

Etiópia ou as Índias do Preste João? A mudança da perspectiva portuguesa na primeira modernidade

Etiopía o las Indias del Preste Juan? El cambio de la perspectiva portuguesa en la primera modernidad

Wallace de Oliveira Machado

Doutorando em História Social

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

uerjwallace@gmail.com

Recebido: 29/05/2026

Aprovado: 05/10/2026

Resumo: Este artigo analisa a transformação da percepção portuguesa sobre a Etiópia entre os séculos XVI e XVII, partindo do imaginário das Índias do Preste João em direção a uma compreensão mais empírica do território e de seus habitantes. O estudo compara duas fontes fundamentais: Ho Preste João das Índias: Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias, 1540, do padre Francisco Álvares, representando uma fase mais diplomática da presença portuguesa, e História Geral da Etiópia a Alta, 1660, do padre jesuíta Manuel D'Almeida, editada por Baltazar Telles, correspondente à fase missionária. Mediante a metodologia da Análise de Conteúdo de Lawrence Bardin e a abordagem contextual de Quentin Skinner, investiga-se como as narrativas idealizadas sobre o Preste João foram gradualmente substituídas por descrições que aproximavam a Etiópia de categorias interpretativas mais familiares aos portugueses, notadamente revelando a crise criada pelas noções de heresia e cisma entre o clero cristão da terra e os inicianos.

Palavras-chave: Imaginário; Missionação; Etiópia.

Resumen: Este artículo analiza la transformación de la percepción portuguesa sobre Etiopía entre los siglos XVI y XVII, partiendo del imaginario de las Indias del Preste Juan hacia una comprensión más empírica del territorio y de sus habitantes. El estudio compara dos fuentes fundamentales: Ho Preste João das Índias: Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias, 1540, del padre Francisco Álvares, representativa de una fase más diplomática de la presencia portuguesa, e História Geral da Etiópia a Alta, 1660, del padre jesuíta Manuel D'Almeida, editada por Baltazar Telles, correspondiente a la fase misional. Mediante la metodología del Análisis de Contenido de Lawrence Bardin y el enfoque contextual de Quentin Skinner, se investiga cómo las narrativas idealizadas sobre el Preste Juan fueron gradualmente sustituidas por descripciones que aproximaban Etiopía a categorías interpretativas más familiares para los portugueses, revelando particularmente la crisis generada por las nociones de herejía y cisma entre el clero cristiano de la tierra y los ignacianos.

Palabras clave: Imaginario; Missionación; Etiopía.

Introdução

A Etiópia configura-se como um dos países africanos mais instigantes para análise, sobretudo ao se considerar o continente e sua história. Obviamente, não se toma a parte pelo todo, mas leva-se em conta a sua trajetória como emblemática para representar parcelas da história africana, especialmente por seu papel como símbolo de anti-imperialismo no século XIX (AkpaN, 2010). Da mesma forma, é possível recuar no tempo e observar que, antes do imperialismo, a região já despertava interesse, sobretudo dos europeus.

O próprio termo Etiópia apresenta-se como um topônimo complexo, por sua referência a “homens de cara queimada”, como alusão aos negros feita pelos gregos. Segundo Bethencourt, a noção da cor usada para classificação e uma possível hierarquização a partir de noções climáticas já seria um prenúncio de vilipêndio antes da existência daquilo que se chamou de racismo científico no século XIX (BETHENCOURT, 2018, p. 24–39). Mudimbe também resgata as origens desse termo em paralelo a outras terminologias usadas para designar os povos e lugares na África atual. O termo *Etiops* seria originalmente o filho do deus romano Vulcano, mas foi usado genericamente para qualificar qualquer indivíduo de pele escura pelos gregos antigos, tal como, no período medieval, foi empregado para qualificar todo o continente africano por Isidoro de Sevilha (MUDIMBE, 2013, p. 51). De acordo com o mesmo autor, os etíopes, na visão do historiador grego Heródoto, seriam autóctones, juntamente com os líbios, do continente africano, e relacionavam-se com forasteiros fenícios e gregos. Outra perspectiva seria a do historiador Diodoro da Sicília, que afirmou que os primeiros homens da terra foram os etíopes e que eles teriam sido os primeiros a adorar os deuses (MUDIMBE, 2013, p. 109–110).

Como se pode constatar, muito se falou dos etíopes desde a Antiguidade. Esse fascínio não findou na antiguidade ou na Idade Média. Na modernidade, ganhou novos contornos, principalmente devido ao mitológico Preste João das Índias e às generalizações portuguesas. O Preste João foi, sem dúvida, um personagem central em muitas narrativas desde o século XII, com o movimento da Segunda Cruzada (1147-1150). A suposta carta do monarca lendário fez com que a Europa se inflamasse na busca por um aliado cristão no Oriente contra os muçulmanos. No processo de generalização, típico dos europeus, parte da África Oriental e do subcontinente indiano

foi sistematicamente classificada como Índia, sendo a região da Etiópia denominada de Índia Média (BOXER, 1969, p. 43).

Ao longo do tempo, após o contato de mercadores europeus com abexins na região do Levante, a imagem do Preste João, rei cristão nas Índias, foi paulatinamente associada à do *Negus Negast* (Rei dos Reis) no Império Etíope. O principal fator para esse processo foi o cristianismo na Etiópia que, diante da aproximação com a Índia, transformou o monarca etíope em um rei cristão nas Índias (RAMOS, 1999, p. 240). Ao ser transformada nas Índias do Preste João, a Etiópia canalizou as idealizações europeias. Passou a ser pensada como um reino de opulência, alimentando as literaturas de viagem. Essas narrativas serviam para comparar os lugares sonhados com os lugares vividos, em uma intensa oscilação entre idealização e realidade.

Foi precisamente nessa interseção entre sonho e realidade que se deu o contato. Para analisá-lo, este trabalho seguiu duas fontes que narram a presença portuguesa na Etiópia em fases distintas. A primeira é o livro do século XVI *Ho Preste João das Índias: A verdadeira informação das Índias do Preste João*, escrito pelo padre secular Francisco Álvares e publicado em 1540, representando neste trabalho aquilo que denomino de fase dos aventureiros. A segunda fonte é a *História geral da Etiópia a Alta*, escrita originalmente pelo missionário jesuíta Manoel D'Almeida e editada e ampliada por Baltazar Telles, da mesma ordem, publicada em 1660, representando a fase que denomino de madura ou da missão. As fontes foram analisadas à luz do trabalho de Quentin Skinner, pensando no contexto em que as obras foram compostas e os possíveis motivadores que as condicionaram (SKINNER, 2005), e da metodologia de Análise de Conteúdo de Lawrence Bardin (BARDIN, 2011).

A Empresa portuguesa para as Índias Idealizadas

Enquanto navegavam pela costa africana no século XV, os portugueses buscavam o contato com o Preste João, crendo estarem próximos de seu reino (THORNTON, 2004, p. 75). Luiz Felipe Thomaz trouxe para o debate que durante o movimento de expansão comercial os portugueses mantinham vivo, em alguns períodos, esse objetivo cruzadístico contra o islã. O contato daria continuidade à expansão cristã pelo Norte da África, abrindo uma nova frente de combate vinda do Sul, liderada pelo mitológico rei cristão (THOMAZ, 1998, p. 156–157). No entanto, somente obtiveram mais informações após o reconhecimento da costa ocidental africana e a compreensão de que não conseguiriam chegar por terra à nascente do Nilo, que até então era o marco referencial mais

forte para localizar as Índias do Preste João. Acreditava-se que o Nilo nascia nessas Índias, o que, nas interpretações bíblicas, remete ao rio Gion, cujas águas são originárias do paraíso (HOLANDA, 2010, p. 114; RAMOS, 1999, p. 190). Com base na dinâmica dos rios, ao chegar ao Congo durante a viagem de Diogo Cão, entre 1482 e 1484, os portugueses tentaram, sem êxito, navegar o rio Congo acima para alcançar a Etiópia (THORNTON, 2010, p. 150).

A Coroa portuguesa, durante o reinado de D. João II, enviou duas empresas mediterrâneas para a região das Índias, que não obtiveram grandes frutos. Os padres Antônio Lisboa e Pêro de Monterroio partiram de Lisboa em 1486 com destino a Jerusalém, mas, ao chegarem à terra, não conseguiram passagem por não dominarem o idioma árabe. No ano seguinte, uma segunda expedição foi enviada, a de Afonso Paiva e Pero de Covilhã. O primeiro morreu antes de completar sua missão, e o segundo desapareceu após suas últimas informações no Cairo, na década de 1490, antes de conseguir entrar na Etiópia, de onde nunca mais saiu. Apenas na segunda década do século XVI, através de Goa, o contato com a suposta Índia do Preste João foi frutífero (RUSSEL-WOOD, 1998, p. 23). Criou-se, em 1515, uma embaixada portuguesa que partiu de Lisboa chefiada por D. Duarte Galvão em direção a Goa, sofrendo alguns reveses. Após a morte do embaixador e a oscilação da governança-geral da Índia, a embaixada adentrou a Etiópia em 1520, capitaneada por D. Rodrigo de Lima.

A Etiópia real na primeira modernidade distava da idealização portuguesa. O Estado era constituído como uma colcha de retalhos política e culturalmente heterogênea. Aquilo que se chama de Império Etíope consistia, na verdade, na imposição central de um monarca sobre seus vassalos. As relações entre um poder central e múltiplos poderes periféricos, na figura de capitães e outros nobres, tinham como base de unidade uma capital itinerante e uma corte que perambulava pelo reino cobrando obrigações de seus vassalos (SILVA, 2006, p. 607). O desequilíbrio interno ampliava-se quando se observam os diferentes grupos que compunham essa unidade imaginária, cultural e religiosamente. Dentro dos limites daquilo que era considerado a Etiópia, havia uma quantidade significativa de mouros e gentios. O próprio cristianismo revela-se complexo a partir dos diferentes grupos internos que disputavam poder. É possível ressaltar ao menos duas facções antes da chegada dos portugueses: o cristianismo copta, considerado o oficial, representado pelo *Abuna* (Arcebispo) escolhido pelo patriarca de Alexandria; e o cristianismo “copta-etíope”, uma amálgama não oficial de elementos culturais locais com noções do cristianismo, defendido principalmente pela ordem dos *Eustateons* (SILVA, 2006, p. 611–612; TAMRAT, 2010, p. 497–500). A chegada dos portugueses

com outro plano hegemônico complexificou ainda mais esse cenário interno, por afetar a balança de poder. Frente à pluralidade de cristãos, faço uma adaptação, para este contexto, do termo “cristãos da terra” usado por Hespanha a fim de diferenciar os grupos autóctones dos portugueses (HESPANHA, 2019).

A embaixada portuguesa na Etiópia permaneceu de 1520 até 1526, quando, com muito custo, conseguiu sair. Dirigida pelo embaixador D. Rodrigo de Lima, ela foi imortalizada pelo padre secular e capelão Francisco Álvares. Ao longo do texto, mesmo com a visão mais pragmática dos portugueses, o olhar dos membros da embaixada esboçou as noções aceitas sobre as Índias do Preste João. Ao peregrinarem, colocaram em questão as histórias que lhes eram contadas, interrogando-se sobre sua procedência. Não de forma direta, como se esse fosse o objetivo exclusivo da empresa, mas de modo indireto. Como exemplo, quando a comitiva chegou a uma região chamada Aquaxumo, conhecida por ter ouro no solo após a chuva: os portugueses montaram acampamento e passaram o dia procurando ouro, sem encontrar nada, questionando se aquelas histórias seriam reais ou se os locais sabiam realizar aquele processo (ÁLVARES, 1540, p. 27). Constantemente, as antigas narrativas sobre as Índias do Preste João eram trazidas à tona para questionar a realidade observada. Ao longo do texto, o padre Álvares trouxe a lume algumas referências, como, por exemplo, ao livro do Infante Dom Pedro:

não segundo me parece e me contaram como dizíamos ou nos dia o livro do infante Pedro: porque estas amazonas (se estas são) todas tem maridos geralmente todo ano e sempre tem todo tempo com elas e ellas com eles fazem suas vidas e não tem rei e tem rainha: esta não é casada nem tem marido cento com tudo não deixa de fazer filhos e filhas: e a filha é herdeira em seu reino (Álvares, 1540, p. 117)

O mito do Preste João, as amazonas, os monstros e as riquezas orientais alimentaram a crítica dos observadores lusitanos ao se depararem com o ordinário. No processo de desnaturalização das imagens idealizadas, tornou-se evidente um pragmatismo na visão de Álvares, que não descartou a idealização, mas a converteu em elemento de comparação com a realidade.

Os portugueses, na busca pela hegemonia no mar da Índia, viam no Preste João etíope a idealização de um aliado contra os otomanos, com quem disputavam a região. No entanto, durante a embaixada, enfrentaram percalços devido às relações entre os etíopes e os muçulmanos. O Estado Etíope não estava apenas circundado por islâmicos. Estes também controlavam alguns ofícios dentro da Etiópia, como as caravanas de comércio, justamente por seus correligionários controlarem as

saídas para o mar. Em um desses atritos, a embaixada foi confundida com uma caravana comercial, o que fez com que o embaixador revelasse seu objetivo principal. Em suas palavras:

Respondeulhe ho Embaixador que non vinham pera ser mercadores, mas que vinhã pera servir a Deos e a hos Reys, ajuntar christãa com Chriftãa. [...] Primeiramente dissemos que ho frade foy dizer a ho embaixador que comprasse e vendesse que lhe davam pera isso licença: e que disto se espantava muito ho embaixador, porque ele nem seu pay, nem may, nem avos nam compravam nem vendiam, nem tinham tal officio: e que outro tanto era dos fidalgos e pessoas que com esse vinham nunca tiveram tal costume (ALVARES, 1540, p. 62)

Sentindo-se ultrajado, o fidalgo afirmou que nem ele nem seus ancestrais eram dados a tais práticas, e que estavam ali única e exclusivamente para “juntar cristãos com cristãos”. Nota-se que esse “cavaleiro nada mercador” caracteriza em sua fala um pensamento importante em contramão ao período: a aproximação entre os cristãos, distanciando-se da postura mercantil comumente associada aos portugueses (GODINHO, 1985, p. 62). Essa aproximação possuía um viés cruzadístico, de união do cristianismo contra os inimigos islâmicos. No entanto, o elemento mais complexo, na observação portuguesa, foi a própria religiosidade etíope.

Na Etiópia do início do século XVI, vigorava, de forma não oficial, uma forte amálgama religiosa entre o cristianismo e o judaísmo. Noções essas tidas pelos etíopes como culturais, tendo em vista que os povos que compuseram a Etiópia seriam de origem semítica, os sabeus e iemenitas (SILVA, 2006, p. 181–184). Essas práticas, como a dieta *kasher*, a manutenção do *shabat* e a circuncisão, foram rapidamente observadas por Álvares no mosteiro de Bissam. No processo de “tradução”¹ (HARTOG, 1999) do outro com base em seu próprio código cultural, Álvares acusa-os imediatamente de judaizarem (ALVARES, 1540, p. 11).

Para além dos elementos judaizantes, que rapidamente foram comparados com o contexto português dos cristãos-novos, questões de pautas morais também entraram em discussão, como, por exemplo, a bigamia mantida por grande parte dos nobres. Álvares afirmou que os homens não levavam o matrimônio a sério. Aqueles que possuíam mais posses podiam contrair mais uniões, irregulares diante da fé etíope. Porém, essas uniões não eram condenáveis pela elite cristã da terra, sendo até incentivadas como forma cultural, admitidas pelo *Negus*. Outro exemplo de desrespeito aos olhos do padre português era a possibilidade de separação: por qualquer motivo, repudiavam o seu casamento e contraíam outro (ALVARES, 1540, p. 14–15).

¹ Faz-se alusão a retórica da alteridade apresentado por François Hartog, quando um indivíduo em processo de tradução busca transportar o outro ao seu semelhante.

Acrescia-se a isso uma relação muito próxima com islâmicos, tanto fora quanto dentro do reino, o que desgastava a relação entre portugueses e etíopes. Em crítica direta aos hábitos etíopes, o padre questionou a postura apóstata difundida entre os abexins, com a eventual adoção de um novo batismo. Ele afirmou que era preciso fazer como em Roma e impor a esses o tribunal inquisitorial:

para os que se tornaram mouros ou judeus e depois por suas livres vontades conheciam seus erros e demandavam misericórdia o Abima os absolveria com penitências saudáveis a suas almas se poder para isso tinha senão fosse ao Papa de Roma em que são todos os poderes. E os que não se arrependerem que os pudessem tomar e queimar que assim se uma na França e na igreja de Roma (ALVARES, 1540, p. 85)

Pode-se afirmar que Álvares, em sua narrativa, para traduzir o que seria a Etiópia e os abexins para os portugueses, criou uma relação de alteridade ao forjar um “outro”. Esse outro foi proposto com base nas idealizações e generalizações do olhar lusitano. Não se pode deixar de admirar como esse “outro” na Etiópia era semelhante ao cristão-novo em Portugal, e como suas práticas sincréticas eram condenadas no período.

Dentro dessa miscelânea de poderes, o padre Álvares acabou organicamente inserido em um jogo de poder entre o centro e a periferia. Centralmente, estava o *Abuna* copta, enviado por Alexandria, dentro da corte do próprio *Negus*. O título *Abuna* seria o mesmo que arcebispo metropolitano, e ele seria o responsável pelo clero secular da Etiópia. Na periferia do poder, estavam os mosteiros que dominavam os sertões etíopes e possuíam uma religiosidade popular que reivindicava ser tradicional. Havia uma pluralidade de ordens religiosas que disputavam poder com o *Abuna*; porém, a mais forte era a dos *Eustatianos*. O *Abuna* observou a chegada do padre Álvares e dos portugueses como uma forma de fazer frente ao modelo do clero regular e sua liberdade, principalmente no processo de correção das práticas judaicas, também consideradas heterodoxas para o cristianismo copta (ALVARES, 1540, p. 88).

Todas as idealizações mostraram-se como um espelho convexo dos abexins. Na ausência da confirmação das idealizações, restou a crítica portuguesa. A opulência das terras do Preste João não obteve correspondência no contato com a Etiópia. Em muitos lugares por onde passaram, encontraram miséria, fome e guerra. Uma das cenas mais chocantes foi a relação apresentada por Álvares sobre uma nuvem de gafanhotos que assolou várias regiões da Etiópia, deixando o povo sem ação e sem meios de sustento (ALVARES, 1540, p. 23).

O próprio etíope, na narrativa, foi qualificado como incapaz, inclinado ao erro, à heresia e à hostilidade. Álvares afirmou ao longo do livro que a fauna da Etiópia era muito diversa e que os etíopes não conseguiam caçar, por não terem engenho (ALVARES, 1540, p. 16). Esse elemento foi destacado na composição da imagem do etíope aos olhos lusitanos. Na busca pela opulência das Índias, encontrou-se a miséria; a força do reino deu lugar à instabilidade interna; o intento da cruzada cedeu espaço à heresia. O abexim foi pensado à luz da idealização, como ser sem engenho, sem técnica, covarde e herético.

Durante a análise, percebe-se que a empresa portuguesa para a Etiópia e a composição do livro do padre Francisco Álvares auxiliaram a transição do espaço etíope para a África no imaginário português. Aquilo que antes era pensado como as Índias do Preste João seria agora distanciado desse imaginário rico e fértil, transformando-se em algo mais ordinário e comum, que passou a usar elementos prévios e já conhecidos para sua interpretação. Dessa forma, as Índias do Preste João foram paulatinamente sendo transformadas em Etiópia, separadas da aura de misticismo e idealização em direção ao normal e conhecido. Como João de Barros aponta nas *Décadas da Ásia*, a ideia de considerar o rei etíope como o Preste João teria sido um grande erro de interpretação dos portugueses (BARROS, 1628, p. 82).

Nesse momento, compreende-se por que o livro que narra esse primeiro contato português com a Etiópia é declarado “a verdadeira informação das Índias do Preste João”, pois atuou como um exorcismo, na medida em que os portugueses alargaram o mundo conhecido e transformaram a idealização. No lugar da cruzada, veio a catequese, para que o cristianismo etíope se emendasse na doutrina correta. A idealização inicial “medieval” foi deixada de lado, e o ímpeto catequético assumiu seu lugar, segundo a própria palavra do rei D. João III em correspondência ao Papa Clemente VII, em 1532:

por meu serviço enviar convosco Francisco Alvares, o clérigo que el Rei senhor e padre que santa glória aja enviou em companhia de D. Duarte Galvão, que foi por embaixador ao Preste João, o qual apresentareis de minha parte ao Santo Padre pera por ele ser sua santidade informado e certificado do que vio do Preste João, e da sua cristandade, e da grandeza de seu reino, do seu grande poder, e modo em que observão e guardam nossa santa Fé Catholica, e os erros que nella tem, e quão facilmente podem emendar, e muy particularmente de todas as coisas daquelas gentes, que he de dar muitos louvores a nosso senhor por abrir caminho para tanto seu serviço (Corpo Diplomático Portuguez, 1865, p. 350)

Em um contexto de Contrarreforma em plena Idade Moderna, o processo catequético não foi imediato, muito disso pela postura de D. João III. Somente com a ordem dos jesuítas, recém-

formada em 1545, esse processo começou a avançar. Andreu D’Alòs-Moner apresenta um questionamento sobre essa transição entre a fase diplomática e a fase catequética da presença portuguesa na Etiópia. Na visão do historiador, houve um intervalo entre o contato com os etíopes e a tentativa de emendá-los religiosamente. Para ele, o motivo se deu pela existência de duas pessoas importantes: os infantes D. Afonso e D. Henrique. Eles teriam patrocinado a ordem recém-criada e alimentado o sonho da missão etíope. Teriam sido, nas palavras do autor, “oil to speed up the wheels of the Portuguese and Vatican bureaucratic machinery” (D’ALÒS-MONER, 2013, p. 60). É preciso concordar com o autor principalmente no que tange ao incentivo desses personagens aos inicianos e ao sonho da missão etíope. Por outro lado, pode-se pressupor que já havia o intento de retificar a religiosidade etíope, vista como herética, desde antes de a ordem ser criada, ao menos na corte portuguesa. Pode-se chegar ao denominador comum de que a ordem jesuíta tenha dado à corte portuguesa o instrumento para concretizar seu objetivo de correção catequética.

A missionação jesuítica na Etiópia

Como já dito, a Etiópia estava em uma das zonas de influência do Império Português. Após o primeiro contato, por meio da embaixada, antes da missão jesuítica, em meados do século XVI, os portugueses se faziam presentes militarmente na região, principalmente para rivalizar e impedir a hegemonia otomana. Os portugueses fizeram uma grande intervenção militar na Etiópia em 1541, com a entrada de D. Cristóvão da Gama e mais 400 soldados, que se radicaram na Etiópia. Essa intervenção, que culminou com o martírio de D. Cristóvão da Gama, marcou a tentativa de limitar o poderio muçulmano contra o aliado cristão no Chifre da África (NEPOMUCENO, 2022, p. 298). Os etíopes resistiram às investidas muçulmanas com o apoio português, o que possibilitou a criação de uma pequena comunidade lusitana no interior da Etiópia.

Pouco mais de 10 anos após a intervenção militar portuguesa na Etiópia, a coroa portuguesa enviou a primeira missão jesuíta para a região. A Companhia de Jesus pode ser considerada um dos tentáculos mais robustos do cefalópode que era o Império Português, principalmente a partir do controle missionário exercido pela coroa portuguesa por meio da *Romanus Pontifex* (SÁ, 2010, p. 267). Analogamente, a presença da ordem na região se faz notar como algo mais estável do que a presença de capitães portugueses sem uma estrutura de poder hegemônica ou o apoio de uma marinha de guerra em um litoral. Os militares portugueses, embora tivessem um papel importante, representaram

uma fase de certo isolamento e desarticulação com os interesses da coroa. É preciso ter em vista que eles ficaram submersos nos atritos locais e, para subsistir, criaram famílias e se fundiram, em alguma medida, com a cultura local.

O rei D. João III entregou aos jesuítas a cadeira patriarcal da Etiópia após intensa negociação com o Geral da Companhia, Inácio de Loyola, e com o Papa, em meados do século XVI. Desde a fundação do colégio em Goa, os jesuítas pensavam na conversão da Etiópia ao credo romano, com a submissão ao trono de São Pedro, como forma de atingir toda a África. A Etiópia era entendida como uma região-chave, assim como Ormuz para a Península Arábica e o Japão para o Extremo Oriente. Em algumas epístolas jesuíticas, os irmãos afirmam a preocupação em aprender tais idiomas a fim de lograr o acesso a essas regiões (WICKI, 1948, p. 600). Em uma carta do padre Nicolau Lancelotti ao padre Geral da Companhia, em 1548, ele expõe esse interesse:

Todos estamos desejando a vinda do Patriarca na Etiópia com muitos bispos e padres letrados, porque, creia Vossa Reverência, que vindo, se fará tanto fruto que não se poderá expressar: e não somente se recolherá a Etiópia à Igreja Romana, mas também outras grandes províncias de cristãos, como são a Armênia, a Síria e Alexandria, porque a partir da Etiópia todos poderão ser informados sobre as coisas da Igreja Romana; e segundo o que tenho ouvido de pessoa daquela terra, todos desejam obedecer ao Papa, mas não o fazem por causa do Turco que está no meio, e sem dúvida, se isso vier a efeito, será a maior coisa que se fez em anos em serviço de Deus. (Wicki, 1948, p. 342)

O primeiro patriarca escolhido pelo rei foi o padre João Nunes Barreto, em 1555, que permaneceu em Goa até sua morte por não haver segurança para entrar no território etíope. Seu bispo coadjutor, Andreas de Oviedo e mais cinco padres, adentraram o território etíope, dando andamento ao processo missionário. O livro *História Geral da Etiópia a Alta* foi encomendado pela ordem com o objetivo de contar a história da Etiópia e da missão jesuítica na região. Sua redação já estava em processo no início do século XVII e foi impressa em 1660, cerca de 28 anos após a expulsão da ordem do território etíope. A obra foi editada e ampliada pelo cronista e teólogo Baltazar Telles, com base no texto de Manuel D'Almeida, missionário que esteve na Etiópia. O livro conta também com textos de Pero Paes, Francisco Álvares e outros, o que criou uma narrativa extensa e completa.

A complexidade do livro inicia pelo próprio autor, tendo em vista que o padre Telles nunca foi à Etiópia, no entanto se fiou em textos e fontes sobre ela. Logo no primeiro capítulo, ele evoca a ideia da idealização sobre o oriente e como os portugueses são impulsionados por ela. No entanto, segundo o mesmo, são livros que usam de floreios para ocultar a falsidade que enganava os leitores.

No início, ele afirma que a região de que fala, “Etiópia a Alta”, foi entendida erroneamente como as terras do Preste João, e, com base em outros autores, afirmou categoricamente que os portugueses mediram “palmo a palmo e não encontraram nenhum sinal desses santíssimos títulos” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 1–3). Segundo Caraman, foi o próprio Balthazar Telles que cunhou o termo Etiópia a Alta, para separar aquela região das outras generalizações feitas no período, como das quatro Etiópias: Congo, Angola, Moçambique e Monomotapa (CARAMAN, 2001, p. 1339).

Como já dito, na década de 50 do século XVI, a Companhia de Jesus estava na Etiópia dando início ao processo de missionação. A obra de Telles não se constitui como uma amálgama de diários de viagens composto pelos missionários sobre a região. Pelo contrário, ela é uma História totalizante, que tem como objetivo dar conta de toda a história da Etiópia, desde antes da chegada dos inacianos, usando textos e cartas de viajantes como fonte. Desse modo, a erudição do padre Telles foi crucial para a composição da obra, tendo em vista o enorme cabedal por ele selecionado. Pois ele foi além dos 80 anos da presença jesuítica na Etiópia, criando uma enorme coesão que vai das navegações portuguesas no século XV até os mártires remanescentes na Etiópia, no século XVII, após a expulsão.

A presença jesuítica na Etiópia foi marcada por inúmeras reviravoltas, principalmente por causa do cenário político na Etiópia. Inicialmente, os jesuítas pensaram em utilizar na Etiópia o método muito conhecido de conversão de “cima para baixo”, aproximando-se e cativando as elites para que a fé dos líderes fosse assumida pela população (ALDEN, 1996, p. 139). É preciso salientar que os jesuítas buscavam reduzir os cristãos da terra, os etíopes, ao catolicismo romano. Os etíopes já seriam cristãos, no entanto comungando de uma heterodoxia que seguia os ditames da Igreja Alexandrina (CRUZ, 2018). Contudo, esse método comum à ordem não rendeu muitos frutos inicialmente, principalmente após alguns períodos de neutralização da ameaça muçulmana.

Observa-se na Etiópia, após a entrada do bispo Oviedo, um recrudescimento da barreira religiosa entre etíopes e jesuítas e por sua vez entre etíopes e portugueses. Seguiu-se uma forte onda de perseguição aos jesuítas durante o reinado de Galawdewos (1540-59), que rompeu o acordo de seu antecessor com os portugueses e se negou a reduzir-se à fé católica, mesmo após a ajuda militar de D. Cristóvão da Gama. Do período do imperador Galawdewos até a guerra civil entre Iacobus e Zá Danguil (1597-1606), não foi um período factível para converter a elite da terra ao catolicismo. Os padres da Companhia de Jesus ficaram restritos à pequena comunidade de portugueses e suas famílias. Nesse meio tempo, os jesuítas sofreram perseguições, assim como as comunidades de

portugueses. Esses portugueses, em grande medida, eram usados na Etiópia, tal como em outras partes da África, como mercenários e especialistas em armas de fogo (THORNTON, 2004, p. 170).

A situação dos jesuítas teve um atenuante justamente no momento da guerra civil entre Iacobus e Zá Danguil, pois ambos viram a aproximação com os inacianos e portugueses como benéfica. Desse modo, os jesuítas gozaram de mais liberdade missionária, espalhando-se pelo país. A missão inaciana na Etiópia ficou muito dependente das forças locais, o que a separa de missões em Goa, por exemplo, que contava com um aparato imperial português presente (MANSO, 2025, p. 52).

Assim como Álvares, o padre Telles faz uma análise dos etíopes logo no primeiro livro. Afirmou que os abexins são de boa aparência, bem apessoados, com boas feições, e que naquela terra havia uma variedade maior de cores do que na Europa. Era ordinário encontrar cores pretas, baça, azeitonada, avermelhada e alguns brancos, esses foram caracterizados como “exangues e sem nenhuma graça” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 38). Nesse processo de descrever os etíopes, alguns elementos se alinham com o que foi apresentado por padre Álvares, ao afirmar que os etíopes não possuíam capacidade de construção para fortes ou igrejas, nem para explorar a terra:

eram elles grandiosos, nam tanto nos edificios, q tinham, como nas terras q possuihiam, e na multidad de monges, q as habitavam e beneficiavam [...] Abexins, os quays, conforme temos visto, serem bons cavaleyros, mas sam muy ruins architectos (Telles; Almeida, 1660, p. 87)

Muitas críticas foram tecidas aos etíopes, principalmente quando padre Telles estava dando conta dos períodos de perseguição. Na obra jesuítica, dois adjetivos são marcantes para a caracterização desses abexins: cismáticos e heréticos.

Os [abexins] hereges mandavam espiões e informavam ao imperador que eles tinham que ter um destino pior, que deveriam matar logo os portugueses ou atirasse em um lugar onde ficassem restrito. Pensaram logo na ilha de Dambea, onde havia mais monges cismáticos e finíssimos hereges, inimigos da fé católica. (Telles; Almeida, 1660, p. 615)

Em outro excerto, a crítica é ainda mais contumaz,

porque não há entre eles se não uma como sentina de erros, de cismas, de heresias, e de costumes depravados, sem mais que umas imperfeitas sombras, por lhe nam chamar de trevas de cristandade. (Telles; Almeida, 1660, p. 89)

No entanto, é preciso ter um cuidado conceitual ao analisar essas duas colocações. Os etíopes em si seriam cristãos. Todavia, não compartilhariam o mesmo credo dos católicos romanos. Na obra, os dois termos se sobrepõem, repetindo-se, ora um, ora outro. No entanto, é preciso fazer uma ressalva de que os termos não estariam sendo usados de maneira indiscriminada. Os dois conceitos são muito bem delimitados no período, e não é preciso dizer que os jesuítas dominavam o entendimento sobre os mesmos. Enquanto o herege é aquele que, após batizado, possui uma negação contumaz sobre uma verdade da fé ou uma dúvida pertinaz, o cismático é aquele que rompeu com a comunhão e a sujeição às lideranças de uma determinada comunhão (MOURA, 2018, p. 235).

Entre cismático e herege, o termo mais abundante na obra foi herege. Ele apresentou mais do que o dobro da incidência do primeiro, passando de quatro dezenas de vezes. Para uma análise mais detalhada, resolvi iniciar pelo conceito de menor incidência. Partindo deste ponto, pude notar que o conceito de cismático estava sendo direcionado, em sua grande maioria, aos sacerdotes da terra, mais especificamente todos aqueles que eram ligados diretamente ao *Abuna* (bispo) enviado de Alexandria. Em poucas vezes, esse termo foi dirigido a algum nobre ou ao próprio imperador, e até nessas vezes havia essa articulação com o clero da terra.

Obviamente, o termo cismático se enquadraria corretamente ao clero etíope, tendo em vista que estes adotaram o credo de Alexandria após o Concílio Ecumênico de Calcedônia, em 451. Um dos embates mais complicados entre os padres inacianos e os etíopes foi a noção cristológica oriunda do cisma copta e da heresia monofisita. Os jesuítas confrontavam periodicamente os homens letrados, leigos ou religiosos, da Etiópia, debatendo a noção da natureza una de Cristo defendida pelos cristãos da terra.

A estreita relação entre jesuítas e etíopes no século XVI reacendeu um intenso debate que retorna à antiguidade tardia. O monofisismo como doutrina cristológica iniciou no primeiro Concílio de Éfeso, em 431. Neste sínodo, em resposta à heresia nestoriana, que afirma que Cristo possuía duas naturezas diferentes e separadas (humana e divina), os opositores mais radicalizados criaram uma outra tese cristológica: a de que a natureza divina de Cristo absorveu a natureza humana, tal como uma gota de água doce no mar. Essa doutrina foi levantada por Eutíquio, que recebeu proteção de Dioscoro, patriarca de Alexandria (CRUZ, 2018, p. 1–2; RODRIGUES, 1963, p. 72–74). Esta noção seria afirmada pelo “latrocínio de Éfeso”, em 449, quando o imperador Teodósio II, aliado de Dioscoro, deu apoio para essa nova doutrina teológica em oposição ao patriarca ocidental,

Papa Leão I. Somente após a ascensão do novo imperador, Marciano, que era alinhado à ortodoxia romana, foi convocado o Concílio de Calcedônia, em 451, opondo-se ao monofisismo e apresentando a noção da união hipostática: a dupla natureza de Cristo é inseparável e inconfundível.

Usar o termo cisma para os sacerdotes da terra seria o mesmo que dizer que eles não estariam em comunhão com a religião oficial. Pela perspectiva inaciana, esta seria a católica romana. Mas a questão vai além da premissa teológica. Havia também uma questão de sujeição administrativa, tendo em vista que, pela autoridade do Papa, a Companhia de Jesus possuía o patriarcado etíope. Os jesuítas se investem de autoridade papal e, mesmo sem o reconhecimento oficial, assumem a postura de legitimidade, o que cria o reflexo de deslegitimação do *Abuna* vindo de Alexandria. O uso do termo cisma não é uma mera adjetivação, mas sim um manifesto de legitimação católico-romana diante do cristianismo copta-alexandrino.

Por sua vez, o termo heresia, e os demais empregos que o orbitam, são desferidos a uma gama muito maior da sociedade abexim. A ocorrência, como já dito, ultrapassa a casa de quatro dezenas nas formas mais variadas possíveis. Pode-se dizer que há um padrão comum a essas formas: a relação do par católico/herexe. A visão do herexe como inimigo do católico seria o elemento mais hodierno da religiosidade moderna portuguesa. Vide este fragmento abaixo, que corresponde a um debate entre o patriarca católico D. Afonso Mendes e o imperador Socínios, nos anos trinta do século XVII:

Como se pode dizer que nam favorecia eu os Catholicos? A quem favoreci sempre se nam a elles? Mas os hereges sam muytos; todos os que se levantam dam por causa a Fé. Ahi matey agora tantos milhares; a quantos hey de matar? Com quanto hey de pelejar? Todos estam já cansados; todos me desampararam; nam posso mays; nem agora se trará de mudança de fé, se nam de alguns costumes(Telles; Almeida, 1660, p. 492).

O conceito e o emprego de heresia podem ser pensados à luz de uma palavra empregada pelo imperador: “costumes”. Muitas das relações consideradas heréticas dizem respeito aos hábitos populares da comunidade abexim. As relações culturais abexins que fundem práticas locais, assim como judaicas e islâmicas, fazem os jesuítas classificarem essa religiosidade popular abexim como heresia. O costume dos abexins de guardar o sábado, a circuncisão, a bigamia, entre outros, como já apresentado pelo padre Álvares, mantém-se no tempo da missão jesuíta e é encarado da mesma forma pelos padres inacianos. Na obra, Telles ressalta que esses hábitos não são preservados por ignorância, mas sim por gosto. Os abexins querem manter as suas práticas (TELLEZ; ALMEIDA,

1660, p. 174). Note-se apenas que a ideia de judaísmo estava eclipsada pela ideia da tese monofisita, dentro do conceito de heresia. Os elementos culturais amalgamados com práticas judaicas foram questionados, porém não com tanto fôlego ou empenho quanto a tese cristológica. Esta questão ainda precisa ser desenvolvida na pesquisa. No entanto, tudo nos leva a crer que a noção cristológica seria uma batalha mais profunda, envolvendo atores mais significativos dentro da Etiópia, do que os hábitos em si, que seriam censurados até pelo *Abuna*.

O termo herege apresenta-se em pleno sentido dentro da Etiópia, principalmente pelo fato de que o herege não apenas comete o erro, mas impulsiona outros a cometê-lo, seja pelo seu exemplo, seja pelo seu convencimento. A heresia é sempre em si mesma um ponto de difusão (BARROS, 2010, p. 35). A palavra herege é tão pertinente no discurso inaciano na obra que ela passa a ser um sinônimo dos abexins adversários da fé católica.

Ao partir do conceito de heresia, pode-se pensar então na preocupação dos padres jesuítas com a pequena população católica, portuguesa e abexim, para não ser contaminada com as práticas locais. No momento de mais vulnerabilidade da missão jesuíta, D. Afonso Mendes afirmou que os portugueses (diga-se de passagem, portugueses nascidos na Etiópia) ficariam “sobre tudo em grandíssimo perigo de perder a sua fé” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 546).

Portugueses e abexins são as duas categorias mais abundantes na obra, tendo um destaque para o segundo, obviamente. Porém, passando de uma centena de entradas, o termo português acabou ganhando um determinado destaque, principalmente no que tange à caracterização da qualidade, representando quase um terço das referências. No entanto, é mais interessante pensarmos no contexto em que o termo português está inserido e como ele está inserido. Os jesuítas estão chamando de portugueses não apenas aqueles que entraram na Etiópia, nascidos em Portugal e seus domínios, mas também os seus filhos que nasceram na terra de uniões com mulheres etíopes. A atuação desses portugueses e seus descendentes foi útil para a missão da Companhia de Jesus, que por meio deles tiveram então uma pequena comunidade católica dentro da Etiópia.

Tais portugueses, quase atuando como “fronteiras” (DISNEY, 2010, p. 315), faziam o trânsito entre as camadas populares e os padres jesuítas. Os abexins que adotam a fé romana são chamados pelos padres jesuítas de “católicos”. Os termos “católicos” e “portugueses” são usados para distinguir, de fato, os abexins-católicos e os portugueses (nascidos em Portugal ou na Etiópia). Ao que se pode perceber, as famílias de portugueses são um ponto central no processo de

evangelização na terra. Em um exemplo claro dessa distinção, o padre Telles apresenta o movimento migratório feito pelo padre Manoel Fernandes, indo de Damût para Dambeà, em que havia “portugueses e católicos”, em uma reunião de sessenta famílias, o que daria, segundo o jesuíta, “mil almas católicas” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 195). Notoriamente, observam-se os dois usos do termo católico: na forma a restringir os abexins-católicos e na forma geral para definir a todos.

Esses portugueses possuem uma dupla função para os padres: a resistência religiosa pelo elemento identitário e a forma de permear as diversas camadas da sociedade. A fim de manter uma comunidade católica no interior da Etiópia, a religião romana foi sentida como identidade, aquilo que foi denominado pelos próprios abexins como “fé dos portugueses” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 332). A relação desses “fronteiras” na terra permitia ainda a difusão dessa fé, seja nas camadas mais baixas através dos casamentos, seja nas camadas mais altas através das negociações políticas entre padres/portugueses e a nobreza abexim. Como dito, a tática de conversão a partir de cima não foi bem-sucedida inicialmente, no entanto não foi abandonada. A partir do permeio e do uso dos portugueses como mão de obra estratégica contra inimigos internos e externos, a redução da Etiópia ao credo católico romano voltava constantemente ao debate.

Vejamos, por exemplo, este excerto da carta do imperador Socínios ao Papa Paulo V, em 31 de janeiro de 1613

...de como pela doutrina dos padres da companhia, que residem em nosso Império, temos entendido a verdade da Fé da cadeyra do bem-aventurado Sam Pedro. E nos determinados de recebe la, & dar a vossa santidade obediência, como a cabeça de toda a Igreja, & d’aqui por diante governar nos por seu Patriarca; mas pera que possamos dar publicamente esta obediência, nos é necessário socorro de Dom Philippe poderoso rey de Portugal, porque sem elle de nenhuma maneyra o podemos dar em esta forma. (Telles; Almeida, 1660, p. 309)

O imperador coloca como condição o apoio do Rei Filipe II, no que diz respeito aos interesses militares, para a redução da Etiópia ao catolicismo. Em dados momentos, a presença portuguesa e o uso dos portugueses pela realza etíope foi uma grande via para a abertura política aos jesuítas. Essa abertura se deu principalmente durante a guerra civil entre Iacobus e Zá Danguil, entre os anos de 1597 e 1602, como já afirmado. Obviamente, a fragmentação do poder central fez com que aumentasse o interesse pelo estreitamento das relações com os portugueses, assim como no tempo de David II. A religião foi usada como uma via de acesso aos portugueses e seu apoio nas dinâmicas militares internas e externas.

Os portugueses não foram usados apenas para as relações políticas dos etíopes. Os jesuítas também pensaram neles para a proximidade com a população. O uso dos portugueses na Etiópia foi pensado ativamente pela Companhia de Jesus, ainda quando não possuía essa abertura política, pela composição das famílias supracitadas. Mas, para além disso, os portugueses eram usados para dar apoio àqueles que desejavam se converter, mas por medo de represálias não o faziam. Os padres viam os portugueses, homens militares, como uma forma de fazer frente à hegemonia abexim e trazer um maior número de nativos para as suas comunidades, seja pela composição de famílias ou pelo clientelismo da segurança das armas. Vide um trecho da carta do então patriarca André de Oviedo ao Papa Pio V, em 15 de junho de 1567.

Quanto a ter esperança da redução de Ethiopia à igreja católica, sem duvidas a tenho, se da índia mandaram a esta terra quinhentos, ou seiscentos soldados portugueses, como sempre esperamos, conforme ao que la se tratou, antes que eu pera cá viesse, vista a dureza d'el rei de Ethiopia, nam so terey esperança, mas certeza, que vindo este socorro, toda Ethiopia se converta, com inumerável multidam de gentios de muytas províncias, que nella há, por onde se pode discorrer, sem passar mar, os quais gentios pela mayor parte parecem símplies, e fáceis para se converterem, nem sam tam dados à idolatria. (Telles; Almeida, 1660, p. 192)

Logo, é preciso, antes de mais nada, pensar nos homens portugueses, nascidos ou não em Portugal, como ponto estratégico da missão jesuítica na Etiópia. Pois, em pleno processo de perseguição, eles seriam uma barreira para a proteção dos católicos e um chamado para a conversão. Nos períodos de maior abertura, ou quando eles eram necessários, suas atuações como mercenários garantiam as graças de uma elite central, contra os demais poderes que residiam naquele território.

Paradigmas e contextos

Partindo para um encerramento, mesmo sabendo que uma miríade de pontos foi deixada de lado por não caber em um único trabalho, precisa-se pensar a natureza de ambos os textos apresentados aqui. Eles, embora estejam dissertando sobre o mesmo objeto, a Etiópia e o etíope, e sejam construídos por autores religiosos, não possuem um mesmo paradigma. O primeiro apresentou uma visão muito mais calcada naquilo que conhecemos das crônicas de viagem, revelando os elementos a partir da visão do padre Álvares. O segundo possui um maior distanciamento entre o leitor e as cenas, e isto é causado pelo fato de o editor/autor ter sido um agente muito ativo no processo de intermediação entre o texto e a obra do livro. Nela, percebem-se

mais inserções teóricas que fogem do olhar propriamente dito, o que nos faz sentir uma quebra na percepção do leitor. Ao ler *Ho Preste João das Índias*, há uma proximidade muito maior com a campanha portuguesa, pois, em grande medida, mesmo sofrendo um trabalho de edição pelo bispo de Lamego (BANHA DE ANDRADE, 1982, p. 32), é perceptível o olhar do padre Álvares no texto. Em *História Geral da Etiópia a Alta*, a mão de Telles tende a nublar as palavras de D'Almeida, sendo apenas perceptível nos momentos em que o texto apresenta as transcrições, letra por letra, de cartas e outras obras.

No entanto, o objetivo aqui não é esboçar as diferenças entre as obras, mas apresentar como elas, por sua vez, refletem as mudanças de perspectivas dos portugueses dentro da Etiópia, nesta passagem entre as primeiras décadas do século XVI e XVII. Um dos pontos centrais que apresentam um rompimento entre a passagem do século é o conceito de idealização e como ele foi deixado de lado, tendo este efeito iniciado na própria obra de Álvares e estando completo na obra de Telles.

Em Álvares, ainda que tenha uma visão mais pragmática, os tons de idealização se sobressaíam por trás do texto, como foi apresentado anteriormente. Ele evocava algumas histórias que eram questionadas à luz da relação empírica. Enquanto Telles, os elementos são usados especificamente como elucidação de uma visão passada sobre o território, tendo como uma interpretação assumidamente errada. A própria ideia de que o reino da Etiópia como as Índias do Preste João foi novamente questionada. A diferença é que Telles, no ímpeto de fazer uma História da Etiópia, buscou a gênese deste erro, chegando às cartas de Covilhã e Paiva, assim como até a obra de Marco Polo no século XIII (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 5). O primeiro tomo da obra trata, muitas vezes nos primeiros capítulos, dessas idealizações que existiram nos tempos que precedem o contato português com a embaixada de 1520. Em outro exemplo, Telles evocou e questionou toda uma literatura sobre a nascente do Nilo e a noção do paraíso terrenal, e como essas noções condicionavam a idealização da Etiópia como as Índias do Preste João (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 11).

Muitos fatores e ideias entre as obras poderiam ser levantados para elucidar as diferenças e similitudes entre elas: como a visão dos padres era guiada na interpretação do abexim como sem capacidade, mediante a exaltação da qualidade do homem português; ou como os erros do abexim foram percebidos de igual maneira, tendo um pouco mais de ênfase neste ou naquele aspecto, a partir das perspectivas de cada um. Porém, ressaltarei um ponto que, a princípio, passaria despercebido aos olhos de um leitor desatento: a relação entre o *Abuna* copta e os portugueses.

Durante o reinado de David II, que era o imperador no tempo da embaixada, em que padre Álvares era capelão, o *Abuna* Marcus se aproximou muito do sacerdote português. Ele via a presença portuguesa como oportuna a fim de conseguir apoio para a reforma religiosa que há muito era ensejada pelas lideranças religiosas seculares. Anos antes da chegada dos portugueses, o imperador Zara Jacob, com o *Abuna*, tentou fazer uma reforma para proibir os costumes populares que mesclavam as práticas cristãs com ritos judaicos. A reforma foi questionada, e as práticas foram defendidas na época pelos abades e monges eustatianos, que acabaram se compondo como um grande poder periférico capaz de rivalizar com a autoridade central do *Abuna* e, talvez, do próprio imperador (ALMEIDA, 1999, p. 257). No livro, o *Abuna* afirma ao padre:

Ho abina esperava em Deos que poer nossa vida e outros que depois nos viriã, esta terra se tornaria a há verdade e que elle nam rogava outra cousa a Deus nosso senhor se nam que lhe desse vida a ter ver nesta terra regedor da igreja Romã e ouvir dizer que na casa de Meca que he do malvado Mafamede se celebrava missa latina. (Álvares, 1540, p. 80).

No livro, o padre Álvares dá a entender que havia uma esperança na presença dos portugueses para combater os erros religiosos internos e externos. Os portugueses auxiliariam com a correção da terra etíope, obliterando as práticas judaicas consideradas erradas pelos coptas, assim como iriam auxiliar no combate contra os muçulmanos. O que se vê na obra é aquilo que o Álvares entendeu, logo, deve-se suspeitar dessa noção da Igreja etíope curvar-se à Igreja Romana. Porém, o que se pode afirmar é que, de fato, a Igreja Copta da Etiópia e a embaixada portuguesa neste primeiro contato se enxergavam como aliados, muito pelo fato da existência de inimigos em comum.

Essa aliança entre abexins e portugueses resultou na permanência de João Bermudez na corte abexim, após 1526, sendo um braço direito do *Abuna* Marcus. Essa relação diplomática residual possibilitou um novo pedido de intervenção portuguesa em defesa dos seus aliados cristãos, por causa do avanço do reino muçulmano de Adal (SOUZA, 2008, p. 70–74). Com isso, entrou na história da presença portuguesa na Etiópia D. Cristóvão da Gama e seus 400 portugueses, em 1540. Notoriamente, a primeira empreitada portuguesa possuiu inicialmente essa relação diplomática entre as forças centrais da Etiópia e o poderio português, com o desejo de reforma da religião interna, porém sem deixar a perspectiva de se opor às forças externas muçulmanas.

Todavia, com a entrada dos jesuítas, o contexto mudou. Devemos creditar essa mudança frente à postura pastoral e catequética cada vez mais enfática, assim como na disputa pela posse da

ortodoxia com o clero da terra. A primeira empreitada, embora evocasse a ideia de aproximação entre os tronos português, etíope e o da Santa Sé, não trazia consigo uma cobrança enfática.

Com a chegada dos jesuítas, em 1555 em diante, a partir da entrada de Oviedo, observa-se um recrudescimento na postura contra os inacianos e, por sua vez, contra os portugueses. Os jesuítas, frente aos cristãos etíopes, não assumiram postura de “acomodação” (AGNOLIN, 2022, p. 226–228). Eles condenaram com veemência e inquiriram o poder central, o imperador, a corrigir os erros internos da Etiópia. Neste ponto, observa-se como os jesuítas, gozando do título do patriarcado, começaram a disputar com a Igreja Copta Alexandrina. Isto, sem dúvidas, ocasionou uma mudança frente à postura inicial, o que teria trazido para a Etiópia um debate interno sobre a heterodoxia do cristianismo copta, sendo deixados de lado em nome de um fortalecimento identitário, unindo o clero secular e regular em defesa da “fé dos avôs”. Como observado nesta passagem, retratando a fala de um abexim aliado do partido do *Abuna* ao Imperador, após uma guerra ocorrida entre partidários do catolicismo e do cristianismo copta:

Nam sam mourous, nem gentios, sam vossos vassalos, nosso sangue, nossos parentes: ou vençays, senhor, ou sejays vencido, por vossas entranhas metey s o ferro: estes, q vos fazem tam terrível guerra, nam se descontentam de vós, mas da ley, que lhe quereys meter: quantos sam mortos com estes acha que da mudança da fé? A quantos haveys de matar? Nam se entendem com esta fé de Roma, deyxay os, senhor, coma fé de seus pays. E se nam, nem vós tendes reyno, nem nós teremos descanso: poys sabey que até os Gallas, e os Gentios nos chamam renegados, por deyxarmos a ley de nossos pays (Telles; Almeida, 1660, p. 489)

Nos momentos em que os católicos foram agraciados com mais liberdade e os jesuítas finalmente conseguiram se aproximar da elite da terra, entre os reinados de Iacobo e Socínios, não houve uma aproximação do *Abuna*. Ao contrário, houve um distanciamento do *Abuna*, que via seu poder sendo minorado, muito pela ação jesuíta que assumia sua função. Os antigos inimigos passaram então a se aproximar, e pode-se ver novamente a força do poder periférico contra as autoridades centrais. A presença dos jesuítas e dos portugueses tendeu para um desequilíbrio, enfraquecendo assim o poder imperial, que se aliava a estes na esperança de um apoio português que não veio.

A dinâmica do poder etíope se mostra, paradoxalmente, ao mesmo tempo simples e deveras complexa. Simples pelas relações, porém complexa pela quantidade de agentes em questão. Na primeira fase observada, portugueses se mostraram como grandes aliados dos etíopes em suas

batalhas, internas e externas. Mas, após essa primeira fase e a mudança da postura da coroa portuguesa frente a esses aliados, que foram outrora idealizados, os elementos ganharam outros escopos. A ação catequética ganhou mais destaque em detrimento à diplomacia, com tons condicionais. Através desse impasse, os portugueses que entraram na terra, e seus descendentes, veem suas vidas marcadas por oscilações. A Companhia de Jesus, como um dos representantes do império português na Etiópia, não aliviou essa tensão, pelo contrário, radicalizou. Fizeram-se presente teologicamente, porém o aparato de Estado estava em Goa, muito longe para dar o apoio necessário.

A grande diferença entre as experiências, da embaixada versus da missão, é como a questão religiosa foi usada entre portugueses e a elite abexins. Na primeira, houve uma aproximação com ressalvas, contra um inimigo em comum, mouros e hereges. Embora o padre Álvares tenha entendido muito bem a diferença entre os cristianismos e condenado com veemência, a noção de aproximação, mesmo que para a correção do da terra, vigorou. Isto foi devido claramente às expectativas de ambos os agentes: os portugueses queriam a Etiópia como um de seus satélites no oriente e, com isso, a religião seria imprescindível; enquanto os etíopes queriam o aparato militar português estacionado em Goa para romper o domínio muçulmano no Mar Vermelho e suas ostensivas atuações contra o território.

Na segunda experiência, a Companhia de Jesus apertou o cerco em uma relação já desgastada e fez da religião um catalisador de coesão na Etiópia. Os abexins se uniram contra os novos inimigos: os católicos, que seriam os jesuítas e os portugueses. Além da forte perseguição um novo evento se forma na Etiópia, um forte espírito identitário, principalmente entre as relações periféricas. Os monges e o clero secular em si, aliados aos nobres e parte da população a eles submetidos, reivindicaram a fé dos ancestrais com o intuito de fazer frente a essa presença portuguesa. Em contrapartida, os portugueses e suas famílias usaram o catolicismo para se distanciar dos etíopes. Entre “guelfos e gibelinos”, a Etiópia estava mais uma vez em uma grande tensão interna: a facção minoritária composta por jesuítas, portugueses, mestiços e abexins-católicos contra a facção majoritária composta pela união do clero secular com o regular, aliado à nobreza da terra e grande parte da população. Entre eles, estavam os hesitantes imperadores que pendiam ora para o lado dos portugueses, pensando nas armas de Goa, porém sem deixar de temer uma revolta interna; ora ficavam do lado do clero copta, para apaziguar a terra, temendo uma suposta invasão portuguesa.

Ambas as experiências foram difíceis. Ambas idealizaram algo e tiveram de enfrentar uma realidade adversa ao idealizado. A embaixada idealizou um aliado contra o inimigo mouro, idealizou o Preste João. A missão idealizou reduzir a Etiópia, combater os erros já conhecidos dos etíopes. No entanto, a experiência jesuíta foi mais radical entre a idealização e a realidade. Com a ausência de ajuda do aparato imperial português, a missão de conversão deu lugar à missão de expiação pelos próprios pecados. Os inicianos se apegaram aos portugueses radicados na Etiópia, a fim de não perder o “território” conquistado até então. Mas aquilo que iniciou como uma terra pronta a ser reduzida foi sendo transformada em purgatório para os portugueses e terminou como um martírio para a Companhia.

Ali estam estes nossos portugueses penando no purgatório de Ethiopia, servindo lhe aquela sua esperança tam dilatada, juntamente de tormento, & de alivio, posto que já hoje o alivio he nenhum, o tormento grande. (Telles; Almeida, 1660, p. 146)

Como já dito, essa ajuda imperial portuguesa não veio, fazendo assim o imperador convergir para a oposição aos jesuítas. O filho do imperador Socínios, Fasílades, rompeu com os portugueses. Ele iniciou uma nova postura de restrição de liberdades contra os católicos, sendo mais enfático contra os portugueses reinóis e jesuítas e mais brando contra os portugueses da terra, principalmente quando em aparência eram mais próximos dos abexins (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 591). No final, os jesuítas foram expulsos na terceira década do século XVII, e os remanescentes foram sendo enforcados na medida em que eram encontrados pelas forças imperiais. Aqueles que foram chamados de portugueses pelos jesuítas acabaram se misturando na terra e perdendo sua identidade, ao ponto de padre Telles afirmar que “ainda hoje os abexins lhe chamam portugueses, que já hoje sam abexins, e das cores dos abexins” (TELLEZ; ALMEIDA, 1660, p. 59).

Conclusão

A análise entre as duas empresas portuguesas na Etiópia revela uma transformação profunda na perspectiva lusitana. Se, no primeiro momento, representado pela embaixada de D. Rodrigo de Lima e pelo relato do padre Francisco Álvares, os portugueses buscaram na Etiópia a confirmação do mito do Preste João, o contato empírico tratou de desfazer gradualmente essas idealizações. *Ho Preste João das Índias* mostrou o exorcismo do imaginário medieval, substituindo as narrativas de opulência pela descrição de uma terra complexa, marcada por tensões religiosas e pobreza.

Todavia, a superação de um mito não significou o abandono de toda idealização. A fase missionária, capitaneada pelos jesuítas e registrada na *História Geral da Etiópia a Alta*, revelou uma nova projeção: a expectativa de reduzir a Etiópia ao credo romano. Os inicianos não sonhavam com riquezas materiais, mas com o triunfo espiritual sobre a heresia e o cisma. Para isso, contaram com os portugueses radicados na terra, esses “fronteiros” que atuaram como ponte entre a missão e a população local.

Observa-se, portanto, um duplo desencontro de expectativas: os portugueses projetaram sobre a Etiópia sucessivas idealizações, primeiro a do Preste João guerreiro, depois a do reino pronto para ser reduzido à ortodoxia romana; os etíopes, por sua vez, esperavam que os portugueses fossem o braço militar capaz de romper o cerco muçulmano e as ameaças internas. Ambas as esperanças foram frustradas. Sem o apoio esperado de Goa, a missão jesuíta viu-se isolada, e a tentativa de imposição religiosa fortaleceu uma identidade abexim em oposição aos “católicos”. Os portugueses que permaneceram na terra dissolveram-se gradualmente na população local, deixando de existir. O tentáculo do cefalópode lusitano na tentativa de asfixiar a heresia se viu decepado, fracassando em seu intento. Assim, a Etiópia jamais seria inteiramente as Índias do Preste João, mas também nunca mais seria apenas a Etiópia anterior ao contato com os portugueses.

Fontes

ALVARES, Francisco. **Oh Preste Johan das Indias: A verdadeira informação das terras de Preste Johan**. Lisboa: Imprensa de Luis Rodrigues, 1540.

BARROS, João de. Livro IV. *In: Decada Terceira da Asia*. Lisboa: Imprensa de Jorge Rodrigues, 1628.

CORPO DIPLOMÁTICO PORTUGUEZ. **Os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal: com as diversas potências do mundo desde o século XVI até os nossos dias Tomo II**. Lisboa: Typographia da academia Real das Sciencias, 1865.

TELLEZ, Balthazar; ALMEIDA, Manoel. **História geral de Ethiopia a Alta: Ou Preste Joam, e do que nella obraram os padres da companhia de Jesus composta na mesma Ethiopia**. Coimbra: Oficina Manuel Dias, 1660.

WICKI, Josef. **Documenta Indica**. Roma: Tipografia Pio X, 1948. v. 2

Bibliografia

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), 2022.
- AKPAN, Monday. Libéria e Etiópia, 1880-1914: a sobrevivência de dois estados africanos. *In*: BOAHEN, Albert Adu (Org.). **História Geral da África**. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. v. VII.
- ALDEN, Dauril. **The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond**. California: Stanford University Press, 1996.
- ALMEIDA, André. Da Demanda do Preste João à Missão Jesuíta da Etiópia. **Lusitania Sacra**, n. 2, p. 247–294, 1999.
- BANHA DE ANDRADE, Antônio Alberto. **Francisco Álvares e o êxito europeu da verdadeira informação sobre a etiópia**. Lisboa: Junta de investigações científicas do ultramar, 1982.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARROS, José D'Assunção. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. **Fronteiras**, v. 12, n. 21, p. 33–49, jun. 2010.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BOXER, Charles. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- CARAMAN, P. **Etiópia** (Charles O'NIEILL, Joaquín DOMINGUEZ, Orgs.) **Dicionário Histórico da Companhia de Jesus: Biográfico Temático**. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 2001.
- CRUZ, Alfredo. Encontros modernos, feridas antigas. **Fenix- Revista de História e Estudos Sociais**, v. 15, n. 1, jun. 2018.
- D'ALÒS-MONER, Andreu Martínez. The Jesuit Patriarchate to the Preste: Between Religious Reform, Political Expansion and Colonial Adventure. **Journal of Ethiopian studies**, 2013.
- DISNEY, Anthony. A expansão portuguesa, 1400-1800. Contatos, negociações e interações. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo (Orgs.). **A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- GODINHO, Vitorino. **Os descobrimentos e a economia mundial**. Lisboa: Presença, 1985. v. 1
- HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HESPANHA, Antônio Manuel. **Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa**. Lisboa: Tintas da China, 2019.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MANSO, Maria de Deus Beites. **Facilitating an Empire: The Jesuits in Portuguese Territories and Beyond (1540-1975)**. Lisboa: Palgrave Macmillan, 2025.
- MOURA, Anderson Cordeiro. Heresia e ortodoxia: uma análise teórica no contexto da inquisição. **Último andar**, 2018.
- MUDIMBE, Valentim. **A ideia de África**. Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.

NEPOMUCENO, Luís. Miguel de Castanhoso e o Martírio de D. Cristóvão da Gama. **ALEA**, v. 24/2, p. 295–312, ago. 2022.

RAMOS, Manuel. **O Destino Etíope do Preste João: A Etiópia nas Representações Cosmográficas europeias**. Lisboa: Cosmos, 1999.

RODRIGUES, M. R. O Monofisismo no Reinado de Justiniano. **Revista de História**, v. 27, n. 55, p. 61–99, 1963.

RUSSEL-WOOD, A. S. R. **Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América**. Lisboa: DIFEL, 1998.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas Eclesiásticas e Ação Religiosa. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo (Orgs.). **A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010.

SILVA, Aberto da Costa e. **A enxada e a Lança**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SKINNER, Quentin. **Visão da Política: sobre os métodos históricos**. Algés: DIFEL, 2005.

SOUZA, Luis Costa. **Campanha da Etiópia: 400 portugueses em socorro do Preste João**. Lisboa: Tribuna da História, 2008.

TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os Salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África. *In*: NIANI, Djibril (Ed.). **História Geral da África I**. Brasília: UNESCO, 2010.

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1998.

THORNTON, John. **A África e os Africanos: Na formação do Mundo Atlântico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. Os portugueses em África. *In*: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo (Orgs.). **A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010.