As invenções de Bermudes acerca da sua sagração como patriarca não significam que Lebna Dengel não desejasse a nomeação de um patriarca pelo Papa. Na verdade, para além do pedido de auxílio militar, devia ser esse exactamente o objectivo da sua embaixada a Roma ¹⁰⁴.

⁹⁹ J. Aubin, *op. cit.*, p. 40; G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁰ G. Schurhammer, *op. cit.*, pp. 46-48.

¹⁰¹ Numa carta de Março de 1539, o cardeal Infante D. Henrique chama-lhe apenas «gentil homem da Casa do Rei» (in Camilo Beccari, *Rerum Aethiopicarum Scriptores*, vol. X, p. 17, cit. por A. Brou, «Saint Ignace et la mission d'Ethiopie», *Revue d'Histoire des Missions*, XIII, 1936, p. 343).

¹⁰² O próprio Bermudes afirma que o rei teria pedido ao vice-rei da Índia que se informasse junto do negus se este tinha, de facto, enviado Bermudes como embaixador, e se necessitava de auxílio militar (*Breve Relação*, p. 7-9; Cfr. G. Schurhammer, *op. cit.*, vol. I, p. 907).

¹⁰³ Conde de Ficalho, *op. cit.*, pp. 326-327.

¹⁰⁴ A. Brou, *op. cit.*, p. 343; G. Schurhammer, *op. cit.*, vol. III, pp. 43-47.

Num momento em que a ameaça muçulmana era mais forte do que nunca, em que as relações com o Egipto estavam dificultadas, a obtenção de um patriarca de Roma poderia significar também uma ajuda militar importante, de que o império abexim estava demasiado necessitado. Não devemos, no entanto, supor que, para Lebna Dengel, um metropolitano nomeado pelo Papa fosse algo de fundamentalmente diferente de um metropolitano nomeado pelo patriarca de Alexandria ¹⁰⁵. Em nenhum momento Lebna Dengel nos leva a acreditar que estaria disposto a converter-se ao catolicismo e a reformar o cristianismo etíope segundo os ditames de Roma.

Houve quem considerasse, tal como João Bermudes, que foi só devido à ameaça muçulmana que o negus solicitou o patriarca a Roma, esperançado no apoio militar ¹⁰⁶. Uma vez afastada esta ameaça graças ao auxílio português, o filho de Lebna Dengel não cumprira a promessa feita por seu pai de aceitar um patriarca latino. Esta tese, retomada depois por alguns cronistas jesuítas só parcialmente é verdadeira. Sem dúvida que a pressão islâmica tornava o auxílio externo urgente, levando Lebna Dengel a decidir-se a enviar uma embaixada a Roma. Mas, em momento algum, este negus demonstrou considerar que a obtenção de um patriarca através de Roma fosse algo mais do que um acto de obediência eclesiástica, em tudo semelhante ao que ligava até aí a igreja da Etiópia à sede de Alexandria. O estatuto do metropolitano da Etiópia, como o padre Álvares pudera observar, era bastante peculiar. O metropolitano, a quem chamavam abuna (i.e. «o nosso pai»), era escolhido no seio da igreja copta de Alexandria, como já antes vimos. Embora fosse o bispo mais importante da Etiópia, muitas vezes o único e, portanto, a mais alta autoridade da igreja, o abuna era sempre um egípcio e não se esforçava grandemente por aprender o ge'ez e o amárico, o que lhe dificultava a comunicação com o clero abexim. Se as ordenações dependiam do abuna, a verdade é que este raramente se encontrava com os seus sacerdotes e diáconos para além do dia da ordenação. Como estava geralmente na corte, a sua percepção da igreja etíope era um pouco distante. Enquanto estrangeiro, as particularidades do cristianismo etíope, como as práticas do Antigo Testamento e o rebaptismo anual, não eram muitas vezes do seu agrado ¹⁰⁷.

¹⁰⁵ A. Milhou, *op. cit.*, p. 588.

¹⁰⁶ A. Brou, *op. cit.*, p. 341.

¹⁰⁷ Já constatámos a resistência que os abunas opuseram nos sécs. XIV e XV à

Paralelamente ao abuna havia também um outro dignitário eclesiástico importante - o echagê - superior do mosteiro de Dabra Libanos, que era sempre um monge etíope. A sua influência no interior da igreja e, sobretudo, junto dos monges, podia ser superior à do abuna ¹⁰⁸.

Regressado à Etiópia na companhia dos homens de D. Cristovão da Gama, Bermudes apresentou-se como patriarca nomeado pelo Papa ao negus, afirmando que as suas credenciais se tinham perdido. Procurou convencer Galawdewos (i.e. Cláudio) de que devia cumprir a promessa, supostamente feita por seu pai, de se tornar católico. O negus afirmou desconhecer por completo tal promessa e, talvez em reconhecimento para com os portugueses, ignorou Bermudes, tolerando no entanto a sua presença na corte. O comportamento do pseudo-patriarca esteve na origem de numerosos conflitos com a comunidade portuguesa ¹⁰⁹. Mas foi sobretudo a sua ignorância religiosa que levou Galawdewos a escrever ao Papa e a D. João III, perguntando se, efectivamente, Bermudes fora nomeado patriarca e denunciando o seu comportamento indigno. As cartas foram levadas por frei Paulo, superior do mosteiro abexim de Jerusalém, acompanhado de outros monges que, tendo viajado de Jerusalém até Roma em 1544, foram primeiro visitar o Papa, e de Roma vieram até Portugal, onde devem ter chegado em 1545. Nas suas cartas o negus queixava-se de João Bermudes que se apresentava como Patriarca e causava grande escândalo, solicitando ao Papa e a D. João III um Patriarca verdadeiro ¹¹⁰. O Papa entregou a frei Paulo um *Breve* em que prometia ao negus aceder ao seu pedido e enviar um legado seu à Etiópia ¹¹¹.

Em 13 de Março de 1546 escrevia D. João III ao vice-rei da Índia, D. João de Castro, pedindo-lhe esclarecimentos sobre a questão ¹¹². Ao mesmo tempo, Galawdewos decidiu-se a mandar vir um

adoção da observância do Sábado, e que nas suas conversas com Álvares, Marcos não esconde a sua opinião acerca dos erros da igreja etíope. Ver J. Aubin, «Une Ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel», pp. 12-13; J. Cuoq, *op. cit.*, 94-104; Cfr. o relato do jesuíta Gaspar Barzeo sobre a Etiópia datado de 1551 in Beccari, *op. cit.*, vol. X, p. 28.

¹⁰⁸ Cf. K. Stoffregen-Pedersen, *op. cit.*, pp. 155-156.

¹⁰⁹ Conde de Ficalho, *op. cit.*, pp. 331-333.

¹¹⁰ G. Schurhammer, *op. cit.*, vol. III, p. 43-44.

¹¹¹ G. Schurhammer, *op. cit.*, p. 44.

¹¹² J. Augusto da Graça Barreto, *Documenta Habessinica*, n.º 316 e n.º 317. Cfr. Conde de Ficalho, *Viagens de Pero da Covilhã*, p. 324.

novo metropolitano de Alexandria, que terá chegado à Etiópia cerca de 1548 ¹¹³. A situação de Bermudes tinha-se, entretanto, agravado. Afastado da corte por Galawdewos, procurou, sem qualquer sucesso, instigar a comunidade portuguesa contra o negus ¹¹⁴. Com a vinda do patriarca copta Iosab, Bermudes exilou-se, acabando por se fixar em Debaroa, onde o jesuíta Gonçalo Rodrigues o veio encontrar em 1555. Mesmo entre a comunidade portuguesa, Bermudes não era bem visto. Em 1551, o jesuíta flamengo Gaspar Barzeo recolheu em Goa o testemunho de alguns portugueses vindos da Etiópia acerca da situação política e religiosa do reino que não deixa lugar a dúvidas acerca do escândalo causado por Bermudes ¹¹⁵.

3. O projecto de conversão da Etiópia à fé católica e as missões da Companhia de Jesus

D. João III e os jesuítas

Em Março de 1546 D. João III mandou chamar Simão Rodrigues, provincial dos jesuítas portugueses, e manifestou-lhe o seu desejo de que o jesuíta francês Pierre Favre, que em Lisboa ficara com fama de grande virtude, fosse nomeado patriarca da Etiópia. As relações entre o rei e a Companhia de Jesus eram, já nesta altura, especialmente próximas ¹¹⁶. As intervenções do rei de Portugal junto do Papa Paulo III para que a Companhia fosse aprovada são conhecidas. Os primeiros jesuítas chegaram a Lisboa em Junho de 1540 e partiram para Goa em Abril de 1541. Um ano depois, D. João III doou-lhes o convento de Santo Antão em Lisboa.

Simão Rodrigues escreveu a Inácio ainda em Março de 1546, logo a seguir à entrevista com D. João III, contando-lhe a história de João Bermudes e do desejo do rei de que Favre fosse investido da dignidade patriarcal, apesar da resistência que a Companhia colocava a que os seus membros ocupassem altos cargos na hierarquia

¹¹³ Cfr. Beccari, *op cit.*, vol. X, p. 28.

¹¹⁴ Conde de Ficalho, *op. cit.*, p. 333.

¹¹⁵ Ver o relato de Gaspar Barzeo in Beccari X, pp. 28-29 ou, em alternativa, in Jeronymo P. A. da Camara Manoel, *Missões dos Jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII*, Sociedade de Geographia de Lisboa, Lisboa, 1894, pp. 103-104[97-112].

¹¹⁶ L. F. Thomaz, «Descobrimentos e Evangelização», p. 120.

eclesiástica ¹¹⁷. Pouco tempo depois, escrevia D. João III ao Papa e a Baltazar de Faria, seu embaixador em Roma, para que informasse o Pontífice das novas que tivera da cristandade da Etiópia e dos esforços que fizera por manter a amizade do negus e do apoio que lhe dera no combate aos muçulmanos. Os erros do cristianismo abexim seriam fáceis de corrigir desde que tivessem quem os ensinasse na verdadeira fé ¹¹⁸.

O falecimento de Pierre Favre veio inviabilizar a concretização do desejo do rei. A partir deste instante, a escolha de um nome alternativo para o lugar de patriarca tornou-se difícil. Em 1547, o rei recusou o nome de Broët, proposto por Inácio de Loyola, com o pretexto de se tratar de um estrangeiro. Um ano depois, Simão Rodrigues constatava o desinteresse do rei pelo assunto ¹¹⁹. O que não significa que tivesse deixado de agir quando soube da existência de um projecto acalentado por Tasfa Seyon, do mosteiro de Santo Estevão de Roma, de enviar cinco bispos à Etiópia, de entre os quais o negus escolheria um patriarca. Baltazar de Faria protestou junto do Papa que, imediatamente, fez abortar a iniciativa ¹²⁰. O certo é que o problema ficou suspenso durante vários anos ¹²¹. Por fim, em Julho de 1553, D. João III voltou a escrever a Inácio pedindo-lhe novamente que lhe indicasse alguém da Companhia para ser designado patriarca, outro nome para coadjutor e mais dez ou doze jesuítas que os deveriam acompanhar. Desta vez, contudo, o Geral resolveu ser mais prudente, e mandou auscultar cuidadosamente D. João III sobre as suas

¹¹⁷ Inácio de Loyola procurou informar-se sobre a validade da ordenação de Bermudes junto dos jesuítas que se encontravam em Trento, no Concílio. Como o Cardeal de Santa Cruz, que tinha tratado do assunto se encontrava também naquela cidade, foi possível ao padre Salmerón escrever a Inácio explicando-lhe o que se tinha passado. A carta de Salmeron está publicada in *Monumenta Historica Societatis Iesu, Epist. Salmeronis*, t. I, p. 33. É graças a esta carta que sabemos que, de facto, Bermudes se apresentou em Roma e entregou ao Papa uma carta do negus em que este pedia ao Sumo Pontífice um patriarca para a Etiópia; e que Bermudes deixou Roma sem esperar pela resposta.

¹¹⁸ J. A. Graça Barreto, *Documenta Habessinica*, n.º 320; *Corpo Diplomatico Portuguez*, t. VI, Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1884, p. 71.

¹¹⁹ *Monumenta Historica Societatis Iesu, Epistolae Rodericii*, p. 608, cit. in Francisco Rodrigues, «Mestre João Bermudes», p. 130-131, nota 4.

¹²⁰ A. Brou, «Saint Ignace et la mission d’Ethiopie» in *Revue d’Histoire des Missions*, 13 (1936), p. 348.

¹²¹ A. Brou, *op. cit.*, p. 349.

preferências, antes de lhe apresentar nova proposta ¹²². A escolha de Inácio recaiu sobre o português João Nunes Barreto, que o rei aprovou. Para coadjutores foram escolhidos, sob proposta do Geral, Melchior Carneiro e o espanhol André de Oviedo ¹²³. Vencidas as resistências dos jesuítas para a aceitação das dignidades episcopais, os missionários chegaram finalmente a Lisboa em 1555.

Inácio de Loyola e o seu projecto de missionação para a Etiópia

Inácio não se limitou a ser cuidadoso na escolha dos membros da Companhia a enviar à Etiópia. Recolheu um conjunto de informações importantes sobre a situação na Etiópia, em especial sobre o cristianismo abexim, que lhe permitiram compreender que se encontrava perante uma situação de cisma muito peculiar ¹²⁴. As instruções de Inácio a Nunes Barreto e aos outros jesuítas que partiam para a Etiópia sobre a acção missionária a desenvolver constituem um documento excepcional, revelador de uma metodologia muito inteligente para conseguir a conversão da Etiópia ¹²⁵. Para ganhar a confiança do negus, a quem Inácio continua a designar por Preste João, era fundamental, segundo o jesuíta, a ajuda do rei de Portugal, não só através de cartas, mas também fazendo-se representar ao mais alto nível por um embaixador próprio. A ele caberia a apresentação solene do patriarca, dos bispos coadjutores e restantes padres ao rei da Etiópia. O envio de presentes seria também importante. Aos jesuítas competia a conversão gradual do negus, devendo estes evitar condenar qualquer rito a que os etíopes estivessem especialmente ligados, e mesmo as cerimónias baseadas no Antigo Testamento poderiam ser toleradas, desde que entendidas como não obrigatórias: «*Quitados los abusos*

¹²² *Mon. Hist. Societ. Iesu, Epistolae Mixtae*, t. III, 1900, p. 398.

¹²³ Sobre toda esta questão, ver Nuno da Silva Gonçalves, «Inácio de Loyola, D. João III e a missão da Etiópia», in *Congresso Internacional de História Missiologia Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas*, vol. II, Braga, 1993, pp. 92-94.

¹²⁴ Entre as suas fontes contam-se *A Verdadeira Informação* do padre Francisco Álvares, o relatório sobre a Etiópia do padre Barzeo de 1551, e as conversas que teve com Tasfa Seyon ou Frei Pedro, superior do mosteiro de Santo Estevão de Roma.

¹²⁵ Beccari, *op. cit.*, vol. I, pp. 237-254; *Monumenta Ignatiana. Epistolae et Instructiones*, t. VIII, pp. 681-690; N. S. Gonçalves, *op. cit.*, p. 99.

*substantiales en quanto periudican á la fe sincera (qual es la observación de la ley vieja como obligatoria), de los otros abusos, por el principio, si pudieren quitarse ó disminuirse com favor del Preste Juan, es mejor; si no pudiere ser, á lo menos hágase esto constar quanto se pudiere, que no ay obligación para observarlos, y que es mejor no los observar aunque se permitan; y assí cayrán presto, en special dando exemplo algunos de los mejores, si se podrán ganar.»*¹²⁶. A carta que Inácio enviou a Galawdewos na mesma data contém a apresentação dos jesuítas e uma tentativa de fundamentação eclesiológica do primado de Pedro e, portanto do Papa, sobre toda a Igreja¹²⁷.

O envio dos primeiros jesuítas à Abissínia

O desconhecimento do que se passava na Etiópia levou D. João III a recomendar, em 1554, ao vice-rei da Índia D. Pedro de Mascarenhas, o envio de uma pessoa que pudesse obter informações mais precisas sobre a situação religiosa e acerca da vontade do negus de receber um patriarca¹²⁸. É assim que, em Maio de 1555, o padre Gonçalo Rodrigues e o irmão Fulgêncio Freire, ambos jesuítas, chegaram à Etiópia levados por uma armada que se dirigia ao Mar Vermelho¹²⁹. Esta primeira missão de reconhecimento iria mostrar como a conversão da Etiópia era um problema demasiado complexo. À sua chegada à corte, Gonçalo Rodrigues não conseguiu ser recebido pelo negus. Aproveitou o tempo de espera para redigir um tratado que intitulou «Os erros da Etiópia e a verdade da nossa santa fé»¹³⁰. Quando o negus lhe concedeu, por fim, a audiência, o jesuíta ofereceu-lhe o tratado e procurou convencê-lo da necessidade da conversão. Apesar de cortês, Galawdewos não deu sinais de pretender a submissão a Roma. A nomeação do metropolitano da Etiópia ficara resolvida desde que Galawdewos solicitara um novo patriarca a Alexandria. Entre 1546, quando D. João III prometera o envio de um patriarca católico, e 1556,

¹²⁶ *Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones*, t. VIII, pp. 682-683, 687.

¹²⁷ *Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instructiones*, t. VIII, pp. 460-467 e pp. 467-477; N. S. Gonçalves, *op. cit.*, p. 98-99.

¹²⁸ A. Brou, *op. cit.*, p. 353.

¹²⁹ Beccari, *op. cit.*, t. III, p. 25; t. V, p. 358.

¹³⁰ Beccari, *op. cit.*, t. V, 323-324; Baltazar Teles, *História Geral da Ethiopia a Alta*, Coimbra, 1660, livro II, cap. XXIII e XXIV.

data da sua chegada a Goa, tinham decorrido dez anos. Por outro lado, o pedido de um patriarca católico a Roma partira de Lebna Dengel e não de Galawdewos. O tratado de Gonçalo Rodrigues sobre os erros do cristianismo etíope irritou profundamente o negus que, em resposta mandou escrever a sua «Profissão de Fé», onde refuta as acusações do jesuíta e defende a ortodoxia da fé da Igreja da Etiópia, insistindo nomeadamente na legitimidade das práticas religiosas ligadas ao Antigo Testamento ¹³¹. Quando o resultado da missão de Gonçalo Rodrigues foi conhecido na Índia, o vice-rei e o Conselho, depois de consultados os jesuítas, decidiram que o patriarca nomeado, Nunes Barreto, deveria aguardar em Goa. Em seu lugar partiu o bispo André de Oviedo acompanhado de dois padres e três irmãos leigos. Chegaram à Etiópia em Março de 1557. Não se pode dizer que tenham sido mal acolhidos por Galawdewos. Apesar da recusa em se converter à fé de Roma, o negus tratou sempre o bispo com respeito, tolerando a sua presença no reino ¹³².

A presença de Oviedo e dos restantes jesuítas foi sobretudo importante para a comunidade portuguesa e de luso-descendentes, a quem foi concedida por Galawdewos a liberdade religiosa. Esta comunidade, resultante dos casamentos entre soldados portugueses e mulheres abexins, reclamava-se da sua identidade portuguesa, mas estava fortemente influenciada pela cultura etíope, tendo adoptado numerosas práticas próprias do cristianismo abexim que eram incompatíveis com o catolicismo. A vinda dos jesuítas, se lhes proporcionava a assistência religiosa que até aí lhes faltara, vinha trazer à luz do dia as contradições religiosas em que essa comunidade vivia e pôr em causa alguns compromissos ¹³³.

Dois anos após a chegada dos jesuítas, a morte de Galawdewos no combate contra o emir de Harar, Nûr Ibn Al-Mujahid, sucessor do Granhe, veio interromper as tentativas de conversão do imperador. O novo negus, Minas (i.e. Mena), irmão de Galawdewos, não demons-

¹³¹ «*Articulos que ho preste mandou a el rei da sua fee*», B.N.L., *Collecção Pombalina*, Códice 490, fl.150-159. Cfr. E. Ullendorff, «The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia», *Journal of Semitic Studies*, 32, 1987, pp. 159-176.

¹³² Conde de Ficalho, *op. cit.*, p. 339.

¹³³ «O bispo era chamado a cada momento a fazer casamentos, legitimando uniões antigas, ou a baptisar catholicamente e chrismar rapazotes já crescidos de quatorze e quinze annos» (Conde de Ficalho, *op. cit.*, p. 337).

trou qualquer simpatia pelos jesuítas e obrigou Oviedo a retirar-se da corte. Este exilou-se no Tigrê e, em 1559, fixou-se no local que viria a chamar-se Fremona, onde fundou a primeira residência da Companhia de Jesus na Etiópia. Ao contrário de Galawdewos, Minas combateu com determinação as conversões ao catolicismo, mas reinou durante pouco tempo¹³⁴. Morreu em 1562 numa batalha contra o Barnagais (i.e. Bahr-nagash, «rei do mar», que era o representante do negus na região costeira, junto a Magná) apoiado por alguns nobres etíopes e pelos turcos que, desde 1557, se tinham estabelecido em Maçuá¹³⁵. A Minas, sucedeu, em 1563, Sarsa Dengel. Este preocupou-se menos com a presença dos jesuítas. A fixação destes em Fremona tornava-os menos perigosos do ponto de vista religioso. Por outro lado, o recuo dos jesuítas nas suas tentativas de converter o negus, levou Sarsa Dengel a tolerar a assistência religiosa dada aos portugueses e luso-descendentes. Apesar da pobreza em que viviam, os jesuítas tornaram-se respeitados pela população local, onde conseguiram fazer algumas conversões. Contudo, como explicava o patriarca Oviedo ao vice-rei da Índia em 1567, a dispersão dos portugueses ao serviço do negus pelo território da Etiópia e o seu pequeno número tornavam difícil a sobrevivência da fé católica¹³⁶. Só com o envio de reforços militares da Índia se poderia mudar a situação e, não sendo possível fazê-lo, era melhor enviar uma armada para recolher todos os portugueses e católicos abexins. Esta ideia, em que volta a insistir noutras cartas, revela bem o desespero de Oviedo quanto às possibilidades de conversão da Etiópia. Em 1580, o padre Manuel Fernandes dirigindo-se ao provincial dos jesuítas da Índia e ao visitador Valignano, sublinhava novamente a impossibilidade da conversão do negus e da sobrevivência do catolicismo se não fosse enviado qualquer auxílio militar da Índia¹³⁷.

¹³⁴ Ver carta do padre Manuel Fernandes de Julho de 1562 in Balthazar Telles, livro II, cap. XXX; e outra carta do mesmo de Junho de 1567, dirigida ao Geral da Companhia in Beccari, *op. cit.*, vol. X, pp. 209-214.

¹³⁵ Elaine Sainceau, *Em demanda do Preste João*, Porto, 1983, p. 187.

¹³⁶ A partir de 1562, com a morte de Nunes Barreto na Índia, o título de patriarca passou para André de Oviedo. Este viria a falecer em 1577. Ver a carta de Oviedo ao Vice-rei em Beccari, *op. cit.*, vol. X, pp. 202-203.

¹³⁷ Idem, *ibidem*, p. 307. Ver ainda o relatório de 1584 sobre o estado da missão da Etiópia feito por Alessandro Valignano, enviado à Índia como visitador, in Beccari, *op. cit.*, pp. 335-337.

Sarsa Dengel estabeleceu a capital do reino em Guzara, e a sua corte tornou-se num centro importante do renascimento da literatura etiópica ¹³⁸. Travou diversos combates contra os vizinhos muçulmanos e, principalmente, contra os turcos, que tentaram por duas vezes conquistar a Etiópia (1570-78 e 1589-97) ¹³⁹. O longo reinado de Sarsa Dengel terminou em 1597. A sua morte iria lançar o país numa guerra pela sucessão que só veio a terminar com a tomada do poder por Susenyos, em 1605. Pouco depois da morte do negus, faleceu em Fremona, em 1597, o último jesuíta da missão de Oviedo, o padre Francisco Lopes.

Cerca de um ano mais tarde chegava a Fremona um enviado do Arcebispo de Goa, o padre Belchior da Silva. O estado em que encontrou a comunidade católica da Etiópia estava longe de ser satisfatório. A influência do cristianismo etíope nos católicos era inegável: apesar de continuarem a considerar-se católicos, frequentavam também as igrejas abexins, muitos já se tinham feito circuncidar e respeitavam os sábados. Na carta que dirige ao Arcebispo de Goa, em Agosto de 1598, Belchior da Silva descreve a situação difícil dos católicos ¹⁴⁰. Depois de enunciar os numerosos erros do cristianismo etíope, como a observação de cerimónias do Antigo Testamento, o baptismo anual, a aceitação do divórcio, a facilidade no uso da excomunhão e a possível nulidade da consagração do vinho, lembrava o perigo em que se encontravam os «*catholicos que tambem se hyão affeisoando aos seus costumes delles, porque os mistiços todos não tem mais que pele branca. No mais tudo tem comum com elles, no criar de cabellos da cabeça por ornamento e servem os mesmos cabellos de chapeo com lençois cubertos, que he huã lastima vellos assi, filhos de homens nobres que a esta provincia vierão, muito poucos sabem falar purtugues, todos são ja propriamente Abexins na fala e nos costumes; so lhes fica dizerem somos catholicos filhos de purtugueses*» ¹⁴¹. Belchior da Silva ficou a assistir a comunidade de

¹³⁸ Richard Pankhurst, *A Social History of Ethiopia*, pp. 105-109; Marilyn E. Heldman, *The Late Solomonic Period: 1540-1769*, in *African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, pp. 193-194.

¹³⁹ Philip Caraman, *L'Empire perdu. L'histoire des jésuites en Ethiopie*, Desclée, Paris, 1988, p. 35.

¹⁴⁰ B.N.L., *Collecção Pombalina*, Códice 490, fl. 53-59. Também está publicada em Beccari, vol. I, pp. 415-439, embora com a data errada de 1695.

¹⁴¹ B.N.L., *Collecção Pombalina*, Códice 490, fl. 53-59.

luso-descendentes, procurando afastá-los, com grandes dificuldades, da adoção de costumes religiosos abexins. Foi em Fremona que o encontrou Pero Paes em 1603.

O padre Pero Paes

A chegada de Pero Paes à Etiópia foi o culminar de várias tentativas feitas por missionários para atravessar «a barreira islâmica do Mar Vermelho» que, graças aos turcos otomanos, bloqueava as comunicações entre a Índia e a Etiópia. Tendo partido de Goa com o padre António de Monserrate em 1589, foram capturados pelos muçulmanos e ficaram vários anos prisioneiros no Iémen. Só depois de pago o seu resgate, é que puderam regressar a Goa em 1595. António de Monserrate morreu em 1600 no colégio dos jesuítas de Salsete. Três anos mais tarde, Pero Paes partia de Diu e entrava, por fim, na Etiópia por Maçuá. O seu cativo no Iémen serviu-lhe para aprender o árabe, que lhe viria a ser muito útil na Abissínia. Fixou-se em Fremona, onde iniciou a sua aprendizagem do ge'ez e do amárico. Aí traduziu para amárico um catecismo católico, elaborado pelo jesuíta Marcos Jorge, que fez aprender de cor às crianças etíopes que eram educadas em Fremona ¹⁴².

Em 1604, um ano depois de ter chegado à Etiópia, Pero Paes foi chamado pelo novo imperador Za Dengel ¹⁴³. O negus ficou impressionado com Pero Paes e mostrou desejos de observar os seus métodos de catequização de crianças. A intenção do negus de se tornar católico ficou patente nas cartas que em Junho do mesmo ano dirigiu ao Papa, manifestando-lhe obediência e solicitando missionários, e a Filipe III de Espanha, pedindo-lhe também missionários, para além de soldados e artesãos. Mas a oposição do clero e do abuna a esta política levaram à deposição de Za Dengel. Pouco tempo depois, Susenyos, reclamou os seus direitos ao trono e arrastou o país para nova guerra civil. Viria a triunfar sobre os seus adversários em 1607 ¹⁴⁴. A pacificação do país foi a principal preocupação dos primeiros anos do seu reinado, obrigando-o a reprimir rebeliões constantes no inte-

¹⁴² Beccari, *op. cit.*, vol. III, pp. 226-227.

¹⁴³ Za Dengel acabara de depor o seu primo Jacob de treze anos.

¹⁴⁴ Za Selasse, que depôs Za Dengel, tentou escapar a Susenyos, mas foi assassinado pelos Gala, no Gojam, no mesmo ano.

rior do país e a conduzir difíceis campanhas militares contra os Gala. O que não o impediu de se fazer coroar imperador da Etiópia em Aksum em 1608.

Entretanto, outros jesuítas tinham entrado na Etiópia. Em 1604 chegaram os padres António de Angelis e António Fernandes e, um ano depois, Luís de Azevedo e Lorenzo Romano. Pouco antes da sua coroação, Susenyos cedeu-lhes um terreno em Gorgora, perto do Lago Tana, para que aí pudessem construir uma nova residência da Companhia. Em 1610, com o seu poder já consolidado, o imperador mandou chamar Pero Paes à corte. A partir desta altura, a vontade do negus de ser informado sobre o catolicismo e a sua afeição por Pero Paes foram-se tornando cada vez maiores. A influência dos jesuítas junto de um dos irmãos de Susenyos, Sela Kristos, governador do Gojam, foi-se também acentuando. O interesse de alguns chefes militares pela igreja romana e pela sua doutrina, bem como numa aliança militar com os príncipes cristãos do Ocidente começavam a tornar-se realidade ¹⁴⁵. Nos finais de 1612, Sela Kristos converteu-se ao catolicismo, e foi seguido por alguns dos seus colaboradores mais próximos. Nesse ano, com o apoio de Sela Kristos, foi fundada a terceira residência dos jesuítas, em Colela, no Gojam.

Pero Paes não se dedicou apenas à pregação. Abriu uma escola em Fremona e outra, mais tarde, em Gorgora. Em 1614 traçou os planos de um paço real para o negus e iniciou a sua construção em Gorgora. Depois de terminado o paço em 1617, começou a construir, também em Gorgora, uma igreja, que foi a primeira igreja de pedra dos jesuítas da Abissínia. Seguindo o seu exemplo, outros membros da Companhia dedicaram-se também à construção de pontes e estradas.

¹⁴⁵ Ver as cartas de Susenyos ao Geral dos jesuítas e a Filipe III de Espanha in Beccari, *op. cit.*, vol. XI. A questão das motivações de Susenyos e de vários nobres etíopes na sua adesão ao Catolicismo merece ser discutida com mais detalhe, já que transcende as razões puramente religiosas. Isto mesmo procurou fazer Hervé Pennec na 3ª parte do seu estudo «La Mission Jésuite en Ethiopie au Temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses Rapports avec le pouvoir Éthiopien», *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XXXVIII (1994), 1996, pp. 138-181. A utilização do Catolicismo como parte de uma estratégia de centralização do poder por parte do negus parece assim ter todo o fundamento, se bem que as motivações políticas e religiosas, longe de se excluírem mutuamente, são perfeitamente compatíveis (Cfr. H. Pennec, *op. cit.*, pp. 143-146; S. B. Chernetsov, «The Role of the Catholicism in the History of Ethiopia of the first half of the 17th century», in *Proceedings of the Tenth International Conference of Ethiopian Studies* (1988), Paris, 1994, vol. 1, pp. 205-212.).

O interesse de Paes pela Etiópia, tal como outros jesuítas depois dele, não se restringiu à religião. A atenção que concedeu à geografia e à história da Abissínia estão patentes na sua *História da Etiópia*, uma obra que só foi possível graças aos seus conhecimentos de ge'ez, que lhe permitiram estudar a literatura etiópica antiga, nomeadamente as crónicas dos reis e os *gadlas* dos santos ¹⁴⁶.

Desde 1612 que Pero Paes e Manuel Fernandes explicavam na corte a fé romana, baseando-se quer na Bíblia, quer nos autores etíopes, nomeadamente no *Haymanot Abaw* ¹⁴⁷. A sua formação teológica superior e a sua capacidade de argumentação não podiam ser igualladas por nenhum clérigo etíope. Isso mesmo ficou provado quando Susenyos, em 1614, convocou os principais membros da Igreja etíope para um debate com os jesuítas. Mas a vitória dos jesuítas foi puramente intelectual. Os monges, que eram, juntamente com o abuna, os principais resistentes à pregação dos sacerdotes católicos, continuavam defensores intransigentes do cristianismo abexim. Susenyos, convencido pela argumentação dos jesuítas, fez publicar um decreto condenando o monofisismo, onde se afirmava a doutrina católica acerca da existência de duas naturezas distintas em Cristo, a divina e a humana, unidas numa só pessoa. O abuna, que não se encontrava em Gorgora aquando do debate, protestou de forma veemente junto do negus e excomungou publicamente todos os que aceitassem a doutrina católica sobre a existência das duas naturezas em Cristo.

Apesar dos protestos do abuna e dos frades, e das reacções populares, Susenyos não anulou o decreto. Já em 1613, Susenyos tentara enviar, sem sucesso, um embaixador com cartas para o Papa, para Filipe III de Espanha e para o vice-rei da Índia. Ao Papa revelava o seu desejo de se fazer católico e de receber um patriarca de Roma para a igreja da Etiópia. Para o poder realizar pedia mil homens a Filipe III. O facto de a missão do embaixador não se ter concretizado, não demoveu o negus. Voltou a escrever ao Papa e a Filipe III no ano seguinte, fazendo seguir as suas cartas pelo porto de Arquico que, desta vez, chegaram ao destino. Se é verdade que os partidários da Igreja abexim, conhecendo os propósitos de Susenyos se esforçaram por fazer abortar a embaixada de 1613, o decreto do negus era para

¹⁴⁶ Ph. Caraman, *op. cit.*, pp. 181-184.

¹⁴⁷ Ver a descrição desta obra em Marilyn E. Heldman, *The Late Solomonic Period: 1540-1769 in African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, p. 242.

eles muito mais grave, já que punha em causa não apenas a autoridade do abuna como a própria fé da Igreja da Etiópia. Era um sinal muito mais preocupante das intenções de Susenyos de se converter ao catolicismo. Por seu lado, parece que Pero Paes, provavelmente receoso das consequências, terá procurado demover o negus de proclamar publicamente a sua conversão. Esmagada em 1617 uma revolta liderada por um dos irmãos do negus, Yemane Kristos e pelo abuna Sim'un (i.e. Simão), Susenyos conseguiu abafar o descontentamento por algum tempo. Em 1621, escreveu novamente a Filipe III, pedindo o envio do patriarca. Pouco tempo depois, solicitou ao Geral dos jesuítas, Vittelleschi, o envio de mais sacerdotes. Finalmente, em Março de 1622, Susenyos converteu-se ao catolicismo. Mas Pero Paes não viveu tempo suficiente para o acompanhar. Morreu em Gorgora nos princípios de Maio do mesmo ano, causando um desgosto profundo ao negus. À morte de Paes seguiu-se a de António de Angelis em Outubro. Contudo, em Janeiro de 1624, a missão foi reforçada com a chegada de mais jesuítas enviados de Goa: os padres Manuel Barradas, Francisco Carvalho, Luís Cardeira e Manuel de Almeida. Em Maio, chegaram outros oito jesuítas ¹⁴⁸.

O patriarca D. Afonso Mendes e o fim do sonho da Etiópia Católica

Foi, no entanto, com a vinda do patriarca Afonso Mendes em 1625, acompanhado por seis padres da Companhia, de entre os quais se destacam os nomes de Jerónimo Lobo e Bruno Bruni, que a orientação da missão dos jesuítas na Etiópia sofreu uma alteração importante em relação à sua forma de actuar no tempo de Pero Paes, por sua vez inspirada nas directivas de Inácio de Loyola ¹⁴⁹. Antes da

¹⁴⁸ Já em 1620 dois padres jesuítas, António Bruno e Diogo de Matos, tinham conseguido entrar na Abissínia. Com a chegada dos novos efectivos em 1624, e das as mortes de Lorenzo Romano, em 1621, e de Pero Paes e Antonio de Angelis em 1622, a Companhia de Jesus passava a dispor de um total de 14 elementos.

¹⁴⁹ Hervé Pennec sustenta, ao contrário, a inexistência de uma ruptura entre a Missão do tempo de Paes e a acção posterior de Afonso Mendes (Cfr. Hervé Pennec, «La Mission Jésuite en Ethiopie au Temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses Rapports avec le pouvoir Éthiopien», pp. 175-177). Pensamos, contudo, que se é impossível saber o que teria acontecido se Pero Paes não tivesse morrido alguns anos antes da chegada de Afonso Mendes, a habilidade antes revelada por Paes e o seu

chegada do patriarca já, em 1624, Susenyos tornara pública a sua profissão de fé católica, num manifesto dirigido ao povo, onde reafirmava a doutrina católica sobre a existência de duas naturezas em Cristo, defendendo as decisões do Concílio de Calcedónia. Os jesuítas encarregaram-se então de corrigir os erros teológicos dos livros antigos da Igreja da Etiópia ¹⁵⁰.

Mas a situação agravou-se, quando, em Fevereiro de 1626, diante do patriarca Afonso Mendes, Susenyos, o seu filho Fasiladas, a principal nobreza do reino e alguns membros importantes do clero, prestaram juramento de obediência à fé católica e ao Papa Urbano VIII, e abjuraram a fé monofisita, passando o catolicismo a ser a religião oficial e os defensores da religião tradicional considerados heréticos ¹⁵¹. Afonso Mendes exigiu que os padres etíopes voltassem a ser ordenados, depois de reexaminados, já que não considerava válidas as suas ordenações anteriores. Os fiéis deviam voltar a ser baptizados, as igrejas de novo consagradas, a liturgia reformada segundo a tradição de Roma. Por fim, a circuncisão passava a ser proibida e os interditos alimentares ficavam suspensos. De um momento para o outro, o patriarca queria acabar com todas as particularidades do cristianismo etíope e latinizar a igreja. Se as suas determinações só tiveram efeitos mais imediatos nas proximidades da corte, onde o poder central as podia fazer cumprir, ou nas províncias que dispunham de governadores mais fiéis a Susenyos, não é de aceitar que tivessem sido acatadas em todo o império.

Para atingir os seus objectivos, o patriarca, dispondo agora de um número razoável de missionários, decidiu levar a cabo missões sistemáticas para conseguir que a população abandonasse as suas antigas crenças e práticas religiosas. Ao contrário de Pero Paes que limitara a sua pregação essencialmente à corte, prestando ao mesmo tempo assistência religiosa aos portugueses e seus descendentes, Afonso Mendes pretendia agora impor o catolicismo à população de todas as províncias do império. No tempo de Paes a acção missionária directa

conhecimento da realidade da Etiópia talvez tivessem conduzido a uma imposição mais gradual do Catolicismo.

¹⁵⁰ Ver a carta do padre António Fernandes ao Geral da Companhia de Jesus in Beccari, *op. cit.*, vol. XII, pp. 40-41.

¹⁵¹ Ver a descrição do juramento de obediência a Roma na carta do padre Luís de Azevedo de Junho de 1626 in Beccari, *op. cit.*, vol. XII, pp. 172-173.

não foi além da pregação de António de Angelis às populações pagãs dos Agau, no Gojam, iniciada cerca de 1620, onde este conseguiu fazer algumas conversões. Os restantes católicos etíopes eram uma minoria composta pelas populações que tinham um contacto mais directo com as residências dos jesuítas e pelos abexins descendentes ou familiares dos portugueses.

Entre 1626 e 1632 diferentes acções de missionação foram conduzidas pelos jesuítas nas províncias de Gojam, Wogara, Dambea, Begamedr, Tigré, e Hamasen ¹⁵². A Companhia multiplicou o número de residências e estabeleceu novas missões junto dos Agau, em Debaroa e no Begamedr. Em 1628, chegaram mais cinco padres jesuítas e, em 1630, outros dois, juntamente com o bispo D. Apolinário de Almeida, consolidando assim a presença da Companhia na Etiópia. O triunfalismo dos jesuítas está patente na obra do padre Manuel da Veiga, *Relaçam Geral do Estado da Christandade de Ethiopia: Reduçam dos Scismaticos; Entrada & Recebimento do Patriarcha Dom Afonso Mendes: Obediencia dada polo Emperador Seltã Segued com toda sua Corte à Igreja Romana*, impressa em Lisboa em 1628 ¹⁵³. Mas, a partir dos finais deste ano, o que até aqui assumira os contornos de uma resistência mais ou menos passiva aos esforços de conversão conduzidos pelos missionários jesuítas, liderada secretamente pelos monges, passou a ter uma tradução militar. O governador do Tigrê, apoiado por uma grande parte da nobreza desta província, restabeleceu o cristianismo etíope naquele território. A posterior derrota das suas tropas frente ao exército do negus não deteve o movi-

¹⁵² Sobre a resistência popular às missões dos jesuítas ver as cartas dos Padres António Fernandes e Manuel de Almeida in Beccari, *op. cit.*, vol. XII, pp. 292 e 294-296; e os saborosos relatos de Jerónimo Lobo acerca das suas missões perto de Fremona no seu *Itinerário*, cap. 17, pp. 385-393. Ver ainda, do ponto de vista etíope, a resistência aos jesuítas na *Vita di Walatta Pietros* in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 316, *Scriptores Aethiopici*, t. 61, pp. 9, 24-25, 43-45, 57-67, 88-89.

¹⁵³ *Relaçam Geral do Estado da Christandade de Ethiopia: Reduçam dos Scismaticos; Entrada & Recebimento do Patriarcha Dom Afonso Mendes: Obediencia dada polo Emperador Seltã Segued com toda sua Corte à Igreja Romana; & do que de nouo socedeo no descobrimeto do Thybet, a que chamam gram Catayo*. Composta, e Copiada das cartas que os padres da Companhia de Iesu, escreveram da Índia Oriental dos Annos de 624. 625. e 626. Pelo Padre Manoel da Veiga da mesma Companhia. Em Lisboa: Por Mattheus Pinheiro. Anno de 1628. B.N.L. Res. 424 P. e 1303 P.

mento de contestação. Novas revoltas surgiram pouco depois na província do Lasta e em Angot, e alastraram ao Tigrê, a Amhara e ao Begamedr.

Em 1630, Afonso Mendes e Susenyos foram obrigados a fazer concessões à religião tradicional: a Páscoa voltou a ser celebrada de acordo com o calendário etíope, a liturgia etiópica regressou às igrejas, e os jejuns foram restabelecidos. Mas as concessões eram demasiado tardias para apaziguar as revoltas. Em 1631, foi a vez dos governadores do Gojam e do Xoa se revoltarem contra o catolicismo e, um ano depois, Malka Kristos, irmão de Susenyos, liderou o grande levantamento dos camponeses do Begamedr. Esta batalha, em que as tropas imperiais, chefiadas pelo próprio negus, saíram vencedoras, causou milhares de mortos, sobretudo entre os camponeses. Impressionado com o número de vítimas, e com a tenacidade com que os etíopes persistiam na defesa dos seus costumes, Susenyos decretou, em Julho de 1632, a restauração da religião tradicional. No princípio de Setembro, o negus abdicou a favor do seu filho Fasíladas e morreu poucos dias depois. A morte de Susenyos determinou o fim da presença dos jesuítas na Etiópia. Em 1633, Fasíladas mandou exilar os jesuítas em Fremona e, em 1634, decretou a sua expulsão da Etiópia, estabelecendo um acordo com os turcos de Maçuá e de Suaquém para que os jesuítas fossem impedidos de voltar. Prisioneiros dos turcos em Suaquém, foi só em 1635 que o patriarca e os jesuítas que o acompanhavam chegaram a Goa.

A Etiópia de Gondar e a sobrevivência do Catolicismo após a expulsão dos jesuítas

Fasíladas, desejoso de restabelecer a paz interna e de manter a unidade do reino, adoptou uma nova política de relacionamento com os seus vizinhos muçulmanos, ao mesmo tempo que fechava a Etiópia às relações com os ocidentais. A fundação em 1636 da nova capital do império, Gondar, marca uma nova etapa na história da Etiópia. Situada junto ao lago Tana, a cidade tornou-se num importante centro político e administrativo, mas também comercial e religioso. A localização de Gondar na intersecção das principais rotas comerciais internas e internacionais fez da cidade, em pouco tempo, o principal centro comercial do país. O ouro, o almíscar e os escravos constituíam as principais exportações da Etiópia, que eram encami-

nhadas quer para os mercados do Sudão, quer para a costa do Mar Vermelho, a partir de Maçuá. O estreitamento das relações com o Oriente levou o negus a enviar embaixadas à Índia, à corte do Grão-Mogol, ao Iémen, mas também à Pérsia e às Índias Holandesas. Estas missões diplomáticas eram conduzidas por mercadores armênios, que voltaram a controlar as relações comerciais da Etiópia com o exterior ¹⁵⁴.

Para além do grande palácio mandado edificar em Gondar por Fasíladas, a construção de numerosas igrejas e mosteiros na capital atraiu pintores, ourives e outros artesãos. O desenvolvimento de escolas ligadas aos mosteiros e às igrejas fez afluir discípulos vindos de todo o país que aqui desenvolveram um importante trabalho de cópia e de ilustração de antigos manuscritos, compondo novas crónicas reais e obras de teologia. Graças ao mecenato real, assistiu-se a um verdadeiro renascimento da arte e da literatura etíope ¹⁵⁵.

A restauração do cristianismo abexim não acabou imediatamente com o catolicismo na Etiópia. Apesar do decreto de expulsão de Fasíladas, alguns jesuítas conseguiram permanecer escondidos no país. Mas a perseguição dos católicos foi conduzida com a mesma brutalidade com que antes Susenyos procurara impor o catolicismo. A maior parte dos convertidos regressou à sua antiga fé e mesmo muitos de ascendência portuguesa preferiram adoptar a religião etíope. Em Abril de 1640, os últimos jesuítas da missão, Bruno Bruni e Luís Carneira, foram executados ¹⁵⁶. Restavam cinco padres católicos abexins, entre os quais Bernardo Nogueira, nomeado vigário geral da Etiópia após a partida de Afonso Mendes. Descendente de um dos soldados de D. Cristovão da Gama, Bernardo Nogueira tinha a fisionomia de um etíope e falava o amárico na perfeição, tendo conseguido escapar durante muito tempo às perseguições ¹⁵⁷. Enquanto pôde, foi dando assistência aos católicos, que eram sobretudo os luso-

¹⁵⁴ Richard Pankhurst, *Ethiopia Revealed: Merchants, Travelers, and Scholars in African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, p. 26; Donald E. Crummey, *Church and State in Ethiopia: The Sixteenth to the Eighteenth Century in African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, p. 44.

¹⁵⁵ Donald E. Crummey, *op. cit.*, pp. 43-46.

¹⁵⁶ Ver a carta de Afonso Mendes ao provincial de Portugal de Dezembro de 1639 in Beccari, *op. cit.*, vol. XIII, pp. 165-183 e, no mesmo volume, pp. 213-219.

¹⁵⁷ Ver a carta de Bernardo Nogueira ao patriarca Afonso Mendes de Junho de 1646 in Beccari, *op. cit.*, vol. XIII, pp. 264-268.

-descendentes, que estavam dispersos por todo o império. Por fim, em 1653, foi descoberto e enforcado.

Nos anos 30 e 40 do século XVII a Sagrada Congregação da Propaganda Fide enviou missionários capuchinhos franceses e italianos à Etiópia. Face às dificuldades que encontraram, alguns desistiram e voltaram para trás, e os que conseguiram chegar à Etiópia foram imediatamente executados. O último jesuíta a entrar na Abissínia foi um alemão, o padre Francisco Störer que, a pedido do patriarca Afonso Mendes, aceitou tentar restaurar a missão dos jesuítas. Disfarçado de médico arménio, penetrou na Abissínia nos finais de 1656 e procurou auxiliar os poucos católicos que ainda subsistiam, já que a maioria tinha apostatado a sua fé. Conseguiu enviar algumas cartas da Etiópia relatando a sua vida na corte e a situação muito precária dos católicos. Morreu de doença em 1662¹⁵⁸.

Durante o reinado de Fasíladas surgiu uma nova controvérsia acerca da unção divina de Cristo no momento do baptismo. Herança dos debates com os jesuítas sobre as naturezas divina e humana da pessoa do Cristo, esta questão teve a sua origem nos meios monásticos eustatianos do Gojam. Estes sustentavam que a plena união entre as duas naturezas de Cristo só se teria dado após a unção do baptismo. Aos «uncionistas» opunham-se os discípulos de Takla Haymanot, que insistiam na co-eternidade das pessoas da Trindade¹⁵⁹. A questão da unção provocou grandes divisões no seio da igreja etíope. O negus Yohannis, que sucedeu a Fasíladas em 1667, foi partidário da escola uncionista. Em 1668 reuniu um concílio para decidir, entre outros assuntos sobre a segregação dos «portugueses» (frangues), dos muçulmanos e dos turcos, e também dos judeus (falasha). Aqui se decidiu a sorte dos católicos abexins, que acabaram por ser exilados para o Sudão¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Beccari, *op. cit.*, vol. I, pp. 403-411.

¹⁵⁹ K. Stoffregen-Pedersen, *op. cit.*, pp. 49-50; Donald E. Crummey, *Church and State in Ethiopia: The Sixteenth to the Eighteenth Century in African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, p. 46.

¹⁶⁰ Ver a história do concílio e da expulsão dos portugueses nos *Annales du Roi Yohannes I* in *C.S.C.O.*, vol. 23, *Scriptores Aeth.*, t. 6, pp. 8-11.

Conclusões

Após várias tentativas infrutíferas para encontrar o reino do mítico Preste João, a chegada da embaixada comandada por D. Rodrigo de Lima à Etiópia, em 1520, parecia vir inaugurar uma nova era nas relações entre a Europa e a Abissínia. A existência de um inimigo comum aos portugueses e aos etíopes - o Islão - e o projecto de libertar a Terra Santa dos muçulmanos pela união de forças dos cristãos do Ocidente e do Oriente, acalentado por D. Manuel, constituíam importantes elementos de aproximação. Contudo, o falecimento de D. Manuel, em 1521, significou o fim da política cruzadística de Portugal no Oriente. D. João III mostrou-se menos interessado nas relações com a Etiópia. Abandonado o controlo do Mar Vermelho aos Turcos, a Etiópia perdia para os portugueses qualquer interesse estratégico. É a ideia de converter a Etiópia ao Catolicismo, imediatamente apoiada pela recém criada Companhia de Jesus, que está na origem da renovação do interesse de D. João III pela questão etíope. A crescente hostilidade para com os cristãos novos em Portugal não podia deixar de se reflectir na percepção das práticas religiosas dos cristãos da Abissínia, que conservavam diversos costumes muito semelhantes aos judaicos. O envio dos missionários jesuítas visava precisamente combater «os erros» do Cristianismo etíope. As missões dos jesuítas vieram revelar as dificuldades insuperáveis da conversão ao Catolicismo de um reino cristão com tradições antiquíssimas. O apego popular às práticas religiosas ligadas ao Antigo Testamento, por um lado, e a ligação entre a Igreja e o Estado, por outro, eram demasiado fortes para que um grupo de missionários, ainda que com o apoio do negus, como aconteceu com Susenyos, pudesse mudar a religião de todo um povo num espaço de tempo relativamente curto. Razão tinha o bispo Oviedo quando escrevia para Goa lembrando que a missão da Etiópia sem o auxílio de uma importante armada e de soldados portugueses era um projecto sem futuro.