

Senhora poderosa e eficaz: uma leitura introdutória do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria

*Mighty and Effective Lady: an Introductory
Reading of the Ethiopian Book The
Miracles of the Blessed Virgin Mary*

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Resumo: Como forma de enfatizar a união hipostática das Naturezas humana e divina na Pessoa de Jesus Cristo, a tradição cristã etíope, assim como sua correção copta, concedeu à figura da Virgem Maria um local central em sua teologia, liturgia e prática devocional. Nesta antiga comunidade afro-oriental, insistiu-se sempre mais no papel da Mãe de Deus como medianeira de graças e operadora de prodígios, papéis que se expressam também na arte religiosa e em numerosos textos, dos quais se destacam as coletâneas de milagres atribuídos à Virgem, verdadeiro sucesso editorial no medievo etíope. O presente artigo objetiva reconstituir de forma introdutória a difusão destes relatos, assim como a imagem de Maria que deles emerge. Parte para isso de uma leitura de uma destas coletâneas, traduzida ao inglês e publicada com extenso comentário por Sir Alfred Wallis Budge (1857-1934) em Londres em 1900. Para a preparação desta edição, Budge baseou-se na leitura de dois dos manuscritos etíopes constantes na coleção de Valeria Susan, Lady Meux (1847-1910). Alguns dos episódios aí constantes foram originalmente elaborados em copta ou em alguma das outras linguagens do entorno mediterrânico, e são bons para pensar tanto as especificidades da tradição cristã etíope quando a sua posição mais geral no ecúmeno cristão.

Palavras-chave: Cristianismo copta. Cristianismo etíope. Aparições marianas. Relatos de milagres. Hagiografia e história.

* Alfredo Bronzato da Costa Cruz é doutor em História Política (PPGH/UERJ) e mestre em História Social (PPGH/UNIRIO). Contato: bccruz.alfredo@gmail.com.

Abstract: As a way of emphasizing the hypostatic union of the human and divine Natures in the Person of Jesus Christ, the Ethiopian Christian tradition, as well as its Coptic co-religionist, gave a central place in its theology, liturgy and devotional practice to the figure of the Virgin Mary. In this antique afro-eastern community, the role of the Mother of God has been increasingly emphasized as a mediatrix of graces and the operator of prodigies, roles that are also expressed in religious art and numerous texts, among which are the collections of miracles attributed to the Virgin, a true editorial success in the Ethiopian Middle Ages. The present article aims to reconstruct, as an introduction, the diffusion of these reports, as well as the image of Mary that emerges from them. It starts with a reading of one of these collections, translated into English and published with an extensive commentary by Sir Alfred Wallis Budge (1857-1934) in London in 1900. For the preparation of this edition, Budge was based on the reading of two of the Ethiopians manuscripts in the collection of Valeria Susan, Lady Meux (1847-1910). Some of the episodes therein were originally elaborated in Coptic or in some of the other languages of the Mediterranean environment and are excellent sources for thinking both the specificities of the Ethiopian Christian tradition and its more general position in Christian world.

Keywords: Coptic Christianity. Ethiopian Christianity. Marian apparitions. Reports of miracles. Hagiography and history.

Qual livro poderia conter a majestade de Maria?
(BUGDE, 1900, p. 2)

O estudo da história sociopolítica do cristianismo egípcio em sua vertente miafisita, desde a conquista islâmica do Vale do Nilo até o tempo das Cruzadas (639-1102), pode-se fazer com uma ampla gama de ênfases e documentos, infelizmente ainda pouco frequentados pelos acadêmicos brasileiros, tanto em função de dificuldades linguísticas e materiais de acesso – estas felizmente diminuídas pelo advento dos repositórios online de documentos de época –, quanto em função de preconceitos muito arraigados na tradição intelectual ocidental.¹ Como

¹ O texto agora apresentado é, por assim dizer, subproduto tangencial de minha pesquisa de doutorado, que culminou na tese *Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos*, orientada pelo Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto e defendida no fim de abril de 2019. O texto agora apresentado é unidade de um tríptico, compondo um conjunto temático de análises sobre a representação da imagem da Virgem Maria na tradição cristã etíope com o *paper*, já publicado na revista *Coletânea* (v. 16, n. 31, jan./jun. 2017, p. 153-173), sobre a *Anáfora de Santa Maria* de Abba Ciriaco de Behnesa e com escrito, ainda por vir à luz, sobre as comemorações marianas constantes no *Sinaxário Etíope*.

Giuseppe Alberigo pontuou em um artigo publicado em português há quase meio século, a leitura ocidental e ocidentalizante da história do cristianismo tendeu a deformar de modo dramático a imagem que temos do movimento dos seguidores de Jesus, e não apenas no primeiro milênio de sua existência. O caso do Concílio de Calcedônia e das comunidades (erroneamente) ditas *monofisitas* inclui-se neste âmbito, e não foi por acaso que todas as grandes correntes de investigação histórica e teológica provenientes do cristianismo euro-americano (principalmente católico romano, mas não só) compartilharam durante séculos ou certo paternalismo ou uma grave indiferença pelos cristãos não-calcedônicos, considerados minoria doutrinária e cultural e, por isso mesmo, sem maior significado do ponto de vista da história cristã mais geral (ALBERIGO, 1970, p. 870-872). Os debates cristológicos do século V e seus desdobramentos violentos, a expansão islâmica a partir do século VII, com todas as suas consequências políticas, assim como a profissão mais ou menos generalizada no ocidente latino, da Idade Média Central até a Reforma Protestante, de uma eclesiologia na qual toda a catolicidade da Igreja depende de uma vinculação de ordem burocrático-administrativa com a Sé de Roma, tenderam a isolar o cristianismo europeu ou ocidental das primeiras terras de enraizamento do movimento. Uma hostilidade mútua, agravada por sucessivas camadas de indiferença, e um crescente desentendimento (linguístico, cultural, teológico), esquecidos, naturalizados e assim, portanto, tornados mais eficazes, concorrem para explicar por que os cristãos euro-americanos tiveram tão pouca simpatia por algumas das experiências cristãs realmente antigas do Oriente – um sentimento do qual deriva de forma direta a ignorância, ainda crassa, que não apenas o senso comum, mas também algumas das melhores de nossas investigações acadêmicas, continuam a sustentar em relação ao cristianismo longamente aclimatado em outras áreas geográficas e culturais (ALBERIGO, 1970, p. 874; JENKINS, 2004, p. 36-37; CRUZ, 2014, p. 76-105; PAIVA, 2018, p. 76-94).

Uma das maneiras de se dar voz a estas outras experiências eclesiais é através do estudo de suas crônicas, cientes de que as diferentes histórias eclesiais são formas de autocompreensão das Igrejas (WEILER, 1971, p. 805-810). Veja-se o caso da *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, verdadeiro monumento definidor de sua memória antiga e medieval, na qual emerge o perfil de uma trajetória eclesial que contradiz o senso comum referente à expansão e ao desenvolvimento do cristianismo,

ajudando-nos a perceber o quanto é ainda muito limitada nossa visão histórica das Igrejas Orientais (CRUZ, 2016, p. 42-81). Ora, ao contrário dos atlas com os quais estamos familiarizados, as luzes cristãs não fizeram apenas se apagar na Afro-Ásia politicamente submetida ao Islã – e muito menos naquelas terras que acabaram ficando para além de seu domínio, como é o caso da Etiópia.² Inicialmente, os governantes muçulmanos não parecem ter feito muito esforço para incentivar as conversões, não tanto por falta de zelo, mas pela circunstância muito prática de que os que faziam a *šahādah*, a profissão de fé islâmica, deixavam de pagar a *jizya*, o imposto capital que era zelosamente recolhido de judeus e cristãos como condição para que mantivessem as suas especificidades religiosas no interior da nova sociedade que se organizava depois da conquista. As perseguições foram muito menos comuns do que poderíamos imaginar em nosso tempo de ânimos tão conflagrados, e apenas no fim da Idade Média é que, tanto em razão de circunstâncias sociopolíticas e econômicas complexas, quanto por mudanças intestinas que conferiram ao Islã um novo ímpeto missionário, foi que os cristãos no interior da *Dar al-Islam* (*Casa do Islã*, o ecúmeno muçulmano) tornaram-se decisivamente uma minoria. Os primazes cristãos tornaram-se os responsáveis pela submissão coletiva de seus rebanhos, o que incluía o pronto pagamento dos impostos e a renúncia à autodefesa, motivos pelos quais não raro (especialmente em tempos de crise) foram alvo de violências; por outro lado, também foram comumente usados como embaixadores, consultados em busca de orientação política e mesmo solicitados para orações. Sob dominação muçulmana, o Patriarcado Copta de Alexandria continuou a ser um centro vital de autoridade eclesiástica, que despertava a fidelidade de um número imensamente grande de seguidores em um território amplo, verdadeiramente continental (HOURANI, 1994, p. 131-133; JENKINS, 2004, p. 39-41).

Os cristãos foram chamados a desempenhar papéis importantes na estrutura sociopolítica das jovens sociedades islâmicas que se estabeleceram no mundo mediterrânico e além, mas formavam um grupo claramente distinto em seu interior, ligado ao centro do poder por relações sempre assimétricas e problemáticas. Além de pagarem um imposto especial *per capita* ao governo, os cristãos deveriam trajar sinais de distinção, eram juridicamente conside-

² Para uma boa correção das narrativas teleológicas sobre a islamização do Oriente Médio, ver p. ex. PAPAConstantinou, 2011, p. 323-338. Sobre o processo de islamização propriamente dito, ver p. ex. VRYONIS JR., 1971 (especialmente p. 288-402).

rados incapazes em muitas matérias, encontravam uma série de empecilhos práticos à sua atividade pastoral e eventualmente viam-se submetidos a assustadores ritos de humilhação pública (cf. p. ex. CRUZ, 2017, p. 375-399). Como bem destacou Albert Hourani, contudo, deve-se ter claro que a relação entre os governantes muçulmanos e os seus súditos cristãos era apenas uma parte do complexo sistema de relações sociais em que se envolviam os que viviam lado a lado nas mesmas cidades e campo; de fato, as circunstâncias concretas eram o que decidiam parte deste complexo num determinado tempo e lugar. Nos séculos iniciais de domínio islâmico, parece ter havido um intenso intercâmbio entre cristãos e muçulmanos, mas, com o passar do tempo, as barreiras foram se elevando e, à medida que o Islã passava da religião de um grupo de conquistadores estrangeiros para a fé dominante da população urbana, desenvolveram-se instituições dentro das quais os seguidores de Muhammad podiam viver sem interagir com indivíduos que professavam outras formas de crença (HOURANI, 1994, p. 131-133). Em 872, no *nomos* de Bucólies, no extremo norte do Egito, deu-se aquela que deveria ser a última rebelião armada dos coptas contra o domínio islâmico; a partir de então não mais seriam capazes de ameaçar de modo concreto a hegemonia política do Islã no Vale do Nilo, ainda que em sublevações posteriores eventualmente viessem a se integrar em movimentos conduzidos e majoritariamente constituídos por muçulmanos (BIANQUIS, 2011, p. 206).³ Para muitos daqueles que a tradição cristã europeia ou ocidental continuou a chamar de hereges e cismáticos – como era o caso dos miafisitas coptas –, contudo, os governantes muçulmanos não eram piores do que os imperadores bizantinos, além de normalmente menos invasivos. Ainda no fim do primeiro milênio da era cristã, permanecia bem viva no Egito e na Síria-Palestina sob o domínio islâmico, a memória dos conflitos que se seguiram ao Concílio de Calcedônia (451). Essa lembrança foi um dos elementos determinantes para que grandes grupos de cristãos transigissem e se acomodassem sob governos muçulmanos que passaram com facilidade da discriminação e extorsão corriqueiras tanto à extraordinária benevolência, quanto à intolerável perseguição (JENKINS, 2013, p. 291-295; BROWN, 2013, p. 307-313; CRUZ, 2016).

Um dos outros elementos que permitiu que os cristãos egípcios não apenas persistissem, mas eventualmente, sempre que lhes foi dada a oportu-

³ Para uma visão geral da situação dos cristãos coptas nos primeiros séculos de domínio islâmico do Egito, ver SWANSON, 2010.

nidade, florescessem como indivíduos e coletividades, foi a sua interpretação firmemente providencialista dos acontecimentos que se lhes abateram, aliada a uma crença firmíssima de que não estavam abandonados neste mundo, mas, em seu retorno às catacumbas de uma tolerância relutante, acompanhados sempre pelos santos mártires e confessores, pelos anjos e arcanjos, por Jesus Cristo e, de modo especial, por sua Mãe (JENKINS, 2013, p. 38-39; CRUZ, 2017, p. 385-389).⁴ Observe-se que o culto mariano historicamente se desenvolveu, ao menos de modo hegemônico, em regiões distantes dos centros do poder político, não obstante, nos países cristãos, tenha sido instrumentalizado inúmeras vezes pelas autoridades constituídas (cf. BOFF, 2006). A este culto reúne-se o fenômeno das aparições da Virgem, quase globalmente difundido e bem conhecido pela tradição copta desde a Antiguidade. Como destacou Rodrigo Portella, as aparições marianas dão-se normalmente nas *periferias existenciais*, característica que determinou que, no ocidente latino, marcado por uma relação normalmente de aliança entre poder político e eclesiástico, eles ocorressem de modo majoritário às margens da Igreja institucional (PORTELLA, 2016, p. 138).⁵ No caso da Igreja Copta, contudo, a situação vulnerável da comunidade cristã, incluindo aí seus hierarcas, conduziu à que a Virgem se mostrasse, de modo muito especial, aos arcebispos de Alexandria; de fato, das oito mais relevantes aparições marianas registradas nesta tradição egípcia até o período contemporâneo, em seis a Mãe de Jesus falou diretamente aos ocupantes do Trono Apostólico (KERIAKOS, 2012, p. 176-178). Nestas mariofanias, a Virgem revelou-se como protetora do conjunto dos cristãos, regido e personificado na figura de seu líder. Um exemplo, bastante eloquente, há de bastar para sustentar o ponto. Em 978, o Califa al-Mu'izz foi inspirado pelo seu vizir, um judeu que havia se convertido ao Islã, a testar a sinceridade dos cristãos. Para fazer isto, deu ordens ao seu amigo, o Patriarca Abraão, que pelo poder de sua fé movesse a Montanha de Muqattam, localizada há pouca distância do Cairo, lembrando-lhe do que está escrito no *Evangelho de*

⁴ É evidente, entretanto, que essas crenças não eram sempre iguais a si mesmas, mas conheceram flutuações e transformações em função da mudança das relações sociais que as envolviam/produziam, cf. p. ex. PAPA CONSTANTINO, 2007, p. 350-367. O trabalho mais extensivo sobre a devoção à Virgem Maria entre os coptas continua a ser GIAMBERARDINI, 1975-1978. Os textos fundamentais da mariologia copta estão mencionados e parcialmente transcritos em GHARIB, TONIOLO, GAMBERO & DI NOLA, 1991, p. 665-832.

⁵ De modo talvez significativo, a expressão grifada foi retirada por Portella de falas e textos do Papa Francisco.

Mateus (17-20). Sem saber como realizaria tal proeza, o patriarca retirou-se para Igreja de Nossa Senhora em Kasr as-Sam', conhecida como a Mu'allakah, e orou por três dias diante do ícone da Virgem Maria que aí se encontrava. Ela então lhe falou, dizendo-lhe que não se preocupasse, porque ela mesmo trabalharia em seu favor. Depois de seguir as instruções que lhe foram dadas nesta ocasião, o patriarca logrou que a montanha milagrosamente se movesse diante dele, mergulhando cristãos e muçulmanos em um grande temor e conquistando uma simpatia ainda maior da parte do Califa (BURMESTER, AL-MAŞĪĤ & ATIYA, 1948, p. 139-144).⁶

Outras mariofancias no Egito islâmico deram-se em ambiente monástico, mas tenderam a seguir o mesmo padrão das aparições testemunhadas pelos patriarcas. Um bom exemplo destas é a aparição da Virgem ao Abba João Khamé, importante fundador monástico do século IX. De acordo com o que registra sua *vita* copta,

Aconteceu então que na noite sagrada do Dia do Senhor, quando estava realizando a sua *Synaxis*, que a Santa Maria, Mãe de Deus, veio a Abba João em grande e indizível glória, acompanhada por uma multidão de anjos. Ele caiu prostrado, cobrindo o seu rosto de medo, mas a Mãe de Deus o tocou, ergueu e disse: “A paz seja contigo, João, amado de meu filho Jesus, do seu bom Pai e do Espírito Santo! Tu te tornaste um dos poderosos, demonstrando grande resistência, enfrentando espíritos malignos e muito hostis, que contendem contigo. Quanto a mim, eis que estou contigo até que tu os vença a todos e à sua má agitação, e cumpra toda a vontade do meu Filho. Estabelecerei uma aliança contigo e guardarei em relação a ti uma especial misericórdia; e eu contigo habitarei neste lugar, porque eu o amo; e ele se tornará para ti uma comunidade santa, para onde acorrerão multidões de filhos, que o chamarão pelo teu nome; e a bênção do meu Filho, a Sua Paz e a Sua Proteção não cessarão de habitar em meio a vós. Os anjos visitarão o mosteiro e vigiarão os teus filhos, para que nenhum traidor atravesse os muros de tua moradia em qualquer tempo que houver. E enquanto teus filhos andarem nos teus caminhos, cumprindo os teus mandamentos, guardando as tuas leis, amando uns aos outros na caridade e permanecendo na pureza e na justiça, eu habitarei com eles para sempre, abençoando o seu ministério e a sua obra, e intercederei para que eles herdem contigo a vida eterna no Reino dos Céus.” § E, tomando três moedas de ouro, [a Virgem] traçou sobre elas o sinal da cruz e entregou-as a ele, dizendo:

⁶ Sobre este episódio, além de uma significativa literatura devocional e polêmica, existem boas análises acadêmicas contemporâneas. Dentre estas, ver por primeiro HEIJER, 1994, p. 192-202 e PRUITT, 2015, p. 277-290. Para importante discussão conexa ao argumento que se estrutura neste meu parágrafo, ver SHENODA, 2007, p. 587-606.

“Tomai-as e ponde-as na bolsa do ministério, e a bênção do meu Filho estará nele para sempre”. Dizem que estas moedas estão guardadas no mosteiro até o dia de hoje (DAVIS, 1920, p. 333-346, tradução nossa).⁷

Ora, a partir de 698, em consequência da bem conhecida reforma monetária promovida pelo Califa omíada ‘Abd al-Malik ibn Marwān, todas as moedas em circulação no Egito passaram a ter gravadas símbolos e frases religiosas islâmicas, em árabe; as peças mais antigas, assinaladas com a Cruz ou o Lábaro, não com o Crescente, foram progressivamente recolhidas e refundidas, fosse em Alexandria, em al-Fustāt Mīsr ou em Damasco (SCHULTZ, 1998, p. 325-326). O gesto da Virgem diante de João Khamé reveste-se, assim, de um significado extraordinário, pois promessa de que os cristãos egípcios, em pleno processo de tornarem-se minoria, não haveriam de submergir inteiramente na *Dar al-Islam*. À continuidade de seu lugar como ícone de piedade monástica e eclesiástica, a complexa situação sociopolítica da Igreja Copta a partir do meado do século VII acrescenta nova camada de significado.⁸

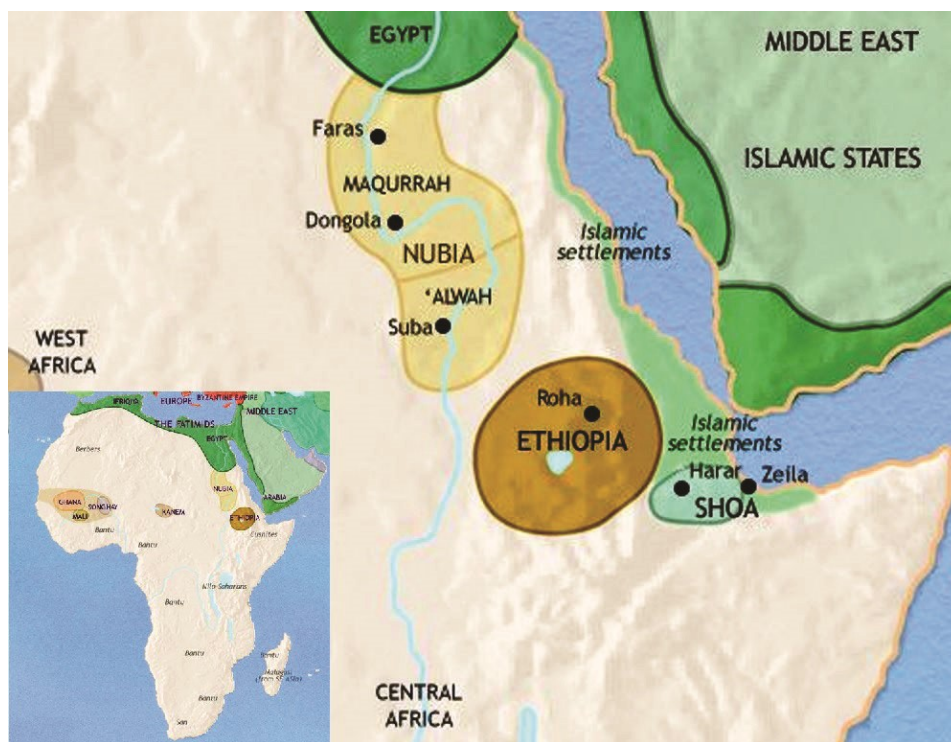


Ilustração 1 – Extensão dos estados cristãos e islâmicos da África Oriental durante a segunda metade do século X. Montagem feita sobre imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/yy4jzj7l>. Acesso em: abr. 2019. Uso acadêmico (não comercial) da ilustração

⁷ Tenho atualmente trabalhado na tradução e publicação comentada desta hagiografia em português.

⁸ Sobre o período anterior, ver CAMPOS, 2015, p. 138-193.

Foi muito antes da brusca intervenção do Islã em sua história, que, partindo de Alexandria, os cristãos ganharam o restante do Egito e se estenderam para além dele rumo à Núbia e à Etiópia, constituindo uma igreja de dimensões continentais e caráter genuinamente africano. Aliás, cabe lembrar que foi a partir da conquista árabe-muçulmana do Vale do Nilo que os cristãos miafisitas da região passaram a ser chamados de *coptas*, termo que o idioma árabe derivou do grego inicialmente para designar todos os egípcios de nascimento e que passou a referir-se a esse grupo religioso cristão, por um progressivo deslocamento semântico, na medida em que ocorreu a islamização do Egito, tanto pela adesão dos nativos à nova religião quanto pela imigração das cabilas árabes para a área, incentivada por sucessivos governantes muçulmanos. É interessante observar ainda que os cristãos núbios e etíopes também eram chamados de coptas, independentemente de sua origem étnica, por seu reconhecimento da autoridade eclesiástica do patriarca miafisita de Alexandria. Este costume, entretanto, foi abandonado conforme a antiga Igreja da Núbia desapareceu em meados dos séculos XIII e XIV e, mais recentemente, desde que a Igreja da Etiópia passou a ter o seu próprio patriarca, o que ocorreu apenas em 1959 (JENKINS, 2013, p. 123-124; ATIYA, ATIYA, TORJESSEN & GABRA, 1991, v. 2, p. 599-601; CRUMMEY, 2008, p. 457). Para tratar da Virgem Maria na tradição copta, portanto, é importante tomar o termo por esse seu sentido ampliado, ou seja, considerando também a documentação etíope – ou pelo menos uma parte dela que seja significativa – em perspectiva comparada com aquele material que é especificamente egípcio (cf. p. ex. BAUSI, 2002, p. 146-151; BAUSI & CAMPLANI, 2013, p. 195-227).

Para além do impasse copto-árabe: a Etiópia cristã

Apesar das relações iniciais favoráveis entre o governo cristão da Abissínia e o movimento dos seguidores de Muhammad, os etíopes acabaram por perceber a si mesmos como um resto fiel, habitantes de uma ilha de cristianismo, num mar hostil de muçulmanos e pagãos. Sendo os patriarcados miafisitas de Alexandria e, subalternamente, de Antioquia, aos quais se voltavam em busca de orientação, politicamente submetidos ao domínio do Islã logo nas primeiras décadas de sua expansão, as relações entre a Etiópia e estas Sés viram-se cada vez mais truncadas pelas condições objetivas envolvidas nas disputas entre os príncipes abissínios e os emires e califas. Enquanto grada-

tivamente sucumbiam os potentados cristãos da Núbia ao assédio de muitos povos e à progressiva desertificação do entorno nilótico, feudos muçulmanos estabeleciam-se nas margens ocidentais do Mar Vermelho, nas costas abaixo do altiplano abissínio; depois de privar os etíopes de sua conexão vital com o mundo asiático, que durante séculos havia sido a mais significativa causa de sua prosperidade, os senhores da guerra árabes arregimentaram aliados nativos e lentamente espalharam sua influência para o interior ao longo das rotas de comércio, formal ou tacitamente apoiados pelos que governavam em Mísr e no Iêmen. (ILUSTRAÇÃO 1). Na Etiópia, cristãos e muçulmanos viam-se ainda confrontados com uma multiplicidade de crenças e práticas religiosas tradicionais que eram vistas como de inspiração demoníaca, além de uma persistente presença judaica. A luta contra estes sistemas religiosos alternativos foi travada não apenas nas fronteiras do reino, mas até mesmo dentro da própria casa real; em certas ocasiões conflagraram-se mesmo rebeliões gerais de não-cristãos, que fizeram soçobrar a existência do cristianíssimo império etíope (IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 366-371; CRUMMEY, 2008, p. 459).

A posição da Etiópia como uma espécie de posto avançado da Cristandade além do Islã – e foi assim que a imaginação ocidental também a concebeu durante todo o Medievo e considerável parte da Modernidade – permitiu o desenvolvimento de certas crenças e práticas bastante distintas, embora possam ser consideradas como exóticas apenas de um ponto de vista ocidental e ocidentalizante.⁹ Efetivamente, os etíopes nunca perderam o senso de fazer parte do ecúmeno cristão e mantiveram relações de diferentes tipos com as Igrejas mediterrânicas praticamente durante todos os períodos de sua longa história. Em muitos aspectos de sua prática religiosa, eles eram – e são – convencionalmente próximos de seus correligionários egípcios, sírios e de outras origens. A ordenação ao presbiterado e ao diaconato é prerrogativa de um bispo cuja autoridade funda-se na sucessão apostólica; o clero paroquial é casado, mas não os episcopos, escolhidos dentre os quadros monásticos; o monaquismo local traça suas fundações até Santo Antão e São Pacômio. Os etíopes compartilham um calendário litúrgico comum com as outras comunidades conhecidas pelos analistas ocidentais como pré-calcedônicas; reconhecem sete Sacramentos, dos

⁹ De modo perspicaz, Jenkins (2013, p. 38) observa que “(...) A Igreja Etíope tem muitos aspectos que surpreenderiam *um ocidental*, inclusive práticas provenientes do judaísmo. (...) muitos cristãos africanos da era moderna também se sentem à vontade com o mundo do Velho Testamento e procuram reviver antigos costumes hebraicos – em geral, para horror *dos cristãos europeus*.” (grifos meus).

quais o Batismo e a Eucaristia são considerados os mais relevantes; observam as nove principais festas cristológicas (Natal, Epifania, Anunciação, Domingo de Ramos, Sexta-feira da Paixão, Páscoa, Ascensão, Pentecostes e Transfiguração), normalmente celebradas pelos demais cristãos do mundo. Por outro lado, sua ambiência africana e raízes semitas concorreram para dar ao seu cristianismo elementos, como já se destacou, bastante distintos. A observância do sábado como um dia de guarda com estatuto igual ao domingo parece ser muito antiga e tornou-se normativa a partir do meado do século XV; a circuncisão e as prescrições dietéticas derivadas da Torá são escrupulosamente observadas; o altar no qual se celebra a Eucaristia é discursiva e esteticamente aproximado da Arca da Aliança; alguns de seus ritos solenes têm inspiração direta na liturgia do antigo Templo de Jerusalém, incluindo a prática historicamente verificada de se realizar sacrifícios animais na consagração de novas igrejas. Embora normas matrimoniais rigorosas sejam aplicadas aos clérigos, a maior parte dos leigos se casam de acordo com costumes tribais, de forma e fundo não-cristãos; o divórcio é uma prática bastante costumeira; a poligamia era comum entre os aristocratas. Muitos etíopes, contudo, reconhecendo a preeminência dos cânones sobre sua prática, encaram suas vidas matrimoniais como ilícitas e, portanto, impeditivas de seu acesso à Eucaristia; ao invés da participação na Ceia, canalizam sua devoção em jejuns rigorosos e outras práticas ascéticas similares (CRUMMEY, 2008, p. 459-460).

De forma idêntica, o compromisso com a teologia alexandrina como uma pedra-de-toque da ortodoxia do cristianismo etíope não conduziu a uma homogeneidade, mas forneceu a essa experiência eclesial certo enquadramento, dentro do qual houve importantes redefinições criativas. Os mosteiros constituíram-se nos inquietos núcleos da cristandade etíope, e foram reorganizados em duas grandes ordens, dispostas de acordo com a liderança de dois santos fundadores dos séculos XIII e XIV: Abba Takla Hāymānōt (c.1215-1313) e Abba Ewostatewos (1273-1352). A história do cristianismo na Etiópia se constituiu, de fato, como uma batalha entre o controle local, exercido pela liderança monástica, e os *abunas* (bispos), sempre egípcios ou etíopes treinados em mosteiros egípcios, alinhados mais estreitamente com o Patriarcado de Alexandria. A autoridade episcopal podia fazer pouco para determinar a atuação dos religiosos, a menos que apoiados pelo poder da casa real, que era comparativamente mais fraca do que o das ordens monásticas. Durante quase um milênio após o declínio do Reino de Axum, iniciado ainda o século VII e dramaticamente encerrado por volta do ano 1000, os soberanos da Etiópia

procuraram impor sua autoridade a partir de capitais itinerantes, costurando complicadas alianças familiares com os senhores da guerra regionais e tentando exercer, através de uma presença sazonal, um domínio direto que lhes permitisse extrair dos clérigos e leigos notáveis os excedentes produzidos por seus servos e escravos. Durante a maior parte de sua história, a Igreja Etíope tinha apenas um arcebispo metropolitano, e ele era invariavelmente um egípcio nativo, ordenado em Alexandria. Só raramente este prelado teve o apoio de bispos sufragâneos, e não raro se tornou verdadeiro prisioneiro dos reis abissínios. Assim sendo, nos negócios eclesiásticos, os mosteiros desempenharam um papel mais ou menos análogo ao dos senhores da guerra na política regional. Na base estavam as paróquias, unidades de ordem religiosa, econômico-administrativa e de recrutamento militar, geridas por sacerdotes e diáconos que eram ao mesmo tempo pais de família e agricultores. Nestes pequenos agrupamentos, os ciclos do calendário litúrgico e agrícola, intrinsecamente vinculados, dominavam a vida e a devoção desenvolvia-se sem grande preocupação com a uniformidade ou a correção dogmática (JENKINS, 2013, p. 37-39; CRUMMEY, 2008, p. 460-461).

Em interação com tais superfícies duras da vida sociopolítica e econômica foi que se desenvolveu a robusta veneração dos cristãos etíopes à Virgem Maria, veneração que, como em outros tempos e locais, “para além de lendas e história, (...) se liga a uma necessidade imediata e urgente, coletiva e de sobrevivência social” (PORTELLA, 2016, p. 63). Talvez o inverso do sentimento duradouro dos abissínios de se encontrarem cercados por inimigos tenha sido a necessidade psicológica de confiança em uma figura a um só tempo terna e poderosa, como se foi configurando a imagem da Virgem Maria (também) em sua tradição religiosa.¹⁰ Como pontuou Georges Gharib no verbete sobre

¹⁰ Conforme observou um filósofo ateu, preocupado com os benefícios socioantropológicos das experiências religiosas, “(...) No sentido mais amplo, o culto a Maria fala sobre a extensão em que, apesar de nossos poderes adultos de raciocínio, nossas responsabilidades e nossos status, as necessidades da infância persistem em nós. Embora, por longos períodos da vida, possamos acreditar em nossa maturidade, nunca temos sucesso em nos proteger dos eventos catastróficos que varrem nossa capacidade de raciocinar, nossa coragem e nossa habilidade para colocar dramas em perspectiva, e que nos jogam de volta a um desamparo primordial. § Em tais momentos, podemos desejar ser embalados e tranquilizados como fomos décadas atrás por um adulto compreensivo, provavelmente nossa mãe, uma pessoa que fez com que nos sentíssemos fisicamente protegidos, acariciou nossos cabelos, olhou para nós com benevolência e ternura e talvez tenha dito, baixinho, não muito mais que *tudo está bem*” (DE BOTTON, 2011, p. 140). Também cf. BOFF, 2006, p. 278-281 (e igualmente ps. 287-289 e 567-569).

oriente cristão, constante no *Dicionário de mariologia* organizado por Stevano de Fiores e Salvatore Meo, de fato, observando-se a documentação religiosa proveniente de ambiente etíope, constata-se estar diante do testemunho de um dos povos mais marianos da Terra (FIORES & MEO, 1995, p. 998-1000).¹¹ Seus tratados teológicos e hinos não cessam de dizer que adoram Maria, da mesma forma que dizem adorar a Cruz de Cristo – porque são elementos materiais que afirmariam inequivocamente a divo-humanidade de Jesus, na medida em que se configuram nos nexos materiais da obra de salvação do gênero humano. De fato, a tradição cristã etíope não cessou de proclamar que foi no corpo de Maria que, de fato, Deus fez-se carne, ou seja, que sua divindade se fez uma com sua humanidade. Na sua *adoração* à Virgem, portanto, há não apenas uma exaltada devoção, mas a expressão de uma dogmática, feita a um só tempo contra a distinção calcedônica entre humanidade e divindade na Pessoa do Filho, que consideram inadequada, e contra o edifício teológico islâmico, que sustenta ser Jesus – que honra, aliás, justamente como o *Filho de Maria* – não mais do que um profeta (BOFF, 2006, p. 142-143; HAILE, 1992, p. 83).¹²

Para apreender de forma adequada a mariologia etíope é necessário devolvê-la não apenas ao contexto sociopolítico de sua formulação, incluindo neste o horizonte dos debates conceituais com tradições religiosas concorrentes, mas também levar em consideração o elemento diacrônico que incide sobre este campo discursivo. É, portanto, mister fazer memória primeiramente do ambiente cosmopolita da Axum do século IV, na qual se deu a oficialização do cristianismo nesta região. Aí se fazia sentir a influência de gregos e egípcios helenizados, através dos quais a Etiópia realizou um intenso intercâmbio cultural com o mundo do Mediterrâneo Oriental – contato que pavimentou o

¹¹ O mais autorizado trabalho sobre o significado espiritual e teológico da Virgem Maria na cosmologia e prática religiosa da Igreja Ortodoxa Etíope é ainda YOHANNES, 1988. Trata-se da tese de doutorado do Abuna Paulos, que foi Patriarca da Igreja Ortodoxa Etíope de 1991 até 2012, ano de seu falecimento. Os textos fundamentais da mariologia etíope estão mencionados e parcialmente transcritos em GHARIB, TONIOLO, GAMBERO & DI NOLA, 1991, p. 833-1110.

¹² Existe uma literatura muito extensa sobre a presença da Virgem Maria na tradição islâmica. Em português, o mínimo e essencial desta – ou seja, sua fundamentação corânica – encontra-se sumariado em KHATLAB, 2002. Para o minicurso *Um sinal para os crentes: a Virgem Maria entre cristãos e muçulmanos*, realizado por intermédio do Centro Loyola de Fé e Cultura da PUC-Rio em janeiro de 2019, realizei um levantamento, decerto parcial e bastante limitado, mas ainda assim útil para o propósito que tinha na ocasião, de trabalhos sobre o tema. A lista de referências bibliográficas encontra-se disponível com algum outro material adicional em <https://tinyurl.com/y2s43ymt>. Acesso em: mai. 2019.

caminho para a conversão do Rei Ezana à fé cristã, o que ocorreu em meado do século, justamente por intermédio de um sírio helenizado que foi consagrado bispo em Alexandria. De fato, as influências culturais sírias não são de pouca importância na tradição cristã etíope, e não só devidas a São Frumêncio (m.383), mas, talvez com maior relevância, à obra apostólica realizada no século seguinte pelos chamados Nove Santos. Tais personagens introduziram na Etiópia não apenas o cenobitismo, criando as bases daquilo que permanece como uma das mais distintas e vibrantes vertentes monásticas cristãs, mas também aquilo que se veio a definir como um tom *autenticamente asiático* no cristianismo local; ao pensamento sistemático dos teólogos alexandrinos, como Atanásio e Cirilo, somou-se o mesmo tipo de enlevo poético que se pode detectar nos hinos e sermões de Efrém, o Sírio (YOHANNES, 1988, p. 20-29; TRIBE, 1999, p. 625).¹³ Como resultado desta composição particular, somada, reitere-se, ao fundo africano e semítico próprio da região, Deus passou aí a ser concebido cada vez como mais inacessível, escondido mesmo quando revelado, disponível para a contemplação apenas por símbolos. Sobre esta sensibilidade foi que se recuperaram aos conceitos, manejados por Santo Efrém, de *dmuta*, para significar a representação externa da natureza incognoscível de Deus, imagens que Ele adota para revelar-se à humanidade e que tornam possível conhecê-Lo, não pela inteligência, mas pela devoção, e de *salma*, para definir o processo de autorrevelação de Deus Pai através da Pessoa de Deus Filho, primeiro em seus tipos e prefigurações, depois na Encarnação e, por fim, até a Parusia, na atuação da Igreja em Seu Nome. Maria, agente humano através da qual este processo de autorrevelação divina se faz possível em sua forma mais completa, funciona assim como personificação destes dois conceitos, ou seja, como um elemento fundamental de ligação entre o Deus escondido e os seres criados (TRIBE, 1999, p. 625; MANSOUR, 1988, p. 41-52; CRUZ, 2017b, p. 169-170). Daí que o livro etíope d'*Os milagres da Beata Virgem Maria* afirme logo em seu início que ela existia na mente de Deus ainda antes da Criação

¹³ *Autenticamente asiático* é como se define o tom da teologia de Santo Efrém da Síria (m.373) em BROCK, 1992, p. 15. A este respeito, ver também COWLEY, 1983, p. 37-40 (especialmente o diagrama constante na p. 39, n. 5). Sobre os Nove Santos, ver BUDGE, 1928, ps. 68 (Abba Pântaléwon), 89 (Abba 'Arägawi Zä-Mikaél), 114 (Abba Yäm'ata), 257 (Abba Liqanos Matä'a), 290 (Abba Sähma), 395 (Abba 'Aléf), 542 (Abba 'Afsé e Abba Guba) e 578-579 (Abba Gärima). ATIYA, ATIYA, TORJESSEN & GABRA, v. 2, ps. 990-995 e 1044-1056. JOHNSTON & KLEINHENZ, 2015, p. 454-460; ZELLEKE, 1975, p. 57-102, n. 10, 13, 19, 70, 92, 124, 141 e 171 (mas todo o levantamento documental aí realizado é realmente muito importante).

do mundo, e que esta só foi realizada em função de sua existência e de seu *sim* (BUDGE, 1900, p. 1-2). Disso tudo deriva o fato de que a liturgia etíope possua uma anáfora eucarística integralmente mariana, coisa que não se verifica em nenhuma outra das tradições litúrgicas que sobrevivem em nossos dias, um texto no qual se enfatiza de modo inequívoco o papel da Virgem na economia da Salvação (DAOUD & HAZEN, 1959, p. 130-152; GLENDAY, 1973, p. 222-226; HAILE, 1991, p. 445-450; HAILE, 1983, p. 366-389; HAILE, 1982, p. 65-91; YOHANNES, 1988, p. 192-204; CRUZ, 2017b).

Não cabe no contexto do cristianismo etíope anterior ao período moderno e contemporâneo a distinção entre uma cultura clerical e uma cultura leiga, quando o que se verifica é um intercâmbio intenso de crenças e práticas, coisa que é especialmente evidente no caso da devoção mariana. Com base nas formulações teológicas antes mencionadas, os cristãos etíopes passaram a crer na existência de uma Terceira Aliança entre Deus e a humanidade, que lhes dizia respeito de modo particular – uma ideia que se afirmou apesar da oposição circunstancial que a ela se fez da parte dos metropolitas desta Igreja, homens que, por motivos óbvios, estiveram muito mais próximos da ortodoxia alexandrina. De acordo com a crença nesta *Kidāna Meherat* (*Aliança de Misericórdia*), nenhum devoto de Maria há de afastar-se da graça de Deus (BUDGE, 1900, p. 19-20; BUDGE, 1928, p. 364-365; YOHANNES, 1988, p. 72-76; CERULLI, 1957, p. 53-71; MARĀḤI, 1997).¹⁴ Assim sendo, a intercessão da Virgem passa a não conhecer limites, estendendo-se não só aos maus crentes em perigo iminente de morte, aos quais providencialmente é conferido o tempo de um ato de contrição, mas se estendendo mesmo àquelas almas que, estando já no padecimento eterno, poderiam ser beneficiadas por orações em seu favor, dirigidas a Jesus por específico intermédio de Sua Mãe.¹⁵ O calendário litúrgico etíope chegou a possuir quase cinquenta festas marianas, relacionadas tanto a eventos de sua vida registrados nos Evangelhos quanto às derivadas de outras fontes, dentre as quais as aparições, além de outras comemorações que lhe são relacionadas, como as referentes a seus pais e à proclamação do dogma de sua maternidade divina no Concílio de Éfeso,

¹⁴ APara uma discussão conexa com o que se afirma neste início de parágrafo e nos seguintes, ver CRUZ, 2017c.

¹⁵ Trata-se, é quase certo, de uma intrusão na teologia etíope da crença europeia no Purgatório, cf. HAILE, 2012, p. 306-314. O trabalho clássico sobre as origens socioculturais, desenvolvimento e difusão primeiras da noção de Purgatório continua a ser LE GOFF, 2013.

celebrado em 431 (FRITSCH, 1999, p. 71-116, especialmente a listagem constante nas p. 95-97; YOHANNES, 1988, p. 209-212). Muitos etíopes, homens e mulheres, recebem quando de seus batismos nomes referentes à Virgem, como *Welde Maryam (Filho de Maria)*, *Hailé Maryam (Glória de Maria)* e *'Amda Mâryâm (Coluna de Maria)*; e saúdam-se formalmente com o cumprimento *Maria te ama*. Desenvolveu-se no país uma série de hinos dedicados à comemoração, bastante hiperbólica, das qualidades femininas da Virgem, não apenas equivalente aos poemas cortesões que lhe foram dedicadas no Ocidente medieval, por exemplo, por um Richard de Saint Laurent (m.c.1250), mas ainda mais exaltados, talvez mesmo eróticos, canções que integram, ao lado de referências e motivos judaico-cristãos bastante gerais, símbolos e valores culturalmente codificados que são especificamente autóctones (BUDGE, 1900, p. 149-158; MARCUS, 2002, p. 9-26; PORTELLA, 2016, p. 35). Os ícones e iluminuras de Mãe de Jesus também são onipresentes no cristianismo etíope e possuem um papel fundamental na expressão de sua intensa devoção mariana. Nestas imagens muito longe está a mãe judia, enfatizando-se antes a Virgem como a Mulher do Apocalipse e a Imperatriz de todas as coisas (TRIBE, 1999; HELMAN, 1994, especialmente as p. 163-200, apesar da significativa importância de todo o volume).

A veneração de Maria como soberana está longe de ser acidental; de fato, ao passo que clérigos e leigos sustentavam que a terra e o povo da Etiópia foram dados por Jesus Cristo à Sua Mãe como uma herança perpétua, a realeza etíope ornavava-se com complicadas especulações genealógicas para afirmar um parentesco sanguíneo com a Virgem, através da relação da Rainha de Sabá com Salomão, convencidos de que estes, que reivindicavam serem seus antepassados remotos, eram também ascendentes carnis da jovem nazarena. Os maiores promotores da devoção mariana entre os abissínios, de fato, foram antes os reis, entre os quais se destaca especialmente Zär'a Ya'əqob, monarca da dinastia salomônica que governou o país de 1434 a 1468. Ya'əqob foi um governante autocrático, que reorganizou em uma base muito personalista a administração de seu império e combateu as insurreições, inclusive as promovidas por seus parentes próximos, com uma violência rápida e extremada. Também foi um místico, autor de tratados devocionais e apologéticos, homem que se colocou no centro dos debates teológicos travados em seus domínios e que se empenhou na reforma da liturgia e da disciplina eclesial (HEILE, 1992). Sob sua tutela, introduziu-se na Liturgia das Horas da

Igreja Etíope uma série de rejeições e imprecções ao poder do Diabo e seus sequazes humanos e espirituais – identificados com as forças de subversão que atormentavam o reino (FRITSCH, 2013, p. 363-372). No âmbito de um combate sistemático aos cultos tradicionais e aos judeus, promulgou um édito que impôs a seus súditos

(...) a obrigação de prestar juramento e carregar, na frente, a seguinte inscrição: *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*; à sua mão direita as palavras: *Renuncio ao Diabo, em nome de Jesus Cristo, que é Deus*; e à sua mão esquerda: *Renuncio a Dasak, o maldito, e sou servo de Maria, a Mãe do Criador do Universo*. (...) aquele que não atendia a esta determinação tinha sua morada saqueada e, como membro do conjunto dos culpados, recebia também a adequada punição física, para que se lembrasse de que o rei deveria ser obedecido por todos (PERRUCHON, 1893, p. 7-8, tradução nossa).

Ya'əqob determinou também a leitura cotidiana, ao lado dos Salmos e dos resumos hagiográficos do *Sinaxário*, do livro d'*Os milagres da Beata Virgem Maria*. Determinou igualmente que seus súditos se prostrassem não somente diante da Eucaristia e dos ícones de Jesus e da Trindade, mas igualmente diante das imagens de Maria – gesto que era considerado blasfemo não apenas por judeus e muçulmanos que se encontravam em seus domínios, mas também por certos cristãos que sustentavam que a adoração em prostração era um ato que deveria ser reservado exclusivamente a Deus e (no máximo, com alguma relutância) às suas imagens autorizadas. E os ícones aos quais se deveriam prestar esse tipo de homenagem saíram do espaço restrito das igrejas para ganhar, de modo cada vez mais decisivo, as instalações reais e os ângulos das ruas (TRIBE, 1999, p. 628; HAILE, 1983b, p. 93-119; ATIYA, ATIYA, TORJESSEN & GABRA, 1991, v. 2, p. 984-987; HELDMAN, 1984).

Em pouco tempo, tais diretrizes implicaram alterações significativas na devoção mariana em seu reino. Durante os séculos iniciais da tradição cristã etíope, o papel de Maria havia sido essencialmente o de dar suporte a afirmações cristológicas. Com as extensivas reformas religiosas implementadas por Zär'a Ya'əqob, contudo, sua posição foi deslocada de modo significativo, destacando-se mais e mais as mariofanias sobre o relato evangélico, sua associação com metáforas apocalípticas e seu papel como fazedora de milagres (TRIBE, 1999, p. 629). Alguns destes milagres diziam respeito, claro, aos próprios sucessos políticos do soberano, seu real devoto:

Um dos oficiais de Hadya, chamado Gadayto Garad, tomando conhecimento da rebelião do Garad de Hadya [um homem de nome Maḥiko], partiu com toda a pressa para apresentar-se ao rei com a finalidade de informá-lo da loucura desse homem. (...) Eles [i.e. oficiais aliados do rei] foram enviados [para reprimir a rebelião] com um forte exército, liderado por Basar Shotal, da Província de Damot. Todos os homens de Dawaro e de Bali foram convocados para servir nesta tropa. (...) Então as trombetas foram tocadas, e ocorreu um grande número de monges e padres, aos quais o Rei ordenou que oferecessem orações em suas igrejas [pelo sucesso da campanha militar], fazendo queimar uma grande quantidade de incenso e distribuindo roupas entre os pobres e necessitados. Nesse mesmo dia, depois de inalar o incenso, tive uma visão na qual me apareceu o nosso Rei Zär'a Ya'əqob, dizendo às santas personagens: 'Trazei-me este rebelde, amarrado com uma corda bem forte, e joguem-no prostrado aos meus pés!' Na noite seguinte, vi durante o meu sono a nossa santa Virgem Maria. E as santas personagens pararam e rogaram todas ao Senhor, meu Deus, para que o que foi solicitado nesta visão viesse a acontecer. (...) Todos os chefes que haviam antes se revoltado vieram diante dele e, rendendo-se, ofereceram-lhes sua submissão. A esta notícia, Maḥiko seguiu com os homens que lhe eram fiéis para a Terra de Adal; os homens de Damot, contudo, perseguiram-no até Segá, alçando-o quando ele estava entrando na amba. (...) capturaram-no e mataram-no, cortando a sua cabeça, as mãos e os pés. Estas notícias chegaram ao Rei com uma grande rapidez, e ele muito se alegrou por causa delas, juntamente com toda a sua corte. Este feito foi celebrado, como durante a Semana Santa da Páscoa, com cantos e danças festivas. Todas as santas personagens renderam a Deus muitas ações de graças pelo que Ele concedeu diante de suas orações e às de Seu ungido, Zär'a Ya'əqob, por ter derrubado tão rapidamente a seu inimigo (PERRUCHON, 1893, p. 17-21, tradução nossa).

Tania Tribe transcreve um texto posterior ao da crônica traduzida por Jules Perruchon em que a fundamentação mariológica do poder político de Zär'a Ya'əqob testemunha-se de forma ainda mais evidente. Trata-se de um episódio constante em uma das muitas cópias manuscritas do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria, o cod. EMMML 4618, produzido durante o reinado de Lebna Dengel, que, com o nome de Davi (Dawit) II, governou a Etiópia de 1508 a 1540. O exemplar se encontra atualmente preservado na Hill Monastic Manuscript Library, em Collegeville, Minnesota, EUA, e há uma cópia integral do mesmo na Ethiopian Manuscripts Microfilm Library de Adis Abeba. Na centésima trigésima segunda folha do códice, narra-se a *História da Virgem contra aqueles que se levantaram em oposição a Zär'a Ya'əqob*, entre outros, nos seguintes termos:

Então eu levantei meus olhos e mirei o horizonte. Lá vi uma coroa decorada que tinha a cor das estrelas e brilhava como se fosse formada por uma grande reunião delas. De fato, ela era melhor e muito mais honorável do que as coroas de todos os reis que eu já vi, e ela estava nas mãos de nossa Senhora, a Virgem Maria. Com ela estavam dois anjos vestidos de fogo, um à sua direita e outro à sua esquerda. Debaixo dela havia um círculo como um arco-íris, e acima de sua cabeça, sobre as nuvens, estava um lugar que era como um incomensurável palácio. Então ela ficou de pé no lado interior do quadro [que se formava entre o arco-íris e as nuvens] e falou na direção da voz que se dirigia aos homens vinda desde o horizonte: “Dê-me este reino, pois é isto o que eu desejo.” Respondeu-lhe então Aquela Voz: “Eis! De bom grado o entrego a ti, como um dízimo, de acordo com a aliança que antes estabelecemos.” Então o reino lhe foi entregue. Assim Ele [seu Filho, Jesus Cristo] lhe falou. Ela, por sua vez, chamou ao rei [Zär’a Ya’əqob] e o conduziu pela mão até o alto, trazendo-o para aquele local onde ela estava postada. Então ela colocou a coroa real que trazia sobre a cabeça de Zär’a Ya’əqob com suas próprias mãos, abençoou-lhe e disse-lhe: “Guarda o meu reino.” (TRIBE, 1999, ps. 631 e nota correspondente, p. 634, n. 5, tradução nossa).

A Mãe de Deus no livro etíope d’*Os milagres da Beata Virgem Maria*

Há uma rica tradução manuscrita do livro etíope d’*Os milagres da Beata Virgem Maria*, que conheceu ampliações e edições diversas, além de numerosas variações regionais, não apesar da reforma litúrgica promovida por Zär’a Ya’əqob, mas justamente por causa desta; efetivamente, sobre a diretriz do monarca, enxertaram-se as devoções, as narrativas e os interesses das diversas comunidades de monges, clérigos, aristocratas e camponeses que compunham o cristianismo etíope antes da, bastante tardia, difusão dos livros impressos na região. Trata-se, aliás, de caso excelente para se pensar não só o que já antes se mencionou a respeito da inexistência de distinção entre uma cultura clerical e uma cultura leiga na Etiópia pré-moderna, mas da interseção, neste mesmo âmbito, entre escrita e oralidade. Os primeiros textos impressos a entrarem na Etiópia foram levados no começo dos anos 1600 por missionários católico-romanos e ficaram associados principalmente à controversa atuação dos jesuítas portugueses no país. Há notícias de que, neste período, livros foram impressos em geéz em Portugal, no Norte da Itália e em Flandres e daí enviados para a Abissínia, principalmente para a província de Tigré, onde houve a maior adesão de nativos, incluindo monges e clérigos, ao catolicismo romano. De acordo com certos relatos, a primeira impressão moderna foi feita na Etiópia apenas em 1863, por iniciativa de missionários protestantes de origem sueca,

que tinham como público de sua atuação os eritreus. Quase ao mesmo tempo, os lazaristas italianos estabeleceram uma gráfica na cidade portuária de Massawa, e em 1864, foi aí impresso o primeiro catecismo católico-romano em amárico de que se tem notícia. Há relato de que outros missionários suecos estabeleceram uma pequena gráfica na cidade eritreia de Monculle um pouco antes, em 1855, mas parece que só fizeram algumas poucas impressões, e todas em caracteres latinos (RETA, 2013, p. 6-7). Os miafisitas etíopes foram muito mais relutantes em utilizar a imprensa, e suas relações com esse tipo de meio de produzir e difundir informações, de modo geral, oscilaram de acordo com as suas interações, nem sempre tranquilas, com os membros dos grupos missionários de origem estrangeira que atuavam na Etiópia. Apenas durante o longo governo de Hailé Selassié (1916-1974), em função de seu programa de modernização do país, foi que começaram a ser impressos, em gráficas do governo, os primeiros livros religiosos da Igreja Ortodoxa Etíope. Mesmo assim, ainda na segunda metade do século XX, havia certa desconfiança em alguns meios quanto aos textos impressos, por exemplo, para uso litúrgico. Existem certos escritos bíblicos, hagiográficos e teológicos historicamente muito estimados na tradição cristã etíope, que, de fato, ainda só subsistem em manuscrito ou que só muito recentemente têm sido editados e impressos através da iniciativa de acadêmicos interessados de diversas partes do mundo.



Ilustração 2 – Coroa imperial e cálice de uso litúrgico forjados em Gondar na década de 1740, roubados por soldados ingleses durante o cerco de Mäqdäla em 1868, e expostos no Museu Victoria and Albert de Londres do início de abril de 2018 ao fim de julho de 2019 em comemoração aos cento e cinquenta anos da vitória britânica sobre as forças do imperador Teodoro II. Edição de imagem de domínio público disponível em: <https://tinyurl.com/y4r9ca6l>. Uso não comercial, acadêmico da ilustração.

Dentre as muitas versões disponíveis, o livro etíope d’*Os Milagres da Beata Virgem Maria* foi traduzido para o inglês por Ernest Alfred Wallis Budge a partir de dois manuscritos constantes na coleção de Valerie Susan, Lady Meux, uma socialite vitoriana que se interessou tanto em adquirir artefatos e textos egípcios e etíopes quanto em corridas de cavalos. Budge foi curador do departamento de antiguidades egípcias e assírias do Museu Britânico de 1894 a 1924, e quando publicou a sua versão do livro d’*Os Milagres da Beata Virgem Maria*, em 1900, já havia dado a público numerosas traduções e comentários de textos religiosos faraônicos, coptas e abissínios. Sabendo que os livros que detinha em sua coleção eram venerados pelos etíopes como sagrados, Lady Meux legou-os em seu testamento ao Imperador Menelik II, ao qual, contudo, não foram entregues; talvez por iniciativa do próprio Budge, desejoso de incorporá-los ao acervo do Museu Britânico, os tribunais ingleses anularam essa disposição de Valerie Susan, com a ostensiva intenção de fazê-los permanecer em Londres. Os manuscritos haviam sido levados para a Inglaterra depois de serem roubados por soldados ingleses de uma biblioteca monástica durante o cerco de Mäqdäla, em 1868, mas, depois da morte de Lady Meux, nem permaneceram na Inglaterra, nem retornaram ao seu local de origem, mas acabaram vendidos para o milionário norte-americano William Randolph Hearst (BUDGE, 1900, p. I-VIII; PANKHURST, 1973, p. 15-42; PANKHURST, 1985, p. 233-240; LADY MEUX, 2004).¹⁶ (ILUSTRAÇÃO 2).

O mais antigo dos manuscritos do acervo de Lady Meux contendo uma seleção de milagres associados à Virgem Maria é um códice luxuoso e bem preservado, com muitas ilustrações coloridas, algumas delas de página inteira – que Budge fez questão de tentar reproduzir na edição inglesa do volume. (ILUSTRAÇÃO 3). Devido ao seu formato, supõe-se que tenha sido concedido em usufruto por um rei ou alto aristocrata a um mosteiro ou igreja urbana significativa, onde seus capítulos deveriam ser lidos a assembleias de monges

¹⁶ Há no Brasil interessante pesquisa em curso que toma como documentação primária outro dos manuscritos etíopes do acervo de Lady Meux traduzido por Ernest Alfred Wallis Budge, o ms. n. 1, editado e publicado em Londres em 1898 como *The lives of Mabâ Sëyôn and Gabra Krëstôs*. O responsável por esse estudo, Vitor Borges da Cunha, é mestrando no PPGH/UFRGS, orientando do Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira, e tem pensado este texto a partir do marco da tradutologia poscolonialista – uma perspectiva interessante, mas, diga-se de passagem, distinta da que tenho assumido em meus próprios contatos não só com o material de época produzido no contexto da tradição cristã etíope pré-moderna, mas também das leituras que dela foram feitas por autores euro-americanos do fim do século XIX e início do século XX.

ou congregações de leigos.¹⁷ De acordo com o uso comum na Etiópia, o nome do doador do códice, assim como o do copista responsável por sua produção, é mencionado no início e fim de cada um dos milagres narrados no livro, em vista a que eles obtivessem não só o louvor público, mas as bênçãos celestes como recompensa à sua obra piedosa. Com o passar do tempo, contudo, o doador morreu e o volume passou às mãos de alguma outra autoridade, herdeira da anterior, ocasionando que o nome do predecessor fosse apagado por toda a parte, substituído pelo do novo proprietário, para que ele também pudesse obter as bênçãos advindas da leitura pública de seu tesouro. O nome do primeiro possuidor do volume não pôde ser recuperado, e o mais antigo que agora se encontrou em seu lugar foi o de certo Davi; quantos proprietários o códice pode ter tido entre aquele que determinou a sua produção e este também não pôde ser definido. Três reis chamados Davi (Dawīt) reinaram sobre a Etiópia, todos da dinastia dita *salomônica renovada* (1270-1974): Davi I, que governou de 1382 a 1411; Davi II, que governou de 1508 a 1540; e Davi III, que governou de 1716 a 1721. O único destes três períodos que concorda de modo razoável com as evidências fornecidas pelo próprio manuscrito é o primeiro, pois tanto a análise do estilo do texto, quanto do material do volume indicam que ele é um produto do fim do século XIV ou início do século XV. Deve-se considerar, contudo, que a encadernação do códice não ajuda em nada a decidir a questão de sua datação, porque é bastante evidente que ela pertence a um momento muito posterior ao das folhas mais antigas do volume, remontando talvez a bem pouco antes de sua apropriação pelos ingleses. No reinado de Davi I intensificaram-se novamente os contatos entre a Igreja da Etiópia e a de Alexandria, e uma relíquia da cruz de Cristo foi adquirida pelo monarca a um alto preço e solenemente entronizada nas cerimônias reais – de modo que parece que um manuscrito tão bem cuidado e repleto de narrativas de substrato egípcio e mediterrânico teria sido uma posse particularmente apropriada ao temperamento e política religiosa deste rei. Depois de Davi, a posse do volume passou às mãos de certo Takla Hāymānōt, mas não há como determinar se ele era membro da casa real, e menos ainda, se foi o monarca homônimo que governou de 1684 a 1708, tradicionalmente apelidado de *o Maldito*, por ter sido o responsável pela morte de seu pai, o imperador Josué

¹⁷ Para as características gerais e o uso deste tipo de livro na tradição etíope, além da introdução e comentários a isto referentes na edição publicada por Budge, ver também YOHANNES, 1988, p. 99-104; FRITSCH, 2013, p. 368-370; COHEN, 1929, p. 310.

(Iyasu). O último dono etíope do códice foi o Imperador Teodoro (Tewodros) II, que ascendeu ao trono em 1858 e suicidou-se quando as tropas britânicas invadiram a cidade-fortaleza de Magdala (Mäqdäla), que havia constituído como sua capital e baluarte. Não se sabe exatamente onde e como os homens de Teodoro obtiveram a posse do volume, mas é sabido que durante todo o seu reinado ele fez com que se vasculhasse a Etiópia inteira atrás de manuscritos para transferir à biblioteca que ergueu como um anexo à Igreja do Santo Redentor do Mundo em Magdala, um templo que pretendia alçar à condição de catedral maior de seu reino (BUDGE, 1900, ps. I-II e XV-XX).



Ilustração 3 – Ladeada por dois arcanjos, a Virgem Maria traz em seus braços o Menino Deus. As palavras escritas em vermelho na margem à sua direita registram, em géez, a oração “Ó minha bendita Senhora, Virgem Maria, preserva teu servo Takla Häymänöt!” e quase certamente foram adicionadas por um possuidor do volume em período bastante posterior à sua produção. Ms. 2 da Coleção Lady Meux, fl. 2v, fim do século XIV ou início do século XV, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. I (frontispício do volume).



Ilustração 4 – Ladeados pelas cortes dos anjos, Jesus Cristo abençoa e estabelece uma perpétua aliança de misericórdia (*Kidāna Meherat*) com sua Mãe. Ms. 2 da Coleção Lady Meux, fl. 80r, fim do século XIV ou início do século XV, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. V.

A seleção de episódios prodigiosos constante neste manuscrito é certamente antiga, talvez variação de um esquema frouxamente canônico, ao menos estabelecido pela tradição e uso, e abrange todos os mais importantes casos de aparições e milagres atribuídos à Virgem Maria preservados pelos cristãos etíopes até o período moderno e contemporâneo. Apesar disto, Budge pontuou que não é fácil discernir qual foi o princípio que orientou a escolha dos episódios narrados, principalmente porque não poucos deles são apenas versões, talvez conhecidas através de compilações coptas escritas em árabe, de anedotas pertencentes a um substrato comum do cristianismo mediterrânico, originalmente registradas em grego, latim ou siríaco – e isto embora um número considerável seja de composições etíopes autóctones, ou que foram

(re)ambientadas em um contexto abissínio.¹⁸ Budge também aponta que as ilustrações constantes do manuscrito, apesar das cores locais, são estruturalmente muito similares às encontradas em textos análogos provenientes do entorno do Mediterrâneo do mesmo período. De modo específico, para o orientalista inglês, o artista etíope responsável por ilustrar o volume deve ter visto não só obras de seus correligionários, mas também quadros ou gravuras de artistas ibéricos ou italianos – e muito provavelmente dos primeiros, não só pela questão da presença lusitana no entorno do Oceano Índico, incluindo as próprias terras altas da Etiópia, mas também o fato de que as faces de Cristo e da Virgem conforme aí figurados seriam “distintamente as dos homens e mulheres espanhóis” (BUDGE, 1900, ps. I-II e XV-XX). (ILUSTRAÇÃO 4).

O segundo dos manuscritos do livro d’*Os Milagres da Beata Virgem Maria* da coleção de Lady Meux provém de uma data muito posterior, não sendo decerto anterior aos anos de 1750-1775. Isto se pode estabelecer a partir da análise do material do códice e do estilo de sua escrita, mas também de uma menção (na fl.5r, col.1) a um rei (*nəgus*) de nome Takla Hāymānōt e sua esposa, Abala Dengel – informação que faz com que se possa determinar com segurança ter sido este não o rei parricida, antes já mencionado, mas Takla Hāymānōt II, que governou de 1769 a 1777 (com a exceção de alguns meses em 1770, quando senhores da guerra rivais conseguiram nomear brevemente um imperador alternativo e tomar Gondar, a então capital da Etiópia). Apesar da turbulência política intensa que marcou o reinado do segundo Takla Hāymānōt, tratou-se também de um período de florescimento da erudição e da arte religiosa abissínia, bem representado pela construção de sete das grandes igrejas gondarinas, a mais importante das quais Beta Maryam, concluída em 1775; o clima de exaltada devoção religiosa de sua corte (o próprio rei, ao tornar-se viúvo, por fim, renunciou à coroa e tornou-se um eremita na Cova de Waldebbba) é bastante condizente com a circulação dos episódios custodiados no livro d’*Os Milagres da Beata Virgem Maria*. O manuscrito foi originalmente escrito para um homem chamado de Hayla Māryām, cujo nome figura no início e no fim de todas as composições e milagres aí registrados, com exceção dos últimos cinco, onde consta o nome de certo Hércules (Herakles) – e a provável explicação para isso é que a última parte do volume foi composta à custa deste Hércules. Os nomes do escriba e do ilustrador não são mencionados em parte alguma (BUDGE, 1900, ps. III-IV e XX-XXIII).

¹⁸ O estudo padrão sobre a origem dos episódios europeus constantes nos mais antigos manuscritos do livro etíope d’*Os Milagres da Beata Virgem Maria* continua a ser CERULLI, 1943.

Enquanto o manuscrito mais antigo contém cinquenta e uma ilustrações, este mais recente tem quarenta e oito, contrabalançadas, entretanto, por um número maior de milagres e algumas composições introdutórias, breves, mas esclarecedoras, relativas ao tempo, maneira, ordem e forma de leitura pública d'*Os Milagres* no interior da Liturgia das Horas da Igreja da Etiópia. Suas imagens são interessantes para uma perspectiva comparativa, porque permitem notar tanto as modificações estéticas que se infiltraram na arte religiosa etíope entre a data de composição de ambos os manuscritos, quanto a sutil dinâmica estabelecida entre conservadorismo e inovação na reprodução dos motivos canônicos associados à ilustração dos milagres da Virgem Maria na tradição local. Coisa idêntica se pode afirmar a respeito das narrativas inseridas neste manuscrito mais tardio que não constam no códice anterior, mas que se harmonizam de modo bastante satisfatório com o espírito geral da compilação (BUDGE, 1900, ps. III-IV e XX-XXIII).

Episódios e preces referentes à Virgem Maria constantes nos mss. 2 e 3 da Coleção Lady Meux			
§	Episódio	Manuscrito 2 (fim do século XIV ou início do séc. XV AD)	Manuscrito 3 (meado ou segunda metade do séc. XVIII AD)
1	Saudação às virtudes da Virgem Maria		✓
2	Prece à Virgem Maria e maldições aos judeus		✓
3	Diálogo entre Jesus Cristo e a Virgem Maria a respeito de seus cinco grandes sofrimentos	✓	
4	Adoração à Virgem Maria		✓
5	História da Virgem Maria e do pobre monge		✓
6	História da Virgem Maria e do bispo Décio	✓	✓
7	História da Virgem Maria e do artesão	✓	✓
8	História da Virgem Maria e do judeu de Akhmîn	✓	✓
9	História da Virgem Maria e do escriba Damião da cidade de Filipe	✓	✓
10	História da Virgem Maria e do bispo Abbas, o Romano	✓	✓
11	História da Virgem Maria e do monge Isaac	✓	✓

12	História da Virgem Maria e da menina Maria	✓	✓
13	História da Virgem Maria e de um pintor francês cujo andaime foi derrubado pelo diabo	✓	✓
14	História da Virgem Maria e do homem doente que foi levado até Jerusalém e batizado no Jordão	✓	✓
15	História da Virgem Maria e do aristocrata romano Zacarias	✓	✓
16	História da Virgem Maria e das mulheres Juliana e Bárbara	✓	✓
17	História da Virgem Maria e dos três náufragos árabes	✓	✓
18	História da Virgem Maria e da transladação do Mosteiro de 'Aqônâ	✓	✓
19	História da Virgem Maria e do presbítero egípcio João Bakansî	✓	✓
20	História da Virgem Maria e do mercador grego que foi alvejado com uma flecha em um olho	✓	✓
21	História da Virgem Maria e da garota cega de Dalgâ	✓	✓
22	História da Virgem Maria e das três pobres irmãs	✓	✓
23	História da Virgem Maria e dos dois escribas que caíram em pecado	✓	✓
24	História da Virgem Maria e do pobre prisioneiro	✓	✓
25	História da Virgem Maria e do ancião Qaifîr	✓	✓
26	História da Virgem Maria e dos dois irmãos que eram tintureiros	✓	✓
27	História da Virgem Maria e do homem coxo	✓	✓
28	História da Virgem Maria e de Mercúrio, o bispo que teve lepra	✓	✓
29	História da Virgem Maria e da mulher que quebrou o pé	✓	✓
30	História da Virgem Maria e da abadessa do Monte Carmelo	✓	✓
31	História da Virgem Maria e do homem Bârôk	✓	✓
32	História da Virgem Maria e de Anastácio, o Romano	✓	✓

33	História da Virgem Maria e do monge do Mosteiro de Abba Samuel	✓	✓
34	História da Virgem Maria e do canibal da cidade de Kemer	✓	✓
35	História da Virgem Maria e do filho da viúva que era um ladrão	✓	✓
36	História da Virgem Maria e do filho de Eufêmia que era um ladrão	✓	
37	História da Virgem Maria e da mulher que deu à luz a uma criança no mar	✓	✓
38	História da Virgem Maria e do cachorro com sede	✓	✓
39	História da Virgem Maria e do Califa de Athribis	✓	✓
40	História da Virgem Maria e do oleiro sírio		✓
41	História da Virgem Maria e do homem que lavava suas roupas		✓
42	História da Virgem Maria e do monge bêbado		✓
43	História da Virgem Maria e de Nicodemos, o Cavaleiro		✓
44	História da Virgem Maria e do magistrado grego em Jerusalém		✓
45	História da Virgem Maria e do bispo Filoteu, que passou a usar apenas uma veste de pano de saco sobre sua pele		✓
46	História da Virgem Maria e do Abba João Khamé		✓
47	História do milagre que a Virgem Maria e seu Filho realizaram no oitavo dia do mês de Sanê		✓
48	História de quando a Virgem Maria apareceu ao arcebispo Teófilo de Alexandria e o relato de suas andanças pelo Egito, conforme ela lhe relatou	✓	
49	Vida da Virgem Maria depois da morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo		✓
50	História de quando a Virgem Maria recebeu a Aliança da Misericórdia das mãos de seu Filho, Jesus Cristo	✓	
51	Saudações ao nome, virtudes e partes do corpo da Beata Virgem Maria	✓	



Ilustração 5 – Uma mulher pobre, que estava prestes a dar à luz, viajava com um grupo de peregrinos para visitar certo oratório dedicado à São Miguel Arcanjo, construído à beira-mar (plano superior esquerdo). Enquanto retornavam, os peregrinos foram alcançados pela maré alta e a mulher foi abandonada por seus companheiros. A Virgem Maria, contudo, aparece e protege a mulher das águas com seu manto, atuando também como sua parteira (plano inferior). Mais tarde, em segurança com seu filhinho, a mulher encontra seus antigos companheiros de viagem e, perdando-os, conta-lhes o que havia acontecido. Ms. 3 da Coleção Lady Meux, fl. 80r, meado ou segunda metade do século XVIII, reproduzido a partir de BUDGE, 1900, pl. VXCVI.

No livro *d'Os milagres da Beata Virgem Maria*, as intervenções prodigiosas da Mãe de Deus são usualmente desencadeadas em resposta a prostrações e outros gestos de devoção feitos diante dos ícones, uma reiteração discursiva da eficácia da controversa reforma cúlrica promovida por Zār'a Ya'əqob. Mas, ainda mais do que a Virgem como intercessora, soberana e milagreira, como senhora poderosa e eficaz, parece que o que está em jogo é a possibilidade de plena participação humana no drama cósmico da Redenção, compreendida não como um cumprimento escatológico, mas como uma intervenção direta do numinoso na

Criação. Considerada como Rainha e Salvadora do mundo – de modo tal que pode escandalizar a sensibilidade ocidental pós-Reforma Protestante – Maria aparece neste volume também como muito próxima das demandas humanas, às quais possui a capacidade de transfigurar em sagradas por sua intervenção. Muitos dos milagres marianos compilados e difundidos a partir da determinação de Ya'eqob dizem respeito ao resgate de ladrões, bandidos, assassinos e adúlteros, bem como monges, sacerdotes e escribas, indicando ao leitor-ouvinte de seu relato que eles também podiam participar da transcendência divina por sua devoção (TRIBE, 1999, p. 629). Aí Maria demonstra ter uma predileção não só pelos religiosos, mas pelas mulheres em dificuldades, pelos doentes e deficientes, e pelos não-cristãos (judeus, pagãos, muçulmanos) que estão em dúvida a respeito do batismo ou que de algum modo militam contra os fiéis. As histórias são espetaculares, romanescas, de uma apreensão muito imediata, mas não isentas de ternura. (ILUSTRAÇÃO 5). Nela testemunhamos, por exemplo, a crença na Virgem que salva uma parturiente abandonada e em grave ameaça de afogamento, que transfere um mosteiro com sua igreja abacial e todas as suas celas para um lugar que mais lhe agrada, que providencia casamento para donzelas que não tinham recursos para um bom dote, que intervém contra um sacristão prepotente em favor de um padre idoso, que dá água a um cachorrinho sedento em seu próprio calçado, que livra um monge do ataque de demônios e de um incipiente problema com a bebida, e daí por diante (Cf. BUDGE, 1900, p. 91-94, 44-46, 52-54, 58-59, 95-96 e 136-137). A leitura d'*Os milagres*, tornada obrigatória na Igreja da Etiópia como parte da Liturgia das Horas a partir de 1442, atuou como poderoso incremento da crença na possibilidade de participação nesta realidade em que todas as situações humanas são potencialmente atravessadas pela intervenção divina através da Virgem (TRIBE, 1999, p. 629; HAILE, 1992, p. 2).

Permanece ainda como um problema para a análise histórico-cultural e teológica determinar não em que medida esses relatos de aparições e milagres associados à Virgem Maria são verdadeiros ou não em um sentido factual – de fato, espera-se já superado este tipo de preocupação bolandista, na medida em que agora se admite que as narrativas hagiográficas, ao expressarem um imaginário religioso socialmente relevante, são dotadas de consistência e de uma grandeza própria, que já as faz objeto de estudo suficientemente importante *per se*¹⁹ –, mas como a imagem de uma Mãe terna, ainda que poderosa,

¹⁹ Uma boa e sucinta introdução a este tipo de abordagem encontra-se em AMARAL, 2013.

concretamente se articulava com as atitudes sociopolíticas de seus devotos e a imagem, diretamente vinculada ou derivada destas, de uma outra Maria, soberana e guerreira. Para a investigação dessa importante ambiguidade, a respeito da qual, entre nós, Clodovis Boff e, mais recentemente, Rodrigo Portella dedicaram páginas importantes, o estudo do material produzido pelos etíopes em função de sua venerável *mariopatia* decerto também deve ser considerado.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*. Petrópolis, Vozes, v. 57, n. 7, 1970.

AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. Prefácio de Leila Rodrigues da Silva. São Paulo: Intermeios, 2013.

ATIYA, Aziz Suryal; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen Jorgen & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, vários volumes.

BAUSI, Alessandro & CAMPLANI, Alberto. New ethiopic documents for the history of christian Egypt. *Zeitschrift für antikes Christentum*. Berlim, De Gruyter, v. 17, n. 3, 2013.

BAUSI, Alessandro. New egyptian texts in Ethiopia. *Adamantius*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 8, 2002.

BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (1171). In. EL FASI, Mohammed. & HRBEK, Ivan. (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. Brasília/São Paulo: Cortez/UNESCO, 2011.

BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006. Coleção Teologia sistemática, n. 12.

BROCK, Sebastian P. *The Luminous Eye: the spiritual world vision of Saint Ephrem*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992. Coleção Cistercian studies, n. 124.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (200-1000 AD)*. 3ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *The making of Europe*, n. 1.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Miracles of the Blessed Virgin Mary, and the Life of Hannâ (Saint Anne), and the Magical Prayers of 'Ahêta Mikáél: the Lady Meux manuscripts ns. 2-5*. Edição bilíngue (amárico e inglês). Cromo-litografias de W. Griggs. Londres: s.e., 1900.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium (Maṣḥafa senkesār) made from the manuscripts*

Oriental 660 and 661 in the British Museum. Cambridge: Cambridge University Press, 1928, 4 vol (paginação contínua).

BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAŠĪḤ, Yassā 'Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffa', Bishop of al-Asmunin. Vol. 2, pt. 2: the lives of Khäel III to Shenouti II (†1046)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1948.

CAMPOS, Ludimila Caliman. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto da emergência do marianismo (séculos III a V)*. Tese de doutorado em História. Vitória: PPGH-CCHN/UFES, 2015.

CERULLI, Enrico. *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*. Roma: Giovanni Bardi, 1943.

_____. *La Festa del Patto di Misericordia e le sue fonti nel greco Liber de Transitu e nel racconto latino dei Cinque Dolori di Maria. Studi Bizantini e Neoellenici*. Roma: Sapienza, n. 9, 1957.

COHEN, Marchel Analyses: *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium (Maṣḥafa senkesār) made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum, volume I, volume II, volume III, volume IV, by E. A. Wallis Budge. Revue de l'histoire des religions*. Paris, Association de la Revue de l'histoire des religions, v. 99, 1929, p. 310.

COWLEY, Roger. *The traditional interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Coleção *University of Cambridge Oriental publications*, n. 33.

CRUMMEY, Donald. *Church and nation: the Ethiopian Orrhodox Täwahedo Church (from the thirteenth to the twentieth century)*. In: ANGOLD, Michael. (org.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *A Mãe de Deus na tradição cristã etíope: uma leitura introdutória da Anáfora de Santa Maria de Abba Ciríaco de Behnesa. Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, jan./jun. 2017 (2017b).

_____. *As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 25, jan./jun. 2014.

_____. *Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, jan./jun. 2016.

_____. *Outra África, outra Críandade, outro Israel. Resenha de: Amsalu Tefera (organização, tradução, introdução e notas). The Ethiopian Homily on the Ark of the*

Covenant: Critical Edition and Annotated Translation of Dərsanä Şəyon (2015). *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, GT-HRR/ANPUH e UEM, v. 10, n. 29, setembro a dezembro de 2017 (2017c).

_____. Ritos de humilhação: al-Qasim ibn Ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). *Transversos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 9, abril de 2017.

DAOUD, Marcus; HAZEN, Marsie. *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Cairo: The Egyptian Book Press, 1959.

DAVIS, Mary Hayes. The Life of Abba John Kamé: coptic text edited and translated from the Cod. Vat. Copt. LX. Edição bilíngue (copta e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 14, 1920.

DE BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Tradução de Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

FIORES, Stefano de & MEO, Salvatore (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha et *alli*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRITSCH, Emmanuel. Turning everyday to Aksum Şeyon unaware: King Zar'a Yā'eqob's Kehedata Sayṭān identified in the first prayer of the day. *Annales d'Ethiopia*. Paris, Table Ronde, v. 28, n. 1, 2013.

_____. The liturgical year and the Lectionary of the Ethiopian Church. *Warszawskie Studia Teologiczne*. Varsóvia, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, v. 12, n. 2, 1999.

GHARIB, Georges; TONIOLO, Ermanno M.; GAMBERO, Luigi & DI NOLA, Gerardo (organização, tradução, introdução e notas). *Testi mariani del primo millennio. Vol. 4: Padri e altri autori orientali* Roma: Città Nuova, 1991.

GIAMBERARDINI, Gabriele. *Il culto mariano in Egitto*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1975-1978, 3 vols. Coleção *Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum*, série *Analecta*, n. 6.

GLENDAY, David. K. Mary in the liturgy: an ethiopian anaphora. *Worship*. Collegeville, Liturgical Press, n. 47, 1973.

HAILE, Getachew. (organização, tradução, introdução e notas). *The mariology of Emperor Zār'a Ya'eqob of Ethiopia*. Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1992. Coleção *Orientalia Christiana Analecta*, n. 242.

HAILE, Getachew. A hymn to the blessed Virgin from fifteenth-century Ethiopia. *Worship*. Collegeville, Liturgical Press, n. 65, 1991.

_____. On the identity of Silondis and the composition of the *Anaphora of Mary* ascribed to Hereyaqos of Behensa. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, n. 49, 1983.

_____. On the writings of Abba Giyorgis Saglawi from two unedited miracles of Mary. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, n. 48, 1982.

_____. The cause of the Estifanosites: a fundamentalist sect in the Church of Ethiopia. *Paideuma*, n. 29, 1983b.

_____. The intrusion of the theology of Purgatory in the Ethiopian Orthodox Church. *Analecta Bollandiana*. Brepols, Turnhout, v. 130, n. 2, 2012.

HEIJER, Johannes. den. Apologetic elements in coptic-arabic historiography: the life of Abrahâm ibn Zur'ah, 62nd Patriarch of Alexandria. In: SAMIR, Samir Khalil & NIELSEN, Jorgen S. *Christian arabic apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção Studies in history of religions, n. 63.

HELDMAN, Marilyn Eiseman. *The marian icons of the painter Frē Şeyon: a study of fifteenth-century ethiopian art, patronage and spirituality*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1994. Coleção Orientalia Biblica et Christiana, n. 6.

_____. The role of devotional image in Emperor Zara Yaeqob's cult of Mary. In: RUBENSON, Sven (org.). *Proceedings of the seventh International Conference of Ethiopian Studies*: University of Lund, 26-29 April 1982. Adis Abeba e East Lansing: IES e ASC from Michigan State University, 1984.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott. W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.

JENKINS, Philip. *A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

JOHNSTON, William M.; KLEINHENZ, Christopher (org.). *Encyclopedia of monasticism*. 2 ed. Londres e Nova Iorque: Taylor & Francis, 2015.

KERIAKOS, Sandrine. Apparitions of the Virgin in Egypt: improving relations between copts and muslims? In: ALBERTA, Dioni. & COUROUCLO, Maria. (orgs.). *Sharing sacred spaces in the Mediterranean: christians, muslims and jews at shrines and sanctuaries*. Tradução de David Macey *et alli*. Bloomington/Paris: Indiana UP/MMSH, 2012. Coleção *New anthropologies of Europe*, s.n.

KHATLAB, Roberto. *Maria no Islã*. São Paulo: Ave Maria, 2002.

LADY MEUX' scarab necklace, dyn. 12-25. *The Virtual Egyptian Museum*. Santa Barbara: The California Institute of World Archaeology, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/kvcvg>. Acesso em: abr. 2019.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1993.

MANSOUR, Tanios Bou. *La pensée symbolique de Saint Ephrem, le Syrien*. Kaslik: Éditions de l'Université Saint-Esprit, 1988. Coleção *Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit*, n. 16.

MARĀHI, Kafyālaw. *The Covenant of Holy Mary Zion with Ethiopia*. Adis Abeba: s.e., 1997.

MARCUS, Cressida. In praise of women: the veneration of the Virgin Mary in the Ethiopian Orthodox Church. *Journal of Ethiopian Studies*. Adis Abeba, IES, v. 35, n. 1, junho de 2002.

PAIVA, Lucas Gesta Palmares Munhoz de. Os cristianismos orientais e seu desaparecimento na historiografia eclesiástica ocidental. *Teológica*. Rio de Janeiro, Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, n. 5, janeiro a junho de 2018.

PANKHURST, Richard. The library of Emperor Tewodros II at Mäqdäla (Magdala). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, SOAS from University of London, v. 36, n. 1, janeiro de 1973.

_____. The Napier Expedition and the loot from Mäqdäla. *Présence Africaine*. Paris, nouvelle série, nn. 134, abril a junho de 1985.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Saints and saracens: on some miracles accounts of the early arab period. In: SULLIVAN, Denis; FISHER, Elizabeth & PAPAIOANNOU, Stratis. (orgs.). *Byzantine religious culture: studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *The Medieval Mediterranean*, n. 92.

_____. The cult of saints: a haven of continuity in a changing world? In: BAGNALL, Roger. S. (org.). *Egypt in byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PERRUCHON, Jules F. C. (organização, tradução, introdução e notas). *Les Chroniques de Zar'a Yâeqôb et de Baèda Mâryâm, rois d'Éthiopia de 1434 a 1478*. Edição bilingue (amárico e francês). 2 ed. Paris: Émile Bouillon, 1893.

PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da história*. Aparecida: Santuário, 2016.

PRUITT, Jennifer. The Miracle of Muqattam: moving a mountain to build a church in Fatimid Egypt. In: MOHAMMAD, Gharipour (org.). *Sacred precincts: the religious architecture of non-muslim communities across the Islamic World*. Leiden: Brill, 2015. Coleção *Arts and archaeology of Islamic World*, n. 3.

- RETA, Meseret Chekol. The transition from traditional to modern forms of mass communication. In. *The quest of press freedom: one hundred years of history of the media in Ethiopia*. Lanham: University Press of America, 2013.
- SCHULTZ, Warren. C. The monetary history of Egypt: 642-1517. In. PETRY, Carl. F. *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SHENODA, Maryann M. Displacing *dhimmī*, maintaining hope: unthinkable coptic representations of Fatimid Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, v. 39, n. 4, 2007.
- SWANSON, Mark. N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, v. 2.
- TRIBE, Tania C. Memory and wonder: Our Lady Mary in ethiopian painting (15th-18th centuries). In. REININK, Wessel & STUMPEL, Jeroen. *Memory & Oblivion*. Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam, 1-7 September 1996. Dordrecht: Springer Science+Business Media BV, 1999.
- VRYONIS JR, Speros. *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley: California University Press, 1971. Coleção Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, n. 4.
- WEILER, Anton. História eclesiástica como autocompreensão da Igreja. *Concilium*. Petrópolis, Vozes, v. 67, n. 1, 1971.
- YOHANNES, Paulos. Filsäta: *The Feast of the Assumption of the Virgin Mary and the mariological tradition of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*. Tese de doutorado em Teologia. Princeton: Princeton Theological Seminary, 1988.
- ZELLEKE, Kinefe-Rigb. Bibliography of the ethiopic hagiographical traditions. *Journal of Ethiopian Studies*. Adis Abeba, IES, v. 13, n. 2, 1975.

Artigo recebido em 22/05/2019 e aprovado para publicação em 17/06/2019

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v18i35-2019-6>

Como citar:

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Senhora poderosa e eficaz: uma leitura introdutória do livro etíope d'Os milagres da Beata Virgem Maria. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 125-160, jan./jun. 2019. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.