

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História



TESE

**Uma análise documental e historiográfica do duplo sabbath na Etiópia Cristã
(séculos XIV-XVI)**

VITOR BORGES DA CUNHA

Pelotas, 2024

VITOR BORGES DA CUNHA

**Uma análise documental e historiográfica do duplo sabbath na Etiópia Cristã
(séculos XIV-XVI)**

Texto da tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito ao Doutorado em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Daniele Gallindo Gonçalves

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

C972a Cunha, Vitor Borges da

Uma análise documental e historiográfica do duplo sabbath na Etiópia cristã (séculos XIV-XVI) [recurso eletrônico] / Vitor Borges da Cunha ; Daniele Gallindo Gonçalves, orientadora. — Pelotas, 2024.
137 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em História,
Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2024.

1. Etiópia cristã. 2. Duplo sabbath. 3. Cristianismo. I. Gonçalves,
Daniele Gallindo, orient. II. Título.

CDD 270

Vitor Borges da Cunha

Uma análise documental e historiográfica do duplo sabbath na Etiópia Cristã
(séculos XIV-XVI)

Tese aprovada como requisito parcial para para obtenção do grau de Doutor em História, Programa de Pós-Graduação em História, na Universidade de Pelotas.

Data de Defesa: 01/11/2024

Banca examinadora:

Prof. Dra. Daniele Galindo Gonçalves (Orientadora) Doutora em Germanistik/Ältere Deutsche Literatur (Otto-Friedrich-Universität Bamberg)

Prof. Dr. Bruno Uchoa Borgongino (UFPE) Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira (UFPEl) Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Prof Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS) Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR) Doutor em História pela University of Leeds

RESUMO

Este trabalho explora a implementação do duplo sabbath na Etiópia Cristã, abrangendo o sábado e o domingo, durante o reinado de Zar'a Yā'eqob (1434-1468). Essa prática foi oficializada no concílio de 1450 em Dabra Meṭmāq, sendo parte das políticas centralizadoras do governante, que buscava fortalecer o poder monárquico e prevenir possíveis separatismos, especialmente em regiões setentrionais influenciadas pelo movimento eustatiano. O movimento, liderado pelo monge 'Ewostātewos, defendia a observância equitativa do sábado e do domingo, uma prática que entrou em conflito com as autoridades eclesiásticas e políticas da Igreja Etíope, especialmente a partir do século XIV. A tese examina as fontes etíopes do período para traçar uma cronologia das menções ao termo "sanbat" (sabbath) e as mudanças em sua observância ao longo dos séculos. Entre as fontes analisadas, Zar'a Yā'eqob se destaca por implementar políticas que não apenas militarmente, mas também culturalmente, combateram movimentos separatistas ao norte do Estado. As regiões do norte, que estavam associadas ao movimento eustatiano, buscavam maior autonomia frente ao poder central salomônida, e a questão religiosa desempenhou um papel crucial nesse conflito. O trabalho se estrutura a partir de uma análise historiográfica detalhada sobre a evolução do sabbath, tanto no contexto do cristianismo de modo geral quanto no cristianismo etíope. O autor examina como, nos primeiros séculos do cristianismo, houve uma tentativa de abandonar a observância do sábado em favor do domingo, mas essa mudança não foi universal, especialmente nas Igrejas Orientais, como a Etíope. Nesse contexto, Zar'a Yā'eqob foi um dos principais responsáveis por integrar a observância do duplo sabbath à ortodoxia etíope, consolidando o poder monárquico e promovendo a uniformidade litúrgica e doutrinária. A metodologia da pesquisa se baseia na análise documental de manuscritos etíopes dos séculos XIV a XVI, bem como em uma revisão da literatura relevante sobre o tema. A tese argumenta que Zar'a Yā'eqob foi bem-sucedido em suas ações centralizadoras, fortalecendo a monarquia e integrando as regiões setentrionais ao poder central, através de uma combinação de força militar e controle religioso. Assim, a tese contribui para o entendimento das intersecções entre religião e poder político na história da Etiópia, destacando a importância da observância do sabbath na configuração da Cristandade Etíope.

Palavras-chave: Etiópia Cristã; Duplo Sabbath; Cristianismo

ABSTRACT

This work explores the implementation of the double Sabbath in Christian Ethiopia, encompassing both Saturday and Sunday, during the reign of Zar'a Yā'eqob (1434-1468). This practice was formalized at the 1450 council in Dabra Meṭmāq, as part of the centralizing policies of the ruler, who sought to strengthen governmental power and prevent possible separatism, particularly in northern regions influenced by the Eustathian movement. The movement, led by the monk 'Ewoṣṭāteḡos, advocated for the equal observance of both Saturday and Sunday, a practice that came into conflict with the ecclesiastical and political authorities of the Ethiopian Church, especially from the 14th century onwards. The thesis examines Ethiopian sources from the period to trace a chronology of references to the term "sanbat" (Sabbath) and the changes in its observance over the centuries. Among the sources analyzed, Zar'a Yā'eqob stands out for implementing policies that not only militarily but also culturally countered separatist movements in the northern part of the government. The northern regions, associated with the Eustathian movement, sought greater autonomy from the central Solomonic power, and religion played a crucial role in this conflict. The work is structured around a detailed historiographical analysis of the evolution of the Sabbath, both in the context of Christianity in general and Ethiopian Christianity specifically. The author examines how, in the early centuries of Christianity, there was an attempt to replace the observance of Saturday with Sunday, though this change was not universal, especially in Eastern Churches like the Ethiopian Church. In this context, Zar'a Yā'eqob was one of the main figures responsible for integrating the observance of the dual Sabbath into Ethiopian orthodoxy, consolidating monarchical power and promoting liturgical and doctrinal uniformity. The research methodology is based on the analysis of Ethiopian manuscripts from the 14th to the 16th centuries, as well as a review of relevant literature on the subject. The thesis argues that Zar'a Yā'eqob was successful in his centralizing actions, strengthening the monarchy and integrating the northern regions into the central authority through a combination of military force and religious control. Thus, the thesis contributes to the understanding of the intersections between religion and political power in Ethiopian history, highlighting the importance of the Sabbath observance in shaping Ethiopian Christianity.

Key words: Christian Ethiopia; Double Sabbath; Christianity

Lista de figuras

Figura 1: Centros de produção de manuscritos etíopes	65
Figura 2: Ocorrências dos termos nos manuscritos	73

Lista de tabelas

Tabela 1: possibilidades para “sábado” e “domingo”	51
Tabela 2: ocorrências de “sabbath” na obra <i>The life of Takla Hâymânôt</i> in the version of Dabra Lîbanôs.....	76
Tabela 3: ocorrências de sábado e domingo nos manuscritos.....	104

Sumário

1 Introdução	9
2 O Sabbath para a cristandade e para a Etiópia: origens e ressignificações .	16
2.1 Período Pré-Cristão e Cristianismo Primitivo	16
2.1 O Domingo	25
2.2 O desenvolvimento institucional do cristianismo: do século I até o século XI	31
2.2.1 O Chifre da África e o Cristianismo	34
2.2.2 A Etiópia Cristã.....	42
3 Fontes e metodologia: caminhos para análise	50
3.1 As fontes	57
3.2 Estudos de manuscritos etíopes: considerações práticas	59
3.2.1 Gə'əz: Origens e Descrição	59
3.3 Os manuscritos	65
3.3.1 Ocorrências do termo “sanbat”	70
3.3.2 Análise qualitativa em uma tradução.....	73
4 “Sanbat” entre os séculos XIV e XVI na documentação.....	78
4.1 As ocorrências de “Domingo” e “Sábado”	78
4.2 Análise das ocorrências de sábado e domingo	101
5 Considerações finais	124
Referências documentais	131
Referências bibliográficas	132

1 Introdução

Na metade do século XV, precisamente em 1450, o então *nəguś*¹, Zar'a Yā'eqob (1434-1468), convocou um concílio. Ocorrido em Dabra Meṭmāq, no dia 21 do mês *yakkātīt* (sexto mês do calendário etíope e que vai de 8 de fevereiro a 9 de março para o calendário gregoriano²), o governante ordenou a presença dos então metropolitanos, Mikā'ēl e Gabre'ēl, representantes da Igreja Etíope, e representantes do movimento eustatiano.

O objetivo do *nəguś* era oficializar a observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã. Isso estava (1) em consonância com as políticas que ele empregou durante seu governo, as quais visavam centralizar o poder em torno de sua figura, tanto para questões territoriais e administrativas quanto para questões religiosas; e, também, (2) para evitar uma possível sedição de territórios do norte, os quais estavam sob influência eustatiana, a qual era apoiada por autoridades locais.

A observância tanto do sábado quanto do domingo passou por diferentes interpretações ao longo da história do cristianismo. Pode se afirmar que não há

¹ *Nəguś*, cujo plural é *negúsa nagašt*, advém do verbo “*nəgsä*”, que significa “tornar-se governante” e “governar” adicionado de “*nəgaši*” (“governante”, “rei”). O plural do termo costuma ser utilizado para se referir a uma pessoa apenas, dando um significado de maior importância a ela. Rossini defende que isso é uma herança da influência sabeia: os governantes sabeus enviavam coletores de taxas – os “*nəgäšt*” para suas colônias da costa do Mar Vermelho. Com o tempo, um *nəgaši* passou a se destacar, tornando-se o “cabeça dos chefes” – o “*nəguśä nəgäšt*”. De origem fiscal, o termo, com o tempo, passou a ter um significado mais material e prático de poder a autoridade, se aproximando do que entendemos como “rei” a partir do século X. Antes disso, no entanto, seu emprego já era associado a isso: inscrições datadas do período de Ezana contêm a expressão “*nəguśä nəgäšt*”, traduzida literalmente por muitos autores e autoras como “rei dos reis”. Sobre características comumente vinculadas aos governantes etíopes, pode-se apontar que sua origem é santa; que ele tem um brilho e uma beleza sobrenaturais; que todos devem se prostrar perante a ele; que ele evita aparições públicas e falar diretamente aos súditos, tendo, normalmente, intermediadores; que ele costuma fazer suas refeições sozinho, ou acompanhado por poucos; que sua força é expressa por dois animais: (1) o leão, símbolo da tribo de Judá; e (2) o elefante, símbolo da majestade; etc. É importante salientar, também, que a nomeação do novo governante não é dada pela condição de nascimento como primogênito, mas, sim, designada pelo governante anterior, como na Mesopotâmia e Judá (Caquot, 1957, p.205-218; Uhlig, 2007, p.1162-1166).

² O calendário juliano, introduzido por Júlio César em 45 a.C., foi amplamente utilizado na Europa e regiões adjacentes por mais de 1.500 anos. Ele estabelecia um ano de 365,25 dias, com a inclusão de um dia bissexto a cada quatro anos. Contudo, por não corresponder precisamente ao ano solar (que possui cerca de 365,2422 dias), o calendário juliano acumulava um descompasso de aproximadamente um dia a cada 128 anos. Esse desalinhamento tornou-se particularmente relevante para a definição da data da Páscoa e outros eventos religiosos. Em 1582, o Papa Gregório XIII reformou o calendário juliano para corrigir essa defasagem, instituindo o calendário gregoriano. Este sistema ajusta o cálculo do ano bissexto, omitindo-o em anos centenários que não são divisíveis por 400, o que aproxima o calendário mais precisamente do ano solar. O calendário gregoriano é amplamente adotado hoje e, no meu trabalho, utilizo-o para consistência e clareza na datação dos eventos históricos mencionados (Blackburn & Holford-Strevens, 2003).

consenso entre cristãos a respeito da prática de observar o sábado e que ela variou conforme o tempo e o espaço. Nos primeiros séculos do cristianismo, muitos cristãos continuavam a observar o sábado como um dia de descanso e adoração, em consonância com as tradições judaicas. Entretanto, com o passar do tempo, especialmente após o Concílio de Laodiceia no século IV, houve um movimento significativo dentro da igreja para adotar o domingo, o dia da ressurreição de Jesus, como o principal dia de culto e repouso. Para o caso etíope, há um silenciamento a respeito da questão até o século XIII. Não se pode afirmar, no entanto, que não houve discussões e escritos a respeito uma vez que muitas fontes se perderam ao longo dos séculos devido às condições em que esses textos muitas vezes se encontram.

É a partir do que se analisou até o momento que esse silenciamento é constatado. Em c.1330, Retu'a Hāymānot³ escreveu e compilou uma série de documentos relacionados ao cristianismo. Entre estes textos encontram-se considerações a respeito da observância do sábado: Retu'a apresenta pontos positivos do “sabbath judeu”, não condenando a prática, mas colocando o sábado como subordinado ao domingo.

A principal defesa da observância do sábado em equidade ao domingo veio do movimento fundado pelo monge 'Ewoṣṭātewos, o que denomino de “movimento eustatiano”. 'Ewoṣṭātewos nasceu na segunda metade do século XIII no norte da Etiópia Cristã, tendo se tornado monge já no final deste século. É no início do século XIV que ele inicia sua evangelização pela região do Tegrāy, no norte da Etiópia Cristã. Aos poucos, o monge forma uma rede de discípulos – os “daqīqa 'Ewoṣṭātewos” (“filhos espirituais”) – que, futuramente, serão responsáveis por fundar mosteiros e propagar ainda mais as ideias do monge.

³ Retu'a Hāymānot foi um monge de grande importância na história do cristianismo etíope e na tradição monástica do país. Vivendo entre os séculos XIII e XIV, Retu'a Hāymānot desempenhou um papel crucial na disseminação e no fortalecimento do cristianismo na Etiópia, contribuindo significativamente para a vida espiritual e cultural da nação. Ele se tornou monge em um período em que o cristianismo na Etiópia estava passando por uma fase de consolidação e expansão. Sua dedicação à fé e sua vida de ascetismo severo rapidamente ganharam notoriedade, e ele se destacou como um líder espiritual e reformador. Retu'a Hāymānot é frequentemente associado à fundação de vários mosteiros e à revitalização da prática monástica na Etiópia. Ele é particularmente venerado no mosteiro de Dabra Libanos, que se tornou um dos centros mais importantes da espiritualidade etíope. Além de seu impacto espiritual, Retu'a Hāymānot também é lembrado por sua contribuição à literatura religiosa etíope. Seus escritos e hinos litúrgicos desempenharam um papel vital na formação da identidade religiosa etíope, ajudando a consolidar a teologia e a prática litúrgica da Igreja Etíope (Tamrat, 1968; Adankpo, 2017).

'Ewoṣṭāteḡos rapidamente tornou conhecido seu pensamento a respeito da equidade de importância entre o sábado e o domingo nas regiões setentrionais da Etiópia Cristã. É com o passar do tempo, também, que divergências entre o monge, os nēgúsa nagaṣṭ e os metropolitanos da Igreja Etíope começam a surgir, o que leva ao seu exílio. Uma delas seria o casamento de Amda Ṣeyon (1314-1344) com uma esposa de seu pai. Nesse período, 'Ewoṣṭāteḡos morre, mas seus discípulos retornam e continuam a espalhar sua palavra no norte etíope.

Como será discutido neste trabalho, as divergências entre o monge e as autoridades etíopes, em um primeiro momento, não estavam relacionadas à questão da observância do duplo sabbath. No entanto, a condenação do modelo defendido por 'Ewoṣṭāteḡos contribuiu para a perseguição do movimento e das autoridades locais que auxiliaram os monges a prosperarem no norte etíope. Deve se pensar a questão religiosa de forma vinculada ao poder político na Etiópia Cristã para se compreender o que quero dizer aqui. Na segunda metade do século XIII também há a ascensão de uma nova dinastia ao poder – os salomônidas⁴. Essa dinastia tinha suas origens em territórios mais meridionais, como Amhara e Ṣawā, e foi derrotando a dinastia anterior, os zag^{We}, cujas origens e centro de poder estava mais ao norte, que seus representantes chegaram ao poder.

Com essa nova dinastia, o norte da Etiópia Cristã foi uma região que acabou tendo menos atenção dos governantes salomônidas, uma vez que (1) estes iniciaram um movimento de mudança de centro político em direção ao sul e (2) iniciaram um processo de expansão territorial para áreas meridionais. Essa menor preocupação com o norte levou ao desenvolvimento de grupos locais que visavam sua autonomia frente ao poder salomônida. Para tanto, uma série de formas de combate foram utilizadas. Para além da questão militar, esses grupos se valeram, também, de questões relacionadas à cultura da população – sendo o cristianismo uma parte importante disto. Associando-se ao movimento eustatiano, as autoridades do norte etíope buscaram uma maior legitimidade para sua intenção separatista.

⁴ A ascensão da dinastia salomônida na Etiópia no século XIII ocorreu com a coroação de Yekuno 'Amlāk em 1270, após a queda da dinastia zag^{We}. A dinastia reivindicava a descendência direta de Menelik I, filho do rei Salomão e da rainha de Sabá, consolidando a legitimidade do poder régio com bases religiosas. A vitória de Yekuno 'Amlāk contra o último rei zag^{We} foi apoiada pela Igreja Ortodoxa Etíope, que viu na nova dinastia uma oportunidade de fortalecer o cristianismo no país (Pankhurst, 1998).

Desenvolvendo-se ao longo do século XIV, esse movimento de separação tornou-se uma séria ameaça ao poder salomônida no século XV. Para enfrentá-lo, Zar'a Yā'eqob⁵, para além do enfrentamento militar, também combateu a questão a partir da questão cultural. Ao oficializar a observância do duplo sabbath como parte da ortodoxia etíope, o então nēguś buscou integrar plenamente os territórios do norte à Etiópia Cristã.

No entanto, não se deve entender essa questão como rapidamente encerrada após o concílio de 1450. Uma mudança na ortodoxia do cristianismo etíope também deveria passar pela aceitação dos outros grupos parte da Igreja Etíope. O objetivo deste trabalho, portanto, é analisar as fontes etíopes para compreender as estratégias usadas por Zar'a Yā'eqob para a aceitação do duplo sabbath. Isto é, de que forma e em que medida as ações centralizadoras de Zar'a Yā'eqob foram efetivas na observância do duplo sabbath. Como será visto, este governante foi de grande importância para o cristianismo etíope. Ele implementou uma série de medidas visando centralizar o poder na sua figura para evitar possíveis cisões nos territórios pertencentes à dinastia salomônida.

Minha hipótese é de que, de fato, Zar'a Yā'eqob obteve sucesso com suas medidas: ele implementou medidas centralizadoras que reforçaram a autoridade da monarquia sobre a Igreja Ortodoxa Etíope. Ele promoveu a uniformidade doutrinária e litúrgica, combateu heresias e supervisionou pessoalmente os assuntos religiosos, o que consolidou a fé cristã como elemento central do Estado etíope. Essas ações fortaleceram a unidade religiosa e política do reino, garantindo maior controle sobre as diversidades existentes no território. Uma dessas mudanças é justamente aqui explorada (a observância do duplo sabbath).

Para tanto, analisarei uma série de fontes produzidas entre os séculos XIV e XVI. Mais especificamente, será (1) buscada a ocorrência do “sanbat” – o equivalente em gə'əz e outros termos que, em conjunto com outros termos, apontam o significado como “sábado” ou “domingo”; e, (2), analisando os trechos em que cada termo ocorre, será feita uma valoração – se a referência é positiva ou negativa – para que fique

⁵ Zar'a Yā'eqob (1434-1468) foi fundamental para o cristianismo etíope, centralizando e fortalecendo a Igreja Ortodoxa Etíope através de reformas religiosas e concílios. Ele promoveu a literatura religiosa, introduziu festivais importantes, e patrocinou a construção de igrejas e mosteiros. Suas ações ajudaram a unificar o império etíope sob uma identidade cristã e a defender suas fronteiras contra a expansão islâmica, consolidando a fé cristã no país (Tamrat, 1968)..

perceptível se há uma apreciação, ou não, da observância tanto do sábado quanto do domingo.

No segundo capítulo será feita uma análise bibliográfica e documental a respeito dos sabbaths (i.e., sábado e domingo) situando a questão no tempo e no espaço. Primeiro, tratarei da questão na cristandade de forma geral, para, depois, dedicar-me à análise da questão na Etiópia Cristã, desde os primeiros séculos do cristianismo até o século XV. Para tanto, farei considerações a respeito da questão (1) antes do cristianismo, (2) nos primeiros séculos da religião e (3) sobre a visão que autores etíopes tinham dela. Aqui, já se pode dizer que (1) Jesus Cristo é uma figura que traz importantes alterações a respeito do que vinha sendo associado ao sábado; e que (2) os primeiros séculos do cristianismo são responsáveis por uma tentativa de retirar a importância do sábado em muitos locais, mas não se deve pensar isso como uma prática homogênea, uma vez que ela teve diferentes interpretações nos diferentes cristianismos praticados – como será visto. As considerações feitas nos primeiros séculos não podem ser compreendidas como definitivas e unívocas: outras possibilidades para o sábado continuaram a existir e se desenvolver.

Também será feita uma análise histórica a respeito da construção do “domingo”. O dia passou uma série de interpretações ao longo dos séculos, também, tendo conquistado maior importância especialmente a partir do século IV, período marcado por uma série de concílios que dão uma maior definição para a ortodoxia cristã – ainda que, novamente, esta não possa ser considerada homogênea. Isso fica especialmente evidente se pensarmos nas divisões entre diferentes vertentes do cristianismo neste mesmo período.

No capítulo três o foco do trabalho estará totalmente voltado para a Etiópia Cristã e para questões metodológicas no que tange ao trabalho com as fontes. Primeiro, apresentarei as possibilidades de significado para “sanbat”, termo em gə’əz para “sabbath” e que, combinado com outras palavras, pode se referir a “sábado” ou “domingo”. Depois, farei considerações a respeito do significado do sábado para o cristianismo etíope, o qual contém funções litúrgicas específicas e complementares ao domingo para alguns autores. Como será visto, a partir do século XIII é que aparecem escritos que fazem referência a essa questão na Etiópia Cristã. Boa parte dessa documentação não se opõe à observância do sábado: a maior oposição a ela foi encabeçada pelos metropolitanos da Igreja Etíope, provenientes de Alexandria.

A maior defesa de igualdade de importância entre o sábado e o domingo foi encabeçada pelo movimento eustatiano, iniciado no limiar do século XIII e início do século XIV e que alcança seu ápice no século XV. Esse movimento passou a ser uma ameaça para a integridade da Etiópia Cristã comandada pela dinastia salomônida pois se associou com autoridades locais das regiões setentrionais, as quais contestavam o domínio salomônida sobre seus territórios.

Após isso, serão apresentadas as fontes de forma detalhada. O objetivo aqui é propor uma maior compreensão a respeito da documentação trabalhada, apontando seu suporte, número de fólhos, estilo de escrita etc. Esse trabalho se mostra particularmente importante devido à falta de estudos que utilizem documentação proveniente do Chifre da África no Brasil. Então, será apresentada a metodologia empregada nas fontes para se buscar e catalogar as ocorrências do termo “sanbat” e as palavras que complementam seu significado.

Complementando esse ponto, se analisará a língua dessas fontes, o gə'əz, apresentando suas origens e aspectos linguísticos, bem como a própria tradição escrita etíope. Por último, neste capítulo se apresentará uma análise qualitativa a respeito do termo “sanbat” em uma tradução analisada, a saber, *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Book of the Riches of Kings*, traduzido e editado por Ernest Budge em 1906. O objetivo disto é apontar que o emprego do termo “sanbat”, nas traduções, carece de um cuidado conceitual, reforçando a importância do trabalho que proponho fazer aqui.

No quarto capítulo será feita a análise qualitativa do termo “sanbat” na documentação trabalhada. É este o ponto principal para que seja traçada uma cronologia da aceitação da observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã e, portanto, compreender se as mudanças de Zar'a foram efetivas ou não. Ao todo, selecionei oito documentos para análise. São elas: (1) *EAP 286/1/1/422: Abbreviated Deggwa*; (2) *EAP 286/1/1/425 – Lectionary*; (3) *EAP 432/1/22: Wongele Yohannes*; (4) *EAP 432/1/32 – Fetha Negest*; (5) *EAP 432/1/38 – Haymanote Abew*; (6) *EAP 432/1/40 – Gebre Himam*; (7) *EAP 286/1/1/386 – Four Gospels*; (8) *EAP 286/1/1/495* (coletânea de textos); e *OR 485* (coletânea de textos). Elas foram produzidas entre o final do século XIV e XVI, o que nos dá um recorte anterior e posterior ao Concílio de Dabra Metmaq (c.1450).

Todavia, antes de iniciar o trabalho propriamente, julgo importante fazer algumas considerações a respeito do posicionamento que adoto perante o tema e a documentação empregada. Acredito que o passado é composto por uma pluralidade de experiências de realidade e que as palavras empregadas para se referir a elas podem acabar por torná-las homogêneas. Neste texto, portanto, conservo, sempre que possível, termos que estão presentes nos documentos que trabalho ou que a historiografia⁶ menciona como os utilizados para se referir ao passado etíope. As palavras utilizadas, quando empregadas pela primeira vez no trabalho, serão explicadas em rodapé, de forma a auxiliar o leitor ou leitora que não tenha tanta familiaridade com elas.

⁶ Aqui, me refiro a importantes nomes da historiografia etíope, como Tadesse Tamrat e Conti Rossini.

2 O Sabbath para a cristandade e para a Etiópia: origens e ressignificações

O objetivo deste capítulo é fornecer uma compreensão bibliográfica do sabbath a partir de diferentes fontes, como textos apócrifos e bíblicos. Para tanto, apresentarei a construção do significado do sábado entre os primeiros séculos do cristianismo até o século XV. Primeiro, a partir de suas origens judaicas; posteriormente, suas alterações a partir de textos bíblicos. Após, farei o mesmo para o domingo. Tal feito é importante para o trabalho porque coloca o significado atribuído a cada dia sob uma perspectiva histórica e de mudança, a qual depende tanto do espaço quanto do tempo.

Essa tarefa será, primeiramente, feita para a cristandade de forma geral, utilizando referências que não se restringem à Etiópia. Dessa forma, poderá se ter uma visão mais ampla da questão para o cristianismo. Feito isso, abordarei a questão especificamente na Etiópia Cristã, cujas especificidades serão apontadas. Com isso, teremos um panorama geral e um específico da questão, contribuindo para que seja possível traçar comparações e especificidades da construção do sabbath.

2.1 Período Pré-Cristão e Cristianismo Primitivo

A observância do sábado é uma característica da religião judaica desde suas origens (Rordorf, 1972, p. IX). Pode-se, no entanto, recuar ainda mais no tempo e associar suas origens aos povos mesopotâmicos. Não há consenso entre a historiografia a respeito das origens do “sabbath” judeu. Hammerschmidt apresenta termos como possíveis antecessores de “sabbath”. Em acadiano, “sabattu” significa “abundância”, “saciedade”, “calmante”, “reconciliação”; já o verbo “sabātu” significaria “guardar o sábado” (Hammerschmidt, 1963, p. 3-4).

Segundo Casiano Floristan, a concepção de uma semana de sete dias foi dada por povos que orientavam sua vida e ritmos temporais a partir das fases lunares, cuja soma perfaz 28 ou 29 dias (Floristan, 1964, p. 431). Para Floristan, dentro dessa semana, estabeleceu-se o “sapattu”, palavra de origem babilônica cujos significados podem ser tanto “cessar” (de interromper) como “sete” (Floristan, 1964, p.432). Ainda que não se consiga traçar precisamente a origem do “sabbath”, os significados associados aos termos aqui apresentados compõem o que para os judeus nomeou-se “sabbath”.

Antes mesmo das instruções específicas sobre a observância do sábado, o conceito de descanso no sétimo dia já aparece no relato da criação. Em Gênesis 2:2-3, é dito: " 2Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. 3Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação." (Bíblia de Jerusalém, 2012, p.14). Este trecho estabelece o sétimo dia como um tempo de descanso sagrado, abençoado e santificado por Deus, servindo como modelo para a prática humana. Assim, o sábado é entendido não apenas como um mandamento posterior, mas como uma participação na própria ordem da criação, onde o descanso humano reflete o repouso divino e reconhece a soberania de Deus sobre o tempo e a existência.

A observância do dia é anterior à sua formulação teórica em textos judaicos. Segundo Floristan (1964), o texto bíblico mais antigo sobre o sábado é Êxodo 16. Esta passagem relata um acontecimento durante o exílio judeu pelo deserto. Deus teria dito a Moisés que faria chover pães do céu. Durante seis dias, os israelitas recolheram flocos finos que sugiram após o orvalho secar ao final da tarde. No sexto dia, foi recolhido o dobro, e Moisés disse: "Amanhã será dia de descanso, sábado consagrado ao Senhor. Assem e cozinhem o que quiserem. Guardem o que sobrar até a manhã seguinte" (Êx. 16: 23). No outro dia, Moisés disse para comerem o que haviam guardado "pois hoje é o sábado do Senhor. Hoje, vocês não o encontrarão no terreno. Durante seis dias vocês podem recolhê-lo, mas, no sétimo dia, o sábado, nada acharão." (Êx. 16: 25-26). Os que procuraram os flocos no sábado nada encontrarão, e Deus disse a Moisés:

[...] 'Até quando vocês se recusarão a obedecer aos meus mandamentos e às minhas instruções? Vejam que o Senhor deu o sábado a vocês; por isso, no sexto dia, ele lhes envia pão para dois dias. No sétimo dia, fiquem todos onde estiverem; ninguém deve sair'. Então o povo descansou no sétimo dia. (Êx. 16: 28-30)

Há, neste trecho, as duas características apontadas anteriormente: o descanso e o "sétimo dia" associados ao sábado. Segundo Rordorf, o exílio aumentou a importância do sábado para os judeus e fortaleceu o censo de grupo, uma vez que os rituais praticados eram vistos por outros povos, mesmo quando o judaísmo era proibido (Rordorf, 1972, p.X).

Com o fim do exílio, rabinos começaram a elaborar uma série de disposições legais sobre o sabbath e que fazem parte da literatura talmúdica. Para Floristan, fica perceptível que o fundamento teológico do sábado não é o descanso, mas a aliança

de YAHWEH com seu povo escolhido⁷ (Floristan, 1964, p.435). O descanso é uma forma de demonstrar essa aliança, pois é signo de participação na vida divina e uma reprodução do que Deus fez no sétimo dia.

Essa série de disposições elaboradas por rabinos, no entanto, acabaram por desviar o significado original do dia: ao invés de ser um dia para fortalecer a aliança com Deus, acabou se tornando um dia com muitas regras a serem seguidas. Segundo Floristan, pelo menos 37 tipos de trabalho eram proibidos no sábado (Floristan, 1964, p. 437).

As fontes a seguir (textos bíblicos e apócrifos), as quais falam a respeito de Cristo, já apresentam uma mudança no significado do sábado. Uma série de conflitos são relatados entre ele e seus discípulos e judeus por não respeitarem proibições sabáticas. Além disso, Cristo operava milagres, o que também desagradava. Para os judeus, Cristo violava as regras do sábado; no entanto, pode se dizer que ele criticou a observância que se contentava meramente em cumprir mandamentos exteriormente e ignorar o que o sábado realmente significava (Rordorf, 1972, p. XI). Há, nisso, um rompimento com as regras da lei hebraica (Floristan, 1964, p.438), pois, ainda que os discípulos de Jesus observassem o sábado – e o aproveitassem para propagar o cristianismo no meio judaico -, eles apresentaram uma nova interpretação baseada na palavra do Messias.

Nos evangelhos sinópticos há um relato de que, em um sábado, Jesus e seus discípulos passaram por plantações de milho e coletaram algumas para comer. Fariseus, então, perguntaram se era lícito fazer isso, e Cristo respondeu:

Por esse tempo, Jesus passou, num sábado, pelas plantações. Os seus discípulos, que estavam com fome, puseram-se a arrancar espigas e a comê-las. Os fariseus, vendo isso, disseram: “Olha só! Os teus discípulos a fazerem o que não é lícito fazer num sábado!” Mas ele respondeu-lhes: “Não lestes o que fez Davi e seus companheiros quando tiveram fome? Como entrou na Casa de Deus e como eles comeram *os pães da proposição*, que não era lícito comer, nem a ele, nem aos que estavam com ele, mas exclusivamente aos sacerdotes? Ou não lestes na Lei que com os seus deveres sabáticos os sacerdotes no Templo violam o sábado e ficam sem culpa? Digo-vos que aqui está algo maior do que o Templo. Se soubésseis o que significa: *Misericórdia é que eu quero e não sacrifício*, não condenaríeis os que não tem culpa. Pois o Filho do Homem é senhor do sábado. (Mateus 12: 1-8)⁸

⁷ Além do sábado, essa aliança é também caracterizada pela circuncisão. Na literatura talmúdica, a circuncisão e a observância do sábado (Shabat) são pilares fundamentais da identidade judaica, ambos simbolizando o pacto entre Deus e o povo de Israel. A circuncisão é vista como um sinal físico do compromisso do indivíduo com a aliança divina, conforme estabelecido com Abraão, enquanto o sábado representa o descanso sagrado e a perpetuação do vínculo espiritual com Deus. Juntos, eles reforçam a continuidade da fé e da obediência às leis divinas (Cohen, 2007).

⁸ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1724.

Nunca lestes o que fez Davi e seus companheiros quando necessitavam e tiveram fome, e como entrou na casa de Deus, no tempo do Sumo Sacerdote Abiatar, e comeu dos pães da proposição, que só os sacerdotes podem comer, e os deu também aos companheiros?

Então lhes dizia: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado, de modo que o Filho do homem é senhor até do sábado”. (Marcos 2: 25-28)⁹

Jesus respondeu-lhes: “Não lestes o que fez Davi, ele e seus companheiros, quando tiveram fome? Entrou na casa de Deus, tomou os pães da proposição, comeu deles e deu também aos companheiros – esses pães que só aos sacerdotes é permitido comer”. E dizia-lhes: “O Filho do Homem é senhor do sábado!” (Lucas 6:3-5)¹⁰

As três passagens, ainda que com pequenas diferenças entre si, carregam o mesmo significado: para Cristo, “O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” (Mc 2: 27), ou seja: os homens devem respeitar o dia, mas não com sofrimento ou privações excessivas. A proibição do trabalho devia ser interpretada como uma oportunidade de descanso dos afazeres mundanos; no entanto, caso uma atividade fosse necessária, ela deveria ser feita (Hammerschmidt, 1963, P.9). Ou seja, o trecho aborda a subjetividade entre a lei e a prática. A necessidade humana – aqui, a alimentação – estaria acima de uma observância legalista. Cristo reivindica autoridade, colocando sua missão acima da importância legalista do sábado.

Assim como o jejum não é colocado como obrigatório por Cristo, as curas também são exercidas por ele no sábado. Nestes mesmos evangelhos, mencionados anteriormente, há um relato de cura performado por Cristo:

[...] [Cristo] partindo dali, entrou na sinagoga deles. Ora, ali estava um homem com a mão atrofiada. Então perguntaram-lhe, a fim de acusa-lo: “É lícito curar aos sábados?” Jesus respondeu: “Quem haverá dentre vós que, tendo uma só ovelha e caindo ela numa cova em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais do que uma ovelha” Logo, é lícito fazer o bem aos sábados”. Em seguida, disse ao homem: “Estende a mão”. Ele a estendeu e ela ficou sã, como a outra. Então os fariseus, saindo dali, trataram contra ele, sobre como acabariam com ele. (Mateus 12: 9-14)¹¹

E entrou de novo na sinagoga, e estava ali um homem com uma das mãos atrofiada. E o observavam para ver se o curaria no sábado, para o acusarem. Ele disse ao homem da mão atrofiada: “Levanta-te e vem aqui para o meio”. E perguntou-lhes: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?” Eles, porém, se calavam. Repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza do coração deles, disse ao homem: “Estende a mão”. Ele a estendeu, e sua mão estava curada. Ao se

⁹ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1762.

¹⁰ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1797.

¹¹ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1724-1725.

retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam. (Marcos 3: 1-6)¹²

Em outro sábado, entrou ele na sinagoga e começou a ensinar. Estava ali um homem com a mão direita atrofiada. Os escribas e os fariseus observavam-no para ver se ele o curaria no sábado, e assim encontrar com que o acusar. Ele, porém, percebeu seus pensamentos e disse ao homem da mão atrofiada: “Levanta-te e fica de pé no meio de todos”. Ele se levantou e ficou de pé. Jesus lhes disse: “Eu vos pergunto se, no sábado, é permitido fazer o bem ou o mal, salvar uma vida ou arruiná-la”. Correndo os olhos por todos eles, disse ao homem: “Estende a mão”. Ele o fez, e a mão voltou ao estado normal. Eles, porém, se enfureceram e combinavam o que fariam a Jesus. (Lucas 6: 6-11)¹³

Estas passagens deixam perceptível que não haveria impeditivo em relação a um ato de bondade no sábado. Ainda, o sábado é um tema importante que Jesus utiliza para ensinar lições importantes sobre compaixão, misericórdia e o verdadeiro propósito da lei. Ele enfatiza que o sábado não deve ser um dia de restrição e legalismo, mas sim um dia para fazer o bem, salvar vidas e demonstrar a misericórdia de Deus. Ao curar no sábado, Jesus reafirma sua autoridade divina e redefine a observância sabática como um tempo de renovação e benevolência.

Em João, há uma passagem que fala que Jesus chegou a um poço, em Jerusalém, no qual muitos enfermos estavam. Lá,

Encontrava-se aí um homem, doente havia trinta e oito anos. Jesus, vendo-o deitado e sabendo que já estava assim havia muito tempo. Perguntou-lhe: “Queres ficar curado?” Respondeu-lhe o enfermo: “Senhor, não tenho quem me jogue na piscina, quando a água é agitada; ao chegar, outro já desceu antes de mim.” Disse-lhe Jesus: “Levanta-te, toma teu leito e anda!”. Imediatamente o homem ficou curado. Tomou o leito e se pôs a andar. Ora, esse dia era um sábado (João 5: 5-9)¹⁴

Novamente, é reforçado que o sábado deve servir ao homem, e não o homem ao sábado. Além disso, Cristo se coloca como o ressignificador do que era autorizado neste dia. Para Hans Ausloos, esses autores “[...] retomam a intenção do Antigo Testamento do mandamento do sábado, como manifestado tanto na versão do Decálogo do Êxodo quanto na de Deuteronômio.” e o “[...] fato de que os evangelistas colocam as atividades de cura de Jesus explicitamente no dia de sábado é visto como uma reconstituição do sábado original: o caos se torna harmonia novamente.” (Ausloos, 2011, p.8). Jesus é colocado como o mestre do sábado, portanto – assim como Deus. Ele possui a autoridade para reinterpretar o significado do sábado,

¹² **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1762-1763.

¹³ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1798.

¹⁴ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1853.

destacando que a misericórdia, a cura e o bem-estar humano são essenciais nesse dia. Jesus usa a cura do homem como um ato de compaixão e um ensino sobre a verdadeira observância do sábado, que vai além do legalismo. Eis as duas passagens em questão, de Êxodo e Deuteronômio:

Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo: “Eu sou lahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão.

Não terás outros deuses diante de mim.

Não farás opara ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra.

Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, lahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.

Não pronunciarás em falso o nome de lahweh teu Deus, porque lahweh não deixará impune aquele que pronunciar em falso o seu nome.

Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de lahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias lahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso lahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou.

Honra teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que lahweh teu Deus te dá.

Não matarás.

Não cometerás adultério.

Não roubarás.

Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo.

Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo. (Êxodo 20: 1-17)¹⁵

“Eu sou lahweh teu Deus, aquele que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão.

Não terás outros deuses diante de mim.

Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, no céu, ou cá embaixo da terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses nem os servirás, porque eu, lahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos, até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.

Não pronunciarás em falso o nome de lahweh teu Deus, pois lahweh não deixará impune aquele que pronunciar em falso o seu nome.

Guardarás o dia de sábado para santificá-lo, conforme ordenou lahweh teu Deus. Trabalharás durante seis dias e farás toda a tua obra; o sétimo dia, porém, é o sábado de lahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu boi, nem teu jumento, nem qualquer dos teus animais, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Deste modo o teu escravo e a tua escrava poderão repousar como tu. Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que lahweh teu Deus te fez sair de lá com mão forte e braço estendido. É por isso que lahweh teu Deus te ordenou guardar o dia de sábado.

¹⁵ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 130-131.

Honra teu pai e tua mãe, conforme te ordenou Iahweh teu Deus, para que os teus dias se prolonguem e tudo corra bem na terra que Iahweh teu Deus te dá.
 Não matarás.
 Não cometerás adultério.
 Não roubarás.
 Não apresentarás falso testemunho contra o teu próximo.
 Não cobiçarás a mulher do teu próximo; nem desejarás para ti a casa do teu próximo, nem o seu campo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo.”
 (Deuteronômio 5: 6-21)¹⁶

Comparando essas duas passagens, é possível apontar algumas diferenças entre elas: enquanto Deuteronômio exorta a *observar* o dia de descanso, Êxodo aponta que o dia deve ser *comemorado*. Segundo o autor, não há diferença essencial entre esses dois termos para o hebraico; no entanto, há aqui uma escolha entre qual verbo usar (Ausloos, 2011, p.4). “Observar” carrega um sentido maior de atender a determinadas instruções, enquanto “comemorar” carrega um sentido de “refazer” o sábado de YHWH – ou seja, descansar. Em Deuteronômio também há uma maior presença do termo “ordenar”, o que enfatiza que o sábado é um mandamento divino com uma dimensão legislativa forte – algo não tão presente em Êxodo (Ausloos, 2011, p.5)

Para Ausloos, a maior diferença está na motivação do sábado. Em Êxodo, a observância do sábado se baseia na representação da criação divina, na qual Deus trabalhou por seis dias e descansou no sétimo. Da mesma forma devem fazer não só os homens, mas os animais também. Ausloos aponta que “Ao apresentar o sétimo dia como um dia para o descanso de Deus, o autor quer enraizar o sábado na ordem da criação [...]” (Ausloos, 2011, p. 5). A observância do sábado é, portanto, uma imitação ou nova representação do sétimo dia divino, caracterizado pela harmonia e perfeição. Em Deuteronômio isso parece ser mais fraco: não se “[...] associa sábado com descanso divino do sétimo dia, mas com um evento ‘histórico’ do passado: os israelitas devem guardar o sábado para comemorar que foram escravos no Egito e que Deus os fez.” (Ausloos, 2011, p.5). O sábado tem uma motivação social nesse contexto, existindo em favor do homem, e não de Deus.

O ponto em comum entre os dois textos é de que o mandamento do sábado tem um significado exclusivamente positivo (Ausloss, 2011, pg.5). O propósito do dia não ser apenas uma “reencenação” do descanso divino e da harmonia da criação (Êxodo), mas também um sinal de salvação e cura do homem – o que se confirma com os evangelhos sinópticos. Jesus é a figura que quer restaurar o sábado a como

¹⁶ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 265.

ele era antes das excessivas regras que se formularam para o dia. A observância do sábado simboliza a libertação de qualquer coisa que possa impedir que os homens alcancem esta liberdade – seja o trabalho, a opressão, a doença ou a morte (AUSLOSS, 2011, p.11).

Essa libertação do trabalho também abrange os animais e escravos. Em uma passagem do Evangelho de Lucas, é dito que Jesus chegou a Nazaré e

Ele foi a Nazara, onde fora criado, e, segundo seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura. Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; desenrolou-o. encontrando o lugar onde está escrito:
*O espírito do Senhor está sobre mim,
 Porque ele me consagrou pela unção
 Para evangelizar os pobres;
 Enviou-me para proclamar a libertação aos presos
 E aos cegos a recuperação da vista,
 Para restituir a liberdade aos oprimidos
 E para proclamar um ano de graça do Senhor.*
 Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos. (Lucas 4:16-21)¹⁷

Curas, evangelização e libertação: eis três questões que ficam evidenciadas nessa passagem. Há também trechos que mencionam exorcismos, como em Lucas 13: 10-17. Nesse trecho, é dito que Jesus estava ensinando em uma sinagoga no sábado “E eis que estava ali uma mulher que tinha um espírito de enfermidade, havia já dezoito anos; e andava curvada, e não podia de modo algum endireitar-se.” (Lucas 13: 11). Jesus pôs sua mão sobre ela e a liberta. Sendo questionado pelo orador da sinagoga por fazer isso no sábado, ele responde:

O chefe da sinagoga, porém, ficou indignado por Jesus ter feito uma cura no sábado e, tomando a palavra, disse à multidão: “Há seis dias nos quais se deve trabalhar; portanto, vinde nesses dias para serdes curados, e não no dia de sábado!” O Senhor, porém, replicou: “Hipócritas” Cada um de vós, no sábado, não solta seu boi ou seu asno do estábulo para levá-lo a beber? E esta filha de Abraão que Satanás prendeu há dezoito anos, não convinha soltá-la no dia de sábado?” Ao falar assim, todos os adversários ficaram envergonhados, enquanto a multidão inteira se alegrava com todas as maravilhas que ele realizava. (Lucas 13:14-17)¹⁸

A performance de exorcismos no sábado reforça a ideia de que Jesus estava ressignificando o que era permitido no dia.

Do que foi dito até aqui, pode-se concluir que nos primeiros séculos do cristianismo houve um movimento que tenta retirar a importância da observância do sábado. Isso teve de levar em consideração a presença desta observância no

¹⁷ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1794-1795.

¹⁸ **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1814.

Decálogo. Para tanto, os autores cristãos dos primeiros séculos da Era Comum sustentaram a ideia de que o mandamento do sábado era o único que não deveria ser seguido literalmente, adquirindo um significado espiritual. Nos primeiros séculos, o descanso sabático é apresentado como um período milenar do reino de Cristo na Terra, seguido pela eternidade – representada pelo “oitavo dia” (isto é, o domingo) (Rordorf, 1972, p.XII). No entanto, Robert Kraft aponta que fontes atestam a existência de comunidades cristãs que ainda preservavam o sábado no século II (Kraft, 1965, p.26). Na *Didaquê*¹⁹, escrita no século I, é dito que

[...] não permita que seus jejuns sejam como o dos hipócritas, pois eles jejuam no segundo e no quinto dia da semana. Em vez disso, jejuie no quarto dia e na Preparação (sexta-feira). Não ore como os hipócritas, mas sim como o Senhor ordenou em Seu Evangelho [...] (Kirby, 2021)

No trecho, é dito que a sexta-feira é o dia da Preparação, o que pode demonstrar a continuidade da observância do sábado. No Evangelho de Tomás, versículo 27, Jesus teria dito que “Se você não jejuar do mundo, você não encontrará o reino (do Pai). Se você não observar o sábado como um sábado, você não verá o Pai.” (Miller, 1992)²⁰.

A obra *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, escrita por Willy Rordorf e publicada em 1972, fornece uma série de trechos de textos cristãos que versam sobre o sábado e o domingo, separadamente. As fontes apresentadas estão em ordem cronológica e são de diferentes origens geográficas, o que permite uma análise espaço-temporal a respeito da visão sobre esses dias para os autores em questão. Segundo o autor, é a partir do século IV que uma nova apreciação do sábado aparece, contando com reuniões de serviço divino, celebrações eucarísticas e, em alguns casos, exigências de descanso (Rordorf, 1972, p.XII). Portanto, os textos em questão mostram preocupações a respeito do dia. Para o autor, essa mudança é, possivelmente, uma inovação pós-constantiniana e que “[...] novo costume parece ter surgido nas comunidades monásticas egípcias e se espalhou pela Ásia Menor e Síria por meio da mediação dos grandes capadóciolos.” (Rordorf, 1972, p. XIV). O trecho citado, portanto, destaca como a apreciação do sábado evoluiu no contexto do cristianismo primitivo, especialmente a partir do século IV, sob influência de mudanças litúrgicas e culturais. Essa transformação, apontada como uma inovação pós-constantiniana, reflete um processo de adaptação e reorganização das práticas religiosas, com destaque para o papel das comunidades monásticas egípcias e sua

¹⁹ <http://www.earlychristianwritings.com/text/didache-roberts.html>

²⁰ <http://gnosis.org/naghamm/gosthom.html>

disseminação de costumes por meio de influências regionais, como a dos capadócijs. Essa perspectiva reforça a ideia de que a observância do sábado foi moldada por contextos específicos.

Mesmo com a apreciação do sábado, portanto, o autor aponta que houve um esforço para abandonar traços judaizantes entre os cristãos. Esses esforços, no entanto, nem sempre foram frutíferos, o que pode ter levado a um abandono do sábado como dia sagrado para evitar essa aproximação com o judaísmo. Segundo o autor,

[...] a adesão judaico-cristã à celebração do sábado foi antiteticamente seguida pelo abandono completo dela na área cristã gentia até que as igrejas do Oriente tentaram reintroduzi-los de uma forma amolecida, ilegal e espiritualizada. Hoje, apenas as duas posições extremas estão realmente representadas: Enquanto as grandes denominações cristãs rejeitam completamente a celebração do sábado, os adventistas do sétimo dia defendem a posição do ramo do genuíno cristianismo judaico, que foi extinto na antiguidade cristã. A posição mediadora das igrejas do Oriente no século IV, entretanto, foi esquecida; talvez seja tópico novamente na era da semana de cinco dias e em um período de abertura entre cristãos e judeus. (Rordorf, 1972, p.XIV)

O autor aponta, portanto, que as igrejas do Oriente tiveram uma postura diferente em relação à observância do sábado. Como veremos, é nessa diferença que possivelmente o cristianismo etíope ancorou-se na sua concepção a respeito do sabbath.

2.1 O Domingo

Nesse momento, é importante também compreender a história do domingo para a cristandade, uma vez que o dia também faz parte da análise aqui proposta. Compreender as práticas do dia, bem como suas origens, traz contribuições fundamentais para a compreensão do sabbath na Etiópia Cristã.

A história do domingo, para Rordorf, é independente do sábado. O dia, até o século IV, não era considerado como dia de descanso, não competindo com o sábado nesse sentido. As comparações feitas entre o sábado e o domingo, nas raras vezes que aparecem em fontes²¹, sempre se caracterizam como uma tentativa de priorizar o domingo em relação ao sábado na história da salvação (Rordorf, 1972,

²¹ Ver, por exemplo: *Cartas de Barnabás*, 15, 8 (RORDORF, 1972, p.27-29); *Carta aos Magnésios*, 9, 1-2, de São Inácio de Antióquia (RORDORF, 1972, p.135); Orígenes: *Sobre o Salmo 118*, 1; e *Exôdo-Homília*, 7, 5 (RORDORF, 1972, p.163-165); *Didascalía* (RORDORF, 1972, p.167-173).

p.XV). Não há uma instrução clara para celebrar o domingo ao invés do sábado. Na Igreja pré-constantiniana são encontradas diferentes combinações do sábado e do domingo: alguns cristãos judeus celebravam apenas o sábado; outros celebravam o sábado e o domingo; e a Igreja Cristã Gentia geralmente celebrava apenas o domingo, não celebrando mais o sábado, porém não o rejeitando também (Rordorf, 1972, p.XV).

As origens da celebração do domingo são difíceis de precisar. Segundo Rordorf, há duas possibilidades: (1) atribuir a celebração do domingo cristão à “distinção litúrgica” do domingo pela seita de Qumran; e (2) enfatizar a ressurreição de Cristo no domingo de Páscoa (Rordorf, 1972, p.XVI). Para o autor, a segunda possibilidade é problemática porque (1) a celebração poderia ser apenas um dia anual, e não semanal; (2) porque fazê-la semanalmente e com um culto noturno, como algumas fontes atestam? e (3) porque a celebração dominical da ressurreição de Cristo só aparece depois do século II e, inicialmente, de forma bastante provisória.

Para tentar solucionar essa questão, Rordorf apresenta a tese de H. Riesenfeld, que aponta que a “[...] celebração do domingo cristão não foi introduzida inicialmente por razões cristológicas (memória da ressurreição de Jesus), mas por considerações puramente práticas.” (Rordorf, 1972, p. XVI), pois os cristãos se reuniam na noite do sábado, após comparecerem aos serviços do templo e da sinagoga durante o dia – ou seja, a noite de sábado era melhor para o culto cristão. Vale salientar que para o calendário judaico o dia começa na noite do dia anterior, ou seja, a noite de sábado pertencia ao domingo.

Mais tarde, com a mudança dessa lógica do calendário, o culto cristão foi transferido para a manhã de domingo (Rordorf, 1972, p. XVII). A tese de Riesenfeld apresenta, segundo Rordorf, três dificuldades para ser aceita: (1) não se pode afirmar que cristãos tenham participado de cultos todos os sábados à noite. Logo, a transferência da celebração semanal de sábado para domingo permaneceria inexplicada; (2) a tese é baseada em apenas um texto, a Didascalia, e

[...] não é de todo certo que este texto fale de uma reunião de serviço da igreja de cristãos no sábado à noite, pelo contrário, a opinião do texto parece estar mais próxima de que a reunião em questão ocorreu na noite de domingo [...] (Rordorf, 1972, p.XVII)

Além disso, (3) a tese ignora relatos que falam de aparições de Cristo na noite de domingo e as alusões à comunhão eucarística dos discípulos com Cristo, contidas nestes relatos, são marcantes – e a eucaristia é central para a celebração do domingo cristão (RORDORF, 1972, p.XVII). Para Rordorf, é possível supor que as primeiras

celebrações do domingo cristão não ocorreram no sábado, mas no domingo à noite, e que a celebração dominical não teria sido uma questão puramente prática, mas teria, desde o início, uma referência cristológico-sacramental (Rordorf, 1972, p.XVIII).

A primeira denominação do domingo foi “primeiro dia da semana”, o que demonstra uma clara derivação judaica (Bianchi, 2005, p.41). Pode se associar este primeiro dia com o domingo por, em diferentes passagens, ele ser o dia depois do sábado:

Passado o sábado, Maria de Magdala e Maria, mãe de Tiago, e Salomé, compraram aromas para ir ungir o corpo. De madrugada, no primeiro dia da semana, elas foram ao túmulo ao nascer do sol. E diziam entre si: “Quem rolará a pedra da entrada do túmulo para nós?” E erguendo os olhos, viram que a pedra já fora removida. Ora, a pedra era muito grande. Tendo entrado no túmulo, elas viram um jovem sentado à direita, vestido com uma túnica branca, e ficaram cheias de espanto. Ele, porém, lhes disse: “Não vos espanteis! Procurais Jesus de Nazaré, o Crucificado. Ressuscitou, não está aqui. Vede o lugar onde o puseram. (Marcos 16: 1-6)²²

Essa passagem, com poucas diferenças, também aparece nos evangelhos de Mateus (28: 1-6), Lucas (24: 1-6) e João (20: 1-9) e ela traz, além de associar o domingo ao primeiro dia da semana, outra questão muito importante para o dia: a ressurreição de Cristo. Segundo Enzo Bianchi, “[...] a ressurreição, as aparições do Ressuscitado, o dom do Espírito Santo - isto é, os três eventos escatológicos fundamentais - todos acontecem no primeiro dia da semana, não no sábado ou em qualquer outro dia” (Bianchi, 2005, p.40). Estes acontecimentos estão todos presentes no capítulo 20 do evangelho de João. A ressurreição já foi mencionada; os outros dois (a aparição e o dom do Espírito Santo) são relatados entre os versículos 19 e 27:

À tarde desse mesmo dia, o primeiro da semana, estando fechadas as portas onde se achavam os discípulos, por medo dos judeus, Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: “A paz esteja convosco!” Tendo disto isso, mostrou-lhes as mãos e o lado. Os discípulos, então, ficaram cheios de alegria por verem o Senhor. Ele lhes disse de novo: “A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio”.

Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse:

“Recebei o Espírito Santo.

Aqueles a quem perdoardes os pecados

Ser-lhes-ão perdoados;

Aqueles aos quais retiverdes

Ser-lhes-ão retidos”.

Um dos Doze, Tomé, chamado Dídimo, não estava com eles, quando veio Jesus. Os outros discípulos, então, lhe disseram: “Vimos o Senhor!” Mas ele lhes disse: “Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puder meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei”. Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: “A paz esteja convosco!” Disse depois a Tomé: “Põe teu dedo aqui e vê

²² **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1784.

minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!” Respondeu-lhe Tomé: “Meu Senhor e meu Deus!” (João 20: 19-27)²³

Nesta passagem também fica perceptível a associação do “primeiro dia da semana” ao “oitavo dia”.

A *Epístola de Barnabé* também mencionada essa questão. Popular entre alguns círculos da Cristandade antiga, esta obra, de autoria anônima, é, segundo Bart Ehrman, a mais anti-judaica deste período antigo. Dividida em duas partes, a primeira fala das verdades para se obter a salvação e como a religião judaica levou ao afastamento dela; a segunda parte apresenta uma versão dos “dois caminhos”, similar ao apresentado na *Didaquê*. A datação do texto é incerta, mas acredita-se que tenha sido escrito entre os séculos I e II²⁴. redigida entre os séculos I e II. Eis a passagem:

8. Finalmente, ele [Deus] diz a eles (os judeus): Eu não suporto sua lua nova (fixa) e sábados. Veja como ele (isto) quer dizer: Os sábados atuais não são agradáveis para mim, mas (aquele) que eu fiz, no qual, quando eu tiver trazido o universo para descansar, farei o início de um oitavo dia, ou seja, o Começo de outro mundo. 9. É por isso que estamos celebrando o oitavo dia quando Jesus ressuscitou dos mortos e apareceu e subiu aos céus.” (Rordorf, 1972, p.29)

Segundo Casiano Floristan, o domingo é tanto o primeiro dia, pois se refere tanto a um acontecimento passado – a ressurreição – quanto a um futuro – a Parusia, isto é, a segunda vinda de Cristo (Floristan, 1964, pg.443). Ele é um dia que carrega uma figura temporal e uma figura da eternidade e do mundo futuro.

A primeira denominação cristã para o domingo foi “dia do Senhor”, a qual aparece em Apocalipse, escrito no final do século I d.C.: “No dia do Senhor fui movido pelo Espírito, e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando [...]” (Apocalipse 1: 10)²⁵. O título nasceu nas comunidades cristãs da Ásia Menor e, como o nome sugere, era dedicado à memória de Cristo – da mesma forma que antes (Floristan, 1964, p.441; Bianchi, 2005, p.41).

As características do dia foram se alterando ao longo dos primeiros séculos do cristianismo. O domingo nasce, para Bianchi, como um dia essencialmente religioso, de reunião de cristãos para celebrar a morte e a ressurreição de Cristo. Gradualmente, ele se desenvolveu, nos três primeiros séculos, sem a característica do descanso –

²³ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 1893.

²⁴ Para mais informações, ver: EHRMAN, Bart (ed.). **The Apostolic Fathers**. Londres: Harvard University Press, 2003, p.3-11.

²⁵ **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Editora Paulus, 2019, p. 2143.

algo central para o sábado judaico (BIANCHI, 2005, p.47-48). Nos *Atos de Pedro*, é dito que “Quando era domingo, Pedro pregou aos irmãos e exortou a acreditar em Cristo [...]” (RORDORF, 1974, p.145). No *Liber Legum Regionum*, escrito por Bardesanes de Edessa no século II²⁶, é dito que “O que direi da nossa nova geração cristã, que Cristo fundou em todos os lugares e em todos os países com a sua vinda, na medida em que todos somos chamados "cristãos" e nós mesmos, em qualquer país que estejamos reunidos no primeiro dia da semana [...]” (Rordorf, 1974, p.163). Na *Didaskalia Apostolorum*²⁷, escrita no século III, é dito que é importante ir à Igreja no dia do Senhor (III, 6, 5) (Rordorf, 1974, p.169-171) e que “[...] você deve sempre passar o primeiro dia da semana com alegria [...]” (V, 20, 11) (Rordorf, 1974, p.171).

Pregação, reunião em comunidade, alegria: eis algumas características que fazem parte do dia do senhor até o século III, como visto nas fontes até aqui. É com Constantino que o domingo teria se tornado o sábado cristão. Em 321 d.C. ele emitiu um édito que declarava o domingo como dia de descanso obrigatório (Carson, 1999, p.280). O Édito de Constantino de 321 foi um decreto imperial que marcou um momento significativo na institucionalização do cristianismo no Império Romano. Nele, o imperador Constantino estabeleceu o domingo como dia de descanso obrigatório, alinhando práticas civis com a crescente influência cristã. O objetivo do documento era unificar a observância do dia, favorecendo tanto a adoração cristã quanto tradições pagãs associadas ao culto do Sol Invicto. O texto do édito declara: “Que todos os juízes, os habitantes das cidades e todos os trabalhadores de todos os ofícios permaneçam em silêncio no Dia Santo de Domingo.” (Scott, S.P., 1932, s/p)

O imperador romano fez do domingo o dia público de descanso no Império Romano. Não é possível precisar as intenções de Constantino com isso. Se ele quis

²⁶ O *Liber Legum Regionum*, escrito por Bardesanes de Edessa no século II, é uma obra que examina como as leis e costumes dos diferentes povos influenciam o comportamento humano, defendendo a noção de livre-arbítrio em oposição ao determinismo astrológico. Produzido em um contexto de intensa interação cultural e religiosa em Edessa, o texto reflete os debates teológicos e filosóficos da época, especialmente no que concerne à relação entre destino e liberdade humana. Sua relevância está em fornecer ideias sobre o pensamento cristão e demonstrar como os cristãos abordavam questões éticas e culturais, contribuindo para a compreensão do desenvolvimento inicial da teologia cristã (Ferguson, 1997).

²⁷ A *Didaskalia Apostolorum* (Instrução dos Apóstolos), escrita no século III, é um tratado que oferece orientações sobre disciplina eclesiástica, liturgia e ética para as primeiras comunidades cristãs. Produzida em um contexto em que a Igreja primitiva buscava estabelecer normas e estruturas organizacionais diante de desafios como heresias e perseguições, a obra pretende unificar práticas e fortalecer a identidade cristã. Sua relevância reside em fornecer insights valiosos sobre a organização eclesiástica, práticas litúrgicas e questões morais da época, influenciando posteriormente a formação do direito canônico e servindo de base para documentos como as Constituições Apostólicas (Connolly, 1929).

beneficiar o dia do sol com sua legislação dominical ou se ele, como cristão convicto, quis honrar o dia do Senhor com a medida, são possibilidades em aberto. O que se pode afirmar é que ele quis, ao menos, permitir os ritos do cristianismo (Rordorf, 1972, p.XIX). A alteração respondia a uma preocupação real da Igreja: a possibilidade de que cristãos se reunissem para os rituais sem perturbações e trabalho, de forma pública. Por séculos os cristãos tiveram de celebrar seus ritos de forma secreta, à noite ou de manhã cedo em dias de trabalho, o que prejudicou a alegria que o domingo deveria ter.

A legislação imperial foi o primeiro passo para elevar o cristianismo à religião de Estado e, gradualmente, contribuir para conversões. Lentamente, a Igreja cresceu no papel que pretendia desempenhar na educação das massas, sendo favorecida pelo descanso dominical (Rordorf, 1972, p.XIX).

O domingo não era apenas um dia de culto cristão: era também um dia de descanso. Cristo não aboliu, ao longo do Testamento, o mandamento do sábado. Ele o ressignificou. A interpretação de Cristo poderia ser aplicada ao domingo, também, colocando-o como o novo dia de descanso da Igreja Cristã. É o que a teologia da corte, segundo Rordorf, fez: uma preparação da “transferência” do sábado para o domingo (Rordorf, 1972, p.XIX).

Para a mudança ser feita, era preciso resolver uma questão: o mandamento bíblico do descanso no dia do sábado. Segundo Bianchi, a questão foi contornada se fazendo uma interpretação espiritual do repouso sabático (Bianchi, 2005, p.48-49). Agostinho e outros autores defenderam que o descanso sabático era o único que não devia ser observado literalmente pelos cristãos, mas que devia ser entendido com um sentido espiritual. Na obra *Carta 55 a Januário 18-19, 22*, de Agostinho, disponível em Rordorf (1972, p.115-116), está a seguinte passagem:

22. E é por isso que, de todos os Dez Mandamentos, apenas o que trata do sábado deve ser observado figurativamente; reconhecemos que essa imagem deve ser compreendida, mas não celebrada pelo descanso físico. Pois o sábado significa o descanso espiritual, do qual é dito no salmo: Guarda o teu descanso e vê que eu sou o Senhor, e ao qual os homens são chamados pelo próprio Senhor com as palavras: Vinde a mim, todos vocês são problemático e oprimido, e eu o revigorarei; tome meu jugo sobre você e aprenda comigo, pois sou manso e humilde de coração; então você encontrará descanso para suas almas. No entanto, guardamos os outros nove mandamentos tal como são ordenados, no sentido real, sem qualquer interpretação figurativa... (Agostinho *apud* Rordorf, 1972, p.116)

As semelhanças entre os dias são grandes, com tentativas de trazer características do sábado para o domingo. Para Bianchi, pode se apontar uma

[...] tendência, que se afirmou a partir do século II, que enfatizava a ruptura com o sábado em favor da observância apenas do domingo (sem, no entanto, que as formas de veneração e culto sabático tivessem desaparecido por completo nos séculos II e III) nos meios pagãos-cristãos; finalmente a posição intermediária, que foi atestada nas Igrejas Orientais do século IV, onde uma observância sabática espiritualizada, não sujeita às prescrições legais ou à abstenção absoluta do trabalho, coexistia com a festa dominical, que mantinha sua supremacia em relação ao sábado e outros dias da semana. (Bianchi, 2005, p.50)

Ou seja, nas Igrejas Orientais houve uma especificidade em relação à observância sabática e a festa dominical. Aqui, entendo as Igrejas Orientais como um conjunto de tradições cristãs que se desenvolveram nas regiões do Oriente Médio, África e partes da Ásia, distinguindo-se em termos teológicos, litúrgicos e administrativos do cristianismo ocidental (Meyendorff, 1989). Essas igrejas incluem tanto as Igrejas Ortodoxas Orientais, como a Igreja Copta, a Igreja Ortodoxa Síria e a Igreja Ortodoxa Etíope, que não aceitaram as conclusões do Concílio de Calcedônia em 451 d.C., quanto as Igrejas Católicas Orientais, que, apesar de seguirem tradições orientais, mantêm comunhão com a Igreja Católica Romana. Essas comunidades religiosas preservam línguas litúrgicas antigas, como o siríaco, o copta e o ge'ez, e seguem práticas sacramentais e rituais que divergem das tradições ocidentais (Parry & Melling, 1999).

Além de sua rica herança litúrgica e teológica, as Igrejas Orientais desempenham um papel essencial na preservação das culturas e identidades nacionais de seus adeptos, particularmente em contextos nos quais o cristianismo é uma minoria. Ao longo da história, essas igrejas enfrentaram desafios significativos, como perseguições e diásporas, mas continuam a exercer uma influência considerável na vida religiosa e cultural das regiões onde estão presentes. As Igrejas Orientais são reconhecidas por sua profunda espiritualidade, iconografia distinta e pela ênfase na tradição, vista como um elo essencial com a era apostólica e com as práticas dos primeiros cristãos (Meyendorff, 1989; Parry & Melling, 1999).

2.2 O desenvolvimento institucional do cristianismo: do século I até o século XI

Estes primeiros séculos do cristianismo também são marcados pelo surgimento de instituições religiosas que se responsabilizassem pela organização da doutrina, pregação etc. A geração dos apóstolos e a posterior foi responsável por estabelecer a adoração de Cristo (McGuckin, 2008, p.8) através do seu culto e com base no Velho Testamento. Estes autores foram os responsáveis pelos primeiros textos do Novo Testamento, considerado o primeiro dogma da Igreja Cristã (Lindberg, 2006, p.11).

Na metade do século II, o cristianismo já havia crescido consideravelmente no Mediterrâneo, tendo sua unidade pautada no Novo Testamento, tido como um “manual de boas práticas” para adoração. As doutrinas de João, Paulo e Pedro eram, segundo McGuckin, as mais valorizadas; e nelas pode-se ver (1) uma intenção de preservar a doutrina ortodoxa e extirpar heterodoxias e (2) uma intenção de unir as diferentes igrejas (McGuckin, 2008, p.10-11). No final do século II está bem estabelecido um sistema de preservação da ortodoxia pautado em 3 pilares: (1) uma defesa do cânone das Escrituras como paradigma de autoridade; (2) os bispos como sucessores dos apóstolos e com autoridade para governar igrejas; e (3) um sistema de sínodos para combinar ensino e tradições entre as igrejas (McGuckin, 2008, p.11).

A Igreja, no entanto, continuou seu processo de expansão e, a partir do século III, a presença no Mediterrâneo e na Ásia fez com que uma organização mais formal fosse necessária. Estabeleceu-se, então, que as grandes cidades seriam as produtoras de modelos para outros locais – Roma, Antióquia e Alexandria, nesse primeiro momento. O modo de governo era centrado na figura de um Bispo, responsável pelo comando da Igreja Catedral Episcopal, auxiliado por um círculo de presbíteros (diáconos). Essa Igreja era responsável por controlar os ritos, sacramentos e liturgias das igrejas menores (McGuckin, 2008, p.12).

Apesar das perseguições, esse modelo prevaleceu e permitiu a comunicação e organização das Igrejas cristãs do período. No final do século IV, pode-se apontar dois pilares para a Igreja Ortodoxa: (1) as igrejas dioceses comandadas pela catedral e pelos bispos; e (2) monastérios comandando a vida asceta nas províncias. O século IV é, também, o período em que o cristianismo passa a ser permitido dentro do Império Romano, como já dito anteriormente. É a partir do ano 323 que se inicia um programa de recuperação do cristianismo oriental, até então perseguido e combatido: novas igrejas, reformas e espaços para a criação de novas comunidades cristãs. Com a permissão, o cristianismo pôde utilizar as rotas comerciais romanas para seu processo de expansão (Lindberg, 2006, p.10).

O início desse processo marca o começo do que para McGuckin é a era dourada da teologia, a qual se desenvolveu entre os séculos IV e V. É dentro desse período que Lindberg aponta a existência de uma mensagem oral e uma mensagem escrita bem estabelecidas para a comunidade cristã (Lindberg, 2006, p.15). Com isso também aumenta a rigidez da estrutura da tradição cristã, o que leva a um combate cada vez maior de heresias. A confissão, por exemplo, é considerada um dos primeiros pontos da ortodoxia cristã – justamente pelo seu papel para detectar heresias (Lindberg, 2006, p.18).

Nesse contexto, muitos concílios aconteceram, os quais foram fundamentais para o desenvolvimento da Igreja Ortodoxa e que estabeleciam a doutrina, mutável ao longo do tempo. Dentre esses concílios, o de Calcedônia (451) é de particular importância para este trabalho: nele, é proclamada a hipóstase (a presença de uma natureza divina e humana em Cristo). Muitas seções da Igreja Oriental discordaram dessa mudança – as quais ficaram conhecidas como Ortodoxos não-Calcedonianos: os coptas, os etíopes, os armênios e os assírios (McGuckin, 2008, p.19).

Para entender os concílios da Igreja como eventos que envolveram não apenas disputas teológicas, mas também controvérsias políticas, é importante considerar a complexidade dessas reuniões. Neles, diferentes grupos dentro da Igreja buscavam obter maior poder e influenciar a instituição para que esta desse suporte a outras instituições, como o Império Romano, que procurava estabelecer, de acordo com Lindberg uma "igreja imperial" (Lindberg, 2008, p. 23). Segundo Lindberg, no Concílio de Calcedônia de 451, havia uma disputa entre Constantinopla, que defendia a união hipostática, e Alexandria, que apoiava o monofisismo (Lindberg, 2008, p.33). As decisões do concílio resultaram em divisões internas na Igreja Cristã.

Juntamente com Lindberg, outros estudiosos também exploraram a natureza política dos concílios. Henry Chadwick argumenta que os concílios eram arenas onde se manifestavam não apenas debates teológicos, mas também lutas pelo poder político dentro da Igreja e do Império. Chadwick destaca que o Concílio de Niceia (325) foi convocado por Constantino não apenas para resolver a controvérsia ariana, mas também para unificar e fortalecer a igreja sob seu controle imperial (Chadwick, 1993, p.125).

Além disso, Jaroslav Pelikan menciona que muitos dos concílios foram influenciados por fatores políticos externos, como a necessidade de reforçar alianças

políticas ou enfrentar ameaças externas, incluindo as invasões bárbaras e, posteriormente, a expansão do Islã (Pelikan, 1971, p. 201).

A expansão do Islã e o declínio de Bizâncio também contribuíram para o afastamento entre cristãos orientais e ocidentais. Entre os séculos VIII e XI, os contatos entre cristãos ocidentais e orientais diminuíram, um processo que, segundo John McGuckin, foi um fator significativo para o cisma entre as Igrejas (McGuckin, 2008, p.21). McGuckin destaca que as diferenças litúrgicas, teológicas e culturais, exacerbadas pelo isolamento geográfico e político, levaram ao cisma de 1054, dividindo a Igreja em Ortodoxa Oriental e Católica Romana.

A expansão islâmica bloqueou a expansão cristã bizantina para o leste, mas esta seguiu com os povos já cristianizados no momento (Latourette, 1938, p.236). Os contatos se mantiveram entre os cristãos orientais, mas o Chifre da África pode ser considerado uma exceção, como veremos.

2.2.1 O Chifre da África e o Cristianismo

Neste subcapítulo irei abordar o cristianismo no Chifre da África. Primeiro, apontando possíveis formas de introdução dele na região, bem como as primeiras fontes que relatam isso²⁸. Isso auxiliará na posterior análise da religião em questão no período aqui trabalhado (séculos XIV a XVII).

Através da análise de algumas palavras do ge'ez, Rossini aponta que grupos judeus contribuíram para a construção do vocabulário "abissínio", especialmente na tribo agau, ao norte (ROSSINI, 1928, p.143-144). Nas fontes cristãs eles são referidos como "falashas", que significa "exilado"²⁹, e isso se deve, possivelmente, ao fato de que houve perseguições a esses grupos desde o início da presença do cristianismo, ainda no século I d.C., mas especialmente após sua oficialização como religião do "Reino" de Axum (século IV) e penetração entre a população axumita (século V em diante).

²⁸ Parte dessas fontes está escrita em ge'ez, escrita adotada na região no primeiro milênio antes de Cristo. Uma análise mais profunda da língua será feita no capítulo 3.

²⁹ Os "falashas" são uma comunidade etíope que preservou práticas religiosas e culturais judaicas por séculos. O termo "falasha" significa "exilado" ou "estrangeiro" em amárico e foi historicamente utilizado de forma pejorativa. "falasha" habitavam principalmente as regiões montanhosas do norte da Etiópia, especialmente em áreas como as ocupadas pelo povo Agau. Com a oficialização do cristianismo como religião do Reino de Axum no século IV d.C., os "falashas" enfrentaram perseguições e isolamento. Apesar das adversidades, mantiveram tradições judaicas únicas, distintas em alguns aspectos do judaísmo rabínico tradicional (Kaplan, 1992).

Aqui, já se entra na questão que, da obra de Carlo Rossini, é a mais importante para meu trabalho: o cristianismo. Rossini aponta que, segundo os Atos dos Apóstolos, quinto livro do Novo Testamento, um servo de uma Rainha Candácia³⁰, de Meroé, foi convertido ao cristianismo e o introduziu no reino de sua senhora; logo depois, a religião começou a se espalhar pela “Abissínia”. Outra fonte, o sétimo livro dos Atos dos Apóstolos apócrifos, que conta a vida de Mateus, diz que o apóstolo teria peregrinado pela Etiópia, passando pela capital Naddaver e batizando o então rei, Eglippo; seu irmão e sucessor, Hirtaco, mata Mateus, pois queria se casar com sua sobrinha, Ifigenia, e o apóstolo (e o cristianismo) não permitia. A população, revoltada, depõe Hirtaco e nomeia Beor, irmão de Ifigenia (Rossini, 1928, p.145). Essa história dos atos apócrifos, porém, não se mostra muito sustentável, segundo o autor, uma vez que os nomes presentes destoam de outras listas reais encontradas. Com as outras leituras que fizemos, fica perceptível que a historiografia aceita a hipótese da introdução do cristianismo na região através da Rainha Candácia.

Segundo Francisco Álvares, frade franciscano que viajou ao Chifre da África no século XVI, acompanhando uma embaixada portuguesa, Candácia teria sido “[...] a primeira cristã que ouve nesta terra” (Álvares, 1540, p.42). De acordo com Wondowski & Ziegert (2003, p.223), o cristianismo teria chegado ao Chifre da África já no século I, quando Filipe, O Evangelista, converte um eunuco etíope em Gaza. Este eunuco seria servo da Rainha Candácia de Meroé, que, tempos depois, também se converte ao cristianismo. Carlo Rossini aponta que isso é mencionado no quinto livro do Novo Testamento (Rossini, 1929, p.145). Sua figura, inclusive, aparece em fontes bem posteriores ao período em que teria vivido, como o *Kebre Nagast*³¹.

A história a respeito de Mateus se passa em um período próximo do momento em que Candácia teria sido convertida: na metade do século I d.C. Esse é o momento em que o cristianismo começa a fazer parte das religiões existentes na “Abissínia”, mas não é, ainda, a religião que se impõe como dominante, seja em números, seja em adeptos entre as autoridades. Essa adesão de autoridades inicia-se com o nēgúsa

³⁰ As Rainhas Candácias eram governantes do Reino de Cuxe reconhecidas tanto por seu poder político quanto por seu papel simbólico na sociedade núbica. Essas soberanas, mencionadas em textos clássicos e bíblicos, eram vistas como líderes autônomas, administrando um reino próspero que controlava rotas comerciais importantes (Adams, 1977)..

³¹ O *Kebre Nagast* é uma obra produzida, originalmente, em copta, sendo posteriormente traduzida para o árabe em 1224-1225. Seu conteúdo exalta a cidade de Axum, localizada no Tegrāy, colocando-a como centro político e religioso. Yä’ebika, líder da região, teria patrocinado a tradução para o gə’əz para legitimar a luta por independência tigrina frente ao controle salomônida (DEBIÉ, 2010 apud ADANKPO, 2017, p.82)

nagašt (“rei dos reis”) Ezana, que é convertido ao cristianismo por Frumêncio, futuro Bispo de Axum.

Segundo um documento traduzido por Rufino (340-410), monge e historiador, Frumêncio e um parente (provavelmente irmão) Edésio, chegam à “Abissínia” após a embarcação em que estavam, comandada por seu tio, mercador de Tiro, ter sido capturada por tropas do então governante axumita. Levados como prisioneiros, eles são poupados da morte devido às suas habilidades: Edésio como copista, Frumêncio como tesoureiro (Rossini, 1928, p.146).

A fonte, de acordo com Rossini, não informa quem era o soberano etíope no momento da chegada de Frumêncio e Edésio, mas aponta que pouco tempo após chegarem a Axum, o soberano morre; seu filho, por ser muito jovem ainda, não poderia assumir, e a rainha decide passar o governo “interino” para Frumêncio, devido a seu papel como tesoureiro e aos conhecimentos e habilidades que ele demonstrava (Rossini, 1928, p.146). Rossini utiliza a informação da morte do soberano, bem como as informações que Rufino deu a respeito do documento original que traduziu, para conjecturar uma possível datação para a chegada dos personagens, estabelecendo-a entre 320 e 335 d.C. O nêgúsa nagašt que “reinou” e morreu dentro desse período foi Ella Amida, segundo o autor, e seu sucessor, Ezana (Rossini, 1928, p.148).

É também o governo interino de Frumêncio que propicia um espaço para a expansão do cristianismo em Axum, especialmente entre a população. Ezana, durante seu governo, é convertido ao cristianismo por Frumêncio, então já nomeado Bispo de Axum por Atanásio, Patriarca de Alexandria. Essa adesão do governante, segundo Rossini, se dá por uma questão política, principalmente: a necessidade de aproximar as autoridades da população axumita e de fortalecer os laços com as outras sociedades com que o “Reino” fazia comércio – romanos, siríacos, egípcios etc.

Com a adesão do nêgúsa nagašt Ezana, passa a ocorrer um processo de expansão do cristianismo pelos territórios axumitas durante o século V e, já no século VI, pode-se dizer que o “Reino” de Axum é um Estado Cristão (Rossini, 1928, p.155). Segundo Rossini, isso se deve ao “trabalho de numerosos missionários estrangeiros, que a tradição indígena também lembra (...)”³² (Rossini, 1928, p.155). O vocabulário e a liturgia cristãos etíopes apontam que, possivelmente, o maior afluxo de religiosos cristãos veio da Síria. O termo “hāymānot”, por exemplo, significa “religião” em siríaco.

³² Tradução livre. No original, “Cio avviene per l’opera di numerosi missionari stranieri, che anche la tradizione indigena rammenta.”

O nome de um dos santos mais cultuados da Etiópia Cristã é Takla Hāymānot, o que corrobora a ideia de Rossini. Além disso, os axumitas fizeram traduções das Escrituras a partir de textos gregos. Tal tradição também se mostra presente em nosso trabalho, uma vez que a *gadl* Gabra Krēstôs é uma tradução de uma obra grega, como será visto no terceiro capítulo.

A partir da obra de Conti Rossini, podemos perceber que o cristianismo etíope é influenciado, especialmente, a partir de três locais: (1) Meroé, onde teriam se formado os primeiros agrupamentos cristãos sob a governança da Rainha Candácia; (2) Alexandria, uma vez que Frumêncio e os posteriores Bispos de Axum eram nomeados pelo Patriarca de Alexandria, tradição mantida ainda no período que nosso trabalho analisa; e (3) Síria, com a vinda dos missionários que contribuíram para a expansão do cristianismo em território axumita. Os sírios, ainda que tenham sido os últimos a chegar no território, acabaram tendo um papel proeminente na ortodoxia axumita e, posteriormente, etíope. Rossini analisa duas obras do século XV, o *Atti d'Aragâui* e o *Atti di Garimâ*, que, entre outros assuntos, relatam a vinda de nove santos sírios para a “Abissínia” no final do século V. São eles: “Za-Micaél Aragauí, Ieshac o Garima, Pantaleuon di Rom o Romia; Licanos di Questentenia (Constantinopoli); Iem'ata di Cosiat; Tsehma di Antsochia; Guba di Chilcheia; Aftsé di Esia; e Aléf di Cheseria (...)” (Rossini, 1928, p.158).

A vinda desses personagens tem vinculação com o Concílio de Calcedônia, ocorrido em 451 EC, mas que se desdobrou durante todo o século. O quarto concílio da cristandade tinha como objetivo unificar a doutrina cristã. Nas Atas do Concílio, sessão 2, está a seguinte passagem:

Os mais reverendos bispos gritaram; Esta é a fé ortodoxa; nisso todos nós acreditamos: em isto fomos batizados; nisto batizamos: Bem-aventurado Cirilo assim ensinou: esta é a verdadeira fé: esta é a santa fé: esta é a fé eterna: nisto fomos batizados [...]”³³ (Schaff, s/d, p.464)

Entre os séculos IV e V, ocorre o que o autor classifica como era dourada da teologia, com diferentes concepções teológicas surgindo. Mais do que disputas religiosas, esses espaços compreendiam, também, disputas políticas. A expansão do cristianismo pela Europa, Ásia e África fez com que centros doutrinários fossem

³³ Tradução livre. No original: “The most reverend bishops cried out; This is the orthodox faith; this we all believe: into this we were baptized; into this we baptize: Blessed Cyril so taught: this is the true faith: this is the holy faith: this is the everlasting faith: into this we were baptized [...]”

necessários para que houvesse uma homogeneidade da fé; para tanto, algumas cidades tornaram-se centros eclesiásticos, onde as práticas “oficiais” seriam definidas. Roma, Antíquia e Alexandria tornam-se centros no século III, e Jerusalém também se torna no século IV (McGuckin, 2008, p.12).

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

A decisão tomada em 451 teve forte oposição, e disputas em torno dela seguiram pelo menos até o final do século V. O concílio marca, inclusive, o início de quatro Igrejas Ortodoxas não-Calcedônias: a Copta, a Armênia, a Assíria e a Etíope, que seguiu adepta do monofisismo (Mgcuking, 2008, p.19).

Não devemos encarar, porém, essa separação da Igreja Etíope como o fim das relações entre ela e a Igreja Ortodoxa de Alexandria, uma vez que os Bispos de Axum seguiram sendo egípcios enviados pelo Patriarca de Alexandria. Rossini pontua em seu trabalho que é difícil precisar o que aconteceu com o “Reino” de Axum a partir do século VII, especialmente a partir das expansões muçulmanas, vindas do Leste através do Mar Vermelho, e da expansão dos begias, nas partes setentrionais. As poucas fontes locais ainda existentes, produzidas entre os séculos VII e XI, demonstram uma diminuição da pujança axumita na “Abissínia” e o desenvolvimento de novos grupos que passam a fazer frente a Axum. Os begias, já no século VIII, espalham-se região do Tegrāy, ao sul de Axum (Rossini, 1928, p.272), enquanto alguns sultanatos formaram-se em regiões antes controladas pelos axumitas.

Os persas também disputaram territórios com os axumitas no sudoeste da Arábia. No século VI, o então nēgúsa nagašt Kaleb buscou reconquistar a região que Axum havia perdido em 270, quando os “reinos” de Saba e Himyar retomaram sua autonomia. Segundo G. W. Bowersock, moedas cunhadas durante o governo de Ezana possuem inscrições que colocavam essas regiões como ainda controladas por Axum, demonstrando que a questão ainda estava viva (Bowersock, 2012, p.7).

Segundo Bowersock, foi por conta de relatos de massacres a grupos cristãos que ainda habitavam no “Reino” de Himyar, que Kaleb decidiu iniciar um ataque ao sudoeste da Arábia. Esse ataque, feito em 523 e comandado por Yusuf As’ar Yath’ar,

recebeu resposta em 525, quando tropas axumitas atacaram e reconquistaram Himyar, depondo Yusuf e nomeando Abraha para governar a região (Bowersock, 2012, p.24). Abraha, com o tempo, passa a firmar uma autonomia frente a Axum. Em 547, ele promoveu um encontro com lideranças etíopes, de Constantinopla, persas etc., para firmar seu poder, visando convencê-los dos benefícios que isso traria a todos (Bowersock, 2012, p.26).

Pouco tempo depois, Abraha começou um projeto de expansão territorial, atacando, em 552, a Arábia Central. Nesse combate, suas tropas são derrotadas, sendo o início do fim da presença axumita e o início da expansão persa para a região. É durante o reinado de seu filho, Axum (mesmo nome do Estado), que ocorre a dissolução do “Reino” etíope do Himyar, sendo que, em 570, a presença etíope na região é eliminada pelos persas (Bowersock, 2012, p.27).

Tadesse Tamrat também faz colocações a respeito do cristianismo em Axum. Como já dissemos, as menções a Axum aumentam a partir do século II. Segundo o autor, Inscrições reais axumitas³⁴ demonstram que no século IV d.C. Axum estava no seu ápice político e econômico. Nesse período, havia conquistado terras de Meroé, no Vale do Nilo; possuía domínios na Península Arábica; e Adulis estava estabelecido como o porto mais importante da costa africana do Mar Vermelho (Tamrat, 1968, p.41-42). Essa importância comercial axumita fez com que trocas culturais se estabelecessem a partir do porto. Gregos, romanos, egípcios e sírios passavam pelos domínios axumitas e exerciam influências na cultura local. A conversão ao cristianismo seria o ápice disso e é vista por Tamrat da mesma forma que Rossini: uma questão diplomática e política (Tamrat, 1968, p.44). É provável que cristãos já habitassem no porto de Adulis e regiões próximas a ele, logo, a religião não era totalmente estranha aos etíopes. Frumêncio, que se torna o primeiro Bispo de Axum, não devia ter mais do que uma congregação com alguns seguidores da corte. Tamrat aponta que uma inscrição, datada em um período próximo à conversão de Ezana, demonstra a falta de conhecimento do governante em relação ao cristianismo (Tamrat, 1968, p.45).

Tamrat adota uma perspectiva que vê uma ligação entre Axum e os interesses bizantinos: as intervenções que Kaleb faz na Arábia do Sul serviriam para proteger o comércio bizantino de possíveis ataques persas. Como mencionamos anteriormente,

³⁴ Nesse trecho, Tamrat é vago a respeito de que inscrições seriam essas. Não é possível apontar sua localização e conteúdo.

os axumitas não conseguiram dominar a região sul-arábica por muito tempo, e os persas a dominaram. Isso abre espaço para que povos islâmicos expandissem seus domínios, chegando até à costa arábica e, no início do século VIII, conquistam as ilhas Dahlak, no Mar Vermelho (Tamrat, 1968, p.60). No final deste mesmo século, Axum ainda lutava por seus domínios na costa africana, porém muitos comerciantes, especialmente bizantinos, abandonam o porto. Isso culmina com a redução de Axum a territórios somente no continente africano e sem seu maior meio de obtenção de recursos, o comércio. Como consequência desse enfraquecimento, grupos antes subjugados pelos governantes axumitas conseguem libertar-se, como os beja, que ocupavam as regiões do norte e centro eritreu (Tamrat, 1968, p.64) Além disso, ocorre um movimento do centro político axumita em direção ao sul. Já no século VI, Tamrat aponta que o centro do “Reino” migra para a região de Agew, estando plenamente estabelecido no século VII. Com isso, Tamrat data o fim do centro político em Axum três séculos antes do que Rossini. Além disso, o autor ressalta que é possível datar expansões cristãs em direção ao sul, ultrapassando a região de Angot, já no século IX: “A partir o primeiro quarto do século IX, entretanto, tanto as fragmentárias referências arábicas sobre a região etíope quanto as tradições da Igreja [Etíope] mostram que o “reino” estava definitivamente estabelecido bem além dos planaltos centrais de Angot” (Tamrat, 1968, p.66).

Ainda sobre a migração do centro político para o sul, Marie Derat aponta que no século VII, o que ela chama de Império Axumita ocupava as regiões do Tegrāy e Eritréia atuais. Entre os séculos VIII e X, as poucas fontes que ainda existem apontam a diminuição da esfera de influência axumita. No século X, ocorrem perseguições contra cristãos feita por povos “pagãos” que habitavam ao sul de Axum. Reduzidos a poucos espaços, os cristãos que sobrevivem organizam-se, a partir de Lasta no século XII, de onde a dinastia zagwē³⁵ provinha (Derat, 2003, p.51-52).

Ao nēgūsa nagaśt Digna-Jan são atribuídas as campanhas militares que avançaram em direção ao sul. Segundo Tamrat, a *gadl Takla Hāymānot*³⁶, editada e

³⁵ Para mais informações sobre essa dinastia, ver: DERAT, Marie-Laure. Before the Solomonids: Crisis, Renaissance and the Emergence of the Zagwe Dynasty (Seventh– Thirteenth Centuries). In: KELLY, Samantha (ed.). **A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea**. Leiden/Boston: Brill, 2020, pg. 31-56.

³⁶ BUDGE, E. (ed). **The life of Takla Hāymānôt in the version of Dabra Lībanôs, and The Miracles of Takla Hāymānôt in the version of Dabra Lībanôs, and The Book of the Riches of Kings**. Londres: W. Griggs, 1906. A fonte oferece um relato hagiográfico sobre a vida de Takla Hāymānôt, um dos santos mais venerados na tradição etíope, e suas intervenções miraculosas em Amharā e Šawā.

traduzida por Ernest Budge, atribui a Digna as primeiras ocupações cristãs em Amharā e Šawā (Tamrat, 1968, p.68), regiões que viriam a ser centros políticos para o “Reino” Etíope a partir do século XIV. Nesse momento, porém, essas comunidades cristãs eram pequenas e sem expressividade política e econômica na região, ocupada majoritariamente por populações “pagãs”, foco do trabalho de Ayda Bouanga, que analisarei mais adiante.

A obra de Carlo Rossini nos dá informações suficientes sobre esse momento de expansão inicial do cristianismo em Axum. Tadesse Tamrat, como vimos, também menciona a participação de Axum nas disputas pela teologia do cristianismo e que culminam com a permanência da doutrina monofisista em Axum. As contribuições que Tamrat traz, em comparação a Rossini, estão mais relacionadas ao declínio de Axum, algo pouco analisado na *Storia d’Etiopia*. As expansões de outras sociedades na região da “Abissínia” culminam com o fim do “Reino” de Axum. A cidade continua existindo, mas perde seu papel de centro político por volta do século X devido a um movimento, em direção ao sul, das autoridades cristãs (Rossini, 1928, p.281). Tal questão fica mais nítida a partir da ascensão da Dinastia Zagwē, ocorrida na metade do século XII, e cuja capital era em Lasta, próxima à região do Tegrāy (Rossini, 1928, p.303). Rossini aponta que há uma falta de documentos que tratem a respeito dos zagwēs e que tenham sido produzidos durante seu governo: boa parte da documentação foi produzida pela dinastia salomônida, que ascende ao poder em 1268/1270 e que, como veremos, foi responsável por uma reescrita do passado etíope, o que dificulta a obtenção de informações a respeito das autoridades anteriores a eles.

Acredito que os zagwēs marquem o início do que chamamos de “Reino” Etíope, pois simbolizam o início de uma retomada da expansão das autoridades cristãs na

No entanto, ao analisar as primeiras ocupações cristãs nessas regiões, a fonte apresenta desafios interpretativos.

Primeiro, o caráter hagiográfico do texto tende a idealizar as ações de Takla Hâymânôt, retratando suas conquistas espirituais como fatores determinantes na cristianização e pacificação das regiões de Amharā e Šawā. Essa abordagem pode obscurecer as complexidades políticas e sociais que acompanharam a expansão do cristianismo na região, simplificando os processos históricos em favor de uma narrativa centrada na figura do santo. Além disso, a obra pode refletir uma tentativa de legitimação retrospectiva das autoridades religiosas e políticas locais, utilizando a santidade e os milagres de Takla Hâymânôt para justificar a hegemonia cristã em Amharā e Šawā, minimizando a resistência ou as adaptações locais ao novo poder religioso.

Assim, ao utilizar essa fonte, é essencial considerar seu contexto hagiográfico e suas implicações na construção da memória histórica, reconhecendo suas limitações enquanto relato histórico das primeiras ocupações cristãs dessas regiões.

“Abissínia”, tanto política quanto religiosa. Essa expansão, como nosso trabalho pretende mostrar, tem seu ápice entre os séculos XIV e XV, e é justamente nesse período que a preocupação maior passa a ser uma unificação cultural dos territórios que tem uma importante contribuição do cristianismo e das modificações pelas quais a religião passa.

2.2.2 A Etiópia Cristã

Nesse momento, irei abordar o desenvolvimento do cristianismo nos territórios etíopes, bem como características deste. Além disso, apontarei grupos que faziam parte do cristianismo etíope (redes monásticas).

O cristianismo desenvolveu-se na região do Chifre da África já nos seus primeiros séculos. Carlo Rossini aponta, em sua obra *Storia d’Etiopia*, que o nêguś ‘Ezānā foi o primeiro governante a se converter à religião, no século IV (Rossini, 1928, p.148; Tamrat, 1968, p.44). Inicialmente, a religião era praticada por poucas pessoas, mas, a partir do século VI, ela está bem estabelecida no Norte, nas regiões de Təgrāy, na costa e no platô eritreu (Tamrat, 1968, p.48). É neste espaço que se desenvolve, inicialmente, a Etiópia Cristã.

O período de estabelecimento do cristianismo na Etiópia é, também, um momento de muitos debates teológicos na cristandade. Seja através de concílios, seja através de sínodos, estes encontros de autoridades cristãs discutiram questões que foram incorporadas ou rechaçadas pela ortodoxia. É na primeira metade do século IV, pouco antes da conversão de ‘Ezānā, que o cristianismo começa um processo de importantes mudanças para combater dissidências dos representantes da Igreja com maior poder político para se unificar e para se autoafirmar como religião única. Com este último ponto, quero dizer que as mudanças do cristianismo aconteciam, também, objetivando uma diferenciação maior entre o cristianismo e outras religiões, especialmente o judaísmo (McGuckin, 2008, p.11).

Estes encontros, no entanto, acabaram por gerar uma série de dissidências entre os representantes do cristianismo. Isto porque eles representam, também, uma disputa de poder. Com isso, vê-se um afastamento teológico entre o as diferentes correntes do cristianismo já a partir do século IV. Um importante sínodo para o que abordo aqui é o de Laodiceia. No volume XIV da obra *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Philip Schaff aponta que a datação a respeito deste sínodo é imprecisa, estabelecendo sua ocasião entre 343 e 381 (Schaff, s/d, p.241-242). No início do

documento, é dito que ele aconteceu na cidade de Laodicéia, na Phrygia Pacatiana, e que representantes de diferentes partes da Ásia se reuniram nele (Schaff, s/d, p.243).

O cânone XXIX do documento, já apresentado aqui, diz o seguinte:

Os cristãos não devem judaizar descansando no sábado, mas devem trabalhar nesse dia, ao invés disso, honrando o Dia do Senhor; e, se puderem, descansando como cristãos. Mas, se algum for considerado judaizante, sejam eles o anátema de Cristo.³⁷ (Schaff, s/d, p.291)

Aqui, está contida uma condenação à prática da observância pelos cristãos. Pode-se entender esta decisão como uma tentativa de impedir que a prática continuasse a ganhar adeptos. Segundo Rordorf, “[...] uma nova apreciação do Sábado começou a surgir no século IV: as pessoas começaram a realizar reuniões de culto, até mesmo celebrações eucarísticas aos sábados, e por vezes até a pedir que o trabalho fosse interrompido nesse dia [...]”³⁸ (Rordorf, 1972, p.XII). A origem disso, segundo o autor, se deu nas comunidades monásticas egípcias e propagou-se, a partir daí, para a Ásia Menor e para a Síria (Rordorf, 1972, p.XIV).

A Igreja copta³⁹, portanto, tinha o sábado como um dia com funções litúrgicas próprias, as quais, segundo Olivia Adankpo, mostram-se complexas e de difícil compreensão (Adankpo, 2017, p.52). A Igreja Ortodoxa Etíope, segundo a autora, silencia a respeito desta questão – pelo menos até o século XIII. O primeiro registro escrito que fala sobre o tema, encontrado na Etiópia, é uma compilação de documentos escrita por Retu‘a Hāymānot em c.1330 (Adankpo, 2017, p.54). O trabalho é o resultado de traduções, reescritas e compilações de textos e foi encontrado no mosteiro de Dabra Ḥayq ‘Estifānos, em Amhara. Adankpo aponta que a obra não coloca a observância do sábado como algo a ser condenado, mas, sim, explora os pontos positivos do “Sabbath judeu” (Adankpo, 2017, p.56).

³⁷ Tradução livre. No original: “Christians must not judaize by resting on the Sabbath, but must work on that day, rather honouring the Lord’s Day; and, if they can, resting then as Christians. But if any shall be found to be judaizers, let them be anathema from Christ.”

³⁸ Tradução livre. No original: “[...] eine neue Wertschätzung des Sabbats im vierten Jahrhundert auf: man fing an, gottesdienstliche Versammlungen, ja sogar Eucharistiefiern am Samstag abzuhalten und manchmal auch Arbeitsruhe an diesem Tag zu fordern [...]”.

³⁹ A Igreja Copta é uma das mais antigas igrejas cristãs, originando-se no Egito no século I. Os coptas mantêm tradições litúrgicas próprias e tem sua própria língua litúrgica, o copta, que deriva do egípcio antigo. A Igreja Copta separou-se da comunhão com a Igreja Católica e a Ortodoxa Bizantina após o Concílio de Calcedônia em 451 devido a diferenças cristológicas. A liderança da igreja está centrada no Patriarca de Alexandria (Meinardus, 2022).

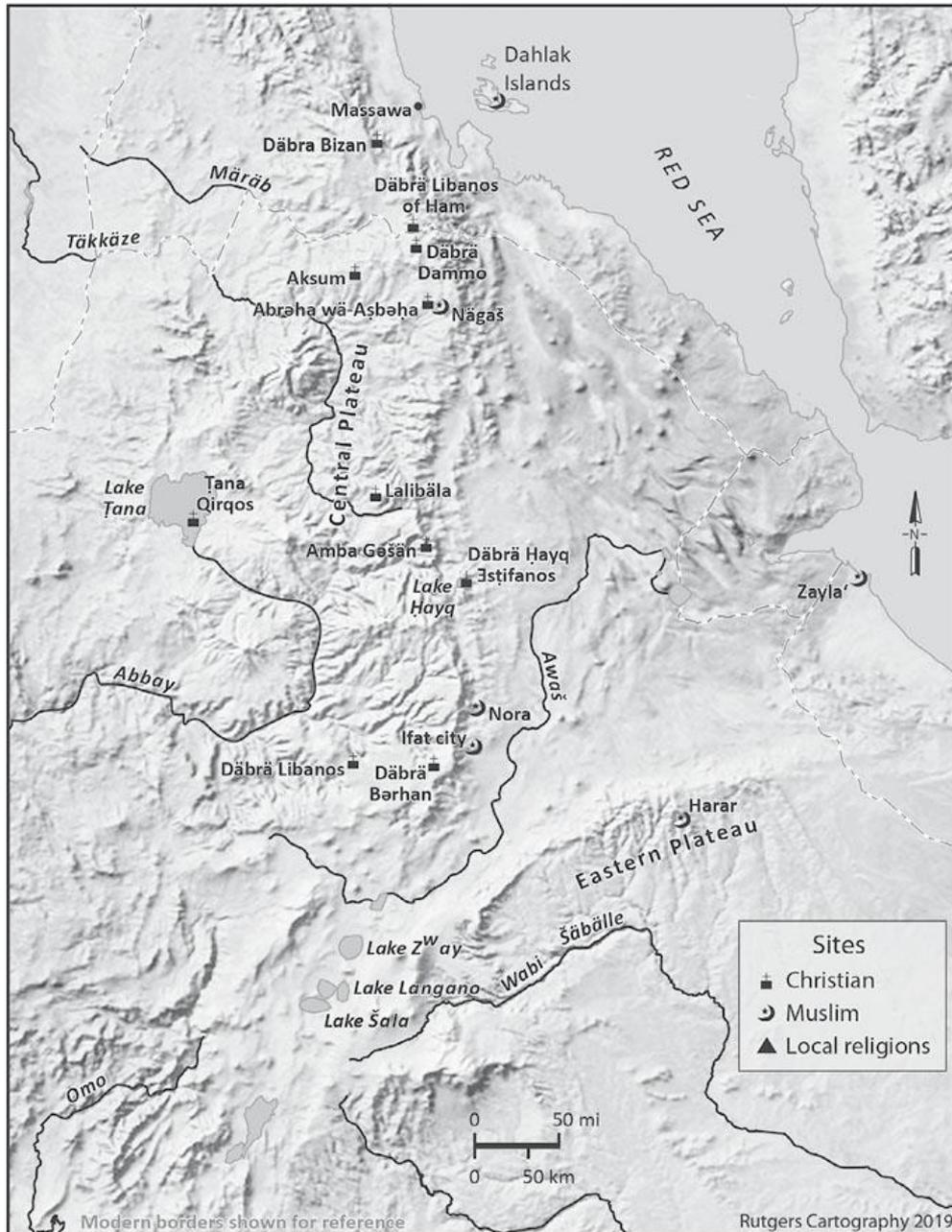
Dialogando com minha dissertação de mestrado, é no final do século XIII que uma nova dinastia ascende ao poder da Etiópia Cristã: os salomônidas (Cunha, 2020, pg.55). Descendente de uma linhagem que o ligava aos governantes de Axum, Yəkunno ʾAmlāk, o primeiro nəgús da dinastia, organizou uma revolta contra os a dinastia anterior, angariando apoiadores em Amhara e em Šawā (Tamrat, 1968, p.126), regiões ao sul de Lastā, então centro do poder político. Primeiro formando um “reino” separado, logo ele comandou tropas que mataram o governante então no poder, se declarando nəgúsa nagašt. Como último recurso, os representantes da dinastia anterior fugiram para o Təgrāy e nomearam um novo nəgúsa nagašt em 1268, porém, em 1270, Yəkunno assassinou os últimos remanescentes da dinastia e consolidou seu poder (Cunha, 2020, p.55; Tamrat, 1968, p.128). Era o início do governo da dinastia salomônida.

Os sucessores de Yəkunno iniciam um processo de consolidação dos domínios e expansão territorial (Cunha, 2020, p.55-56). As regiões centrais, nesse momento, eram Təgrāy e Amhara (Tamrat, 1968, p.137). Tentativas de independência de lideranças desses domínios foram neutralizadas, e novos domínios, como Hadya, Gojjam e partes do Damot foram gradualmente anexadas, especialmente durante o governo de Amda Şeyon, no início do século XIV (Tamrat, 1968, p.137-144).

Assim como Taddesse Tamrat, Marie-Laure Derat (2003) também aborda o período de consolidação da dinastia salomônida. Segundo a autora, no século XIII há uma continuação da migração do poder político em direção ao sul: Yəkunno ʾAmlāk, primeiro governante salomônida, provinha de uma família cujos membros habitavam em Amhara e em Šawā (Cunha, 2020, p.55-56).

O monasticismo etíope era parte importante do projeto de expansão salomônida. Segundo Derat, duas grandes redes monásticas desse período, Dabra Hāyq e Dabra Asbo, de Amhara e Šawā, respectivamente, reivindicavam para si o posto de “braço direito” do poder salomônida (Cunha, 2020, p.61; Derat, 2003, p.87). No século XV, ambas as redes estavam plenamente controladas pelos salomônidas, representando os governantes nas diferentes partes da Etiópia Cristã. O mapa a seguir apresenta a localização dos centros cristãos etíopes:

Figura 1: Etiópia e Eritreia, finais do século XIII até a metade do século XVI



Fonte: Maps. In: A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea

Além destas duas redes, podemos apontar uma terceira, criada a partir das ideias do monge 'Ewoṣṭātewos, fundador do movimento conhecido como eustatiano, no século XIII-XIV (Cunha, 2020, p.87). Sua doutrina incluía a observância do sábado, algo que, como pudemos perceber, não foi iniciado pelo monge. Segundo Olivia Adankpo, 'Ewoṣṭātewos evangelizou as regiões setentrionais de Təgrāy, Sarā'ə e Bur (Adankpo, 2017, p.60). Temos, portanto, que o movimento eustatiano desenvolveu-se

no norte da Etiópia Cristã. A autora analisou a *gadla*⁴⁰ (narrativa sobre a vida do santo) mais antiga a respeito de 'Ewoṣṭāteṣos que se tem notícia, presente no manuscrito Vat.et.46 da Biblioteca do Vaticano, escrita na metade do século XV. Nela, já estão presentes desentendimentos entre o monge e o metropolitano da Etiópia, Yā'qob, o nēguś Amda Ṣeyon e o governador da região setentrional de Ḥamāsēn, Warāsina 'Egzi' (Adankpo, 2017, p.61). Aqui, é importante apontar que os metropolitanos da Etiópia, os pāpāsāt (ጳጳሳት, sing. ጳጳስ), eram sempre monges provenientes do Egito. Yā'qob, portanto, não desconhecia a prática de 'Ewoṣṭāteṣos, inclusive não a desaprovando, em um primeiro momento.

A posição do metropolitano, no entanto, muda durante a narrativa. Acredito que isto está alinhado ao uso que a doutrina eustatiana estava tendo na Etiópia Cristã. Segundo Adankpo, a *gadla* 'Ewoṣṭāteṣos demonstra uma insubordinação do monge e seus discípulos em relação aos nēguśa nagaśt. Amda Ṣeyon (1314-1344) casou-se com uma das esposas de seu pai. Isso foi condenado por monges do período – entre eles, 'Ewoṣṭāteṣos (Adankpo, 2017, p.74). Isto leva a exílios e perseguições a monges, que acabam indo para regiões mais afastadas do poder político salomônida. O monge acaba exilado e morre nesse período.

A análise de Olivia Adankpo sobre a *gadla* de 'Ewoṣṭāteṣos evidencia tanto interesses religiosos quanto políticos, situados no contexto das tensões entre a autoridade central da dinastia salomônida e os movimentos monásticos dissidentes (Cunha, 2020, p.98). A narrativa enfatiza a insubordinação de 'Ewoṣṭāteṣos diante do metropolitano egípcio Yā'qob e do nēguś Amda Ṣeyon, sugerindo um embate entre as práticas religiosas promovidas pelo monge e as normas estabelecidas pelo poder central. A condenação por 'Ewoṣṭāteṣos do casamento de Amda Ṣeyon com uma das esposas de seu pai aparece como uma crítica à legitimidade moral e religiosa do monarca. Dessa forma, a *gadla* funciona não apenas como um registro hagiográfico, mas também como um instrumento de resistência ideológica, defendendo a autonomia do monasticismo frente à centralização política e religiosa salomônida e

⁴⁰ Estilo literário hagiográfico etíope que narra a vida, os feitos e os milagres dos santos. Essas obras são compostas em ge'ez e servem para preservar a história e a tradição da Igreja Etíope. Elas são caracterizadas por um estilo narrativo rico em detalhes, frequentemente incluindo diálogos, visões e eventos sobrenaturais. Essas hagiografias são essenciais para a liturgia e festividades religiosas na Etiópia, refletindo a profunda devoção e espiritualidade do cristianismo etíope (Tamrat, 1968).

refletindo o confronto entre a independência monástica e o controle centralizado da Igreja e do Estado (Cunha, 2020, p.98).

Os discípulos de ʾEwoṣṭāteḡos retornaram e começaram a fundar mosteiros, sendo os primeiros seguidores conhecidos como “daḡiqa ʾEwoṣṭāteḡos” (“filhos espirituais de ʾEwoṣṭāteḡos”) (Cunha, 2020, p.91). Esses indivíduos foram fundamentais para a consolidação e disseminação da teologia eustatiana. Inicialmente restrito ao leste do Təgrāy, o movimento passou, a partir da metade do século XIV, a estabelecer novos mosteiros, expandindo-se rapidamente pelo norte da Etiópia Cristã (atual Eritreia) (Cunha, 2020, p.91). Em 1390, o movimento já estava plenamente consolidado na região norte da Etiópia, com destaque para o mosteiro de Dabra Māryām como um de seus marcos principais (Adankpo, 2017, p. 185).

Desde o início, ainda durante a vida de ʾEwoṣṭāteḡos, o movimento eustatiano rejeitava tanto a submissão à autoridade salomônida quanto à ortodoxia etíope representada pelo metropolitano. A força do movimento foi amplificada pela defesa do duplo Sabbath, uma prática com raízes antigas na Etiópia e que contava com simpatizantes nos séculos XIII-XIV; pela criação de um “scriptorium” destinado à produção de documentos que promoviam essa ideia e registravam a vida dos monges; e pela construção de locais de culto e pregação (Cunha, 2020, p.92). Essa combinação tornou o movimento particularmente influente no norte da Etiópia, especialmente em Təgrāy, Sarā ʾe e Hamāsēn, a ponto de causar um cisma na Igreja Ortodoxa Etíope: os monges adeptos não eram consagrados pelos metropolitanos, sendo, portanto, excluídos do reconhecimento oficial (Adankpo, 2017, p. 211). Além disso, as tendências separatistas das lideranças do norte contribuíram para transformar o movimento em uma grave ameaça à integridade da Etiópia salomônida, como será explorado nos capítulos seguintes (Cunha, 2020, p.92).

Ao longo do século XIV e início do século XV, o movimento eustatiano enfrentou diversas perseguições (Cunha, 2020, p.93). Nesse contexto, ocorre uma mudança significativa em relação ao duplo Sabbath. Em 1424, Giyorgis de Saglā, teólogo e eclesiástico ligado à corte etíope, publicou o *Livro do Mistério*, no qual defendeu a observância do primeiro Sabbath (Cunha, 2020, p.97). Favorecido pelos governantes, Giyorgis escreveu essa obra com o objetivo de combater ideias cristãs dissidentes das promovidas pelos soberanos etíopes. Entre suas argumentações, utilizou uma ampla literatura cristã para sustentar sua posição sobre o duplo Sabbath, reforçando a doutrina alinhada ao poder central (Adankpo, 2017, p. 482-497).

Somando a isso, em 1441, durante o Concílio de Florença, os representantes etíopes manifestaram seu apoio à observância do primeiro Sabbath. Nesse mesmo ano, o nēgus Zar'a Yā'qob (1434-1468) enviou uma cópia do *Sênodo* e da *Homélie sur les deux sabbats* para a comunidade etíope em Jerusalém, reforçando a posição oficial da monarquia etíope sobre o tema (Cunha, 2020, p.97).

Esses três eventos evidenciam que, nesse período, os eustatianos eram reconhecidos pelo poder salomônida (Adankpo, 2017, p. 481). A *Gadla Giyorgis de Saglā* revela que toda a trajetória de Giyorgis ocorreu dentro do círculo da “corte” etíope. Esse monge, alinhado ao poder salomônida, demonstra que a defesa do duplo Sabbath foi articulada no interior da corte na primeira metade do século XV, com base na própria tradição cristã (Cunha, 2020, p.97). É importante destacar que Giyorgis não era eustatiano, mas um monge de Dabra Ḥayq, o que reflete uma mudança de postura nesse mosteiro após a morte do abade Šaraqā Berhān (Adankpo, 2017, p. 495).

O duplo Sabbath triunfa entre as autoridades salomônidas na primeira metade do século XV, após enfrentar intensa perseguição no início do mesmo período. Nesse contexto, a questão deixa de ser exclusiva dos eustatianos, conquistando seguidores entre monges de outras redes (Cunha, 2020, p.97). O Concílio de Florença, realizado em 1441, evidencia essa transformação: os etíopes presentes eram provenientes de Jerusalém e não possuíam uma ligação clara com o movimento eustatiano (Adankpo, 2017, p. 503) (Cunha, 2020, p.97). Segundo Adankpo, o concílio abordou questões religiosas relevantes na Etiópia Cristã, como a circuncisão, restrições alimentares e, sobretudo, a preservação do Sabbath, que foi amplamente debatida (Adankpo, 2017, p. 502). Defensores dessas práticas, os etíopes foram condenados pelos participantes, incluindo o Patriarca de Alexandria. O concílio marca uma mudança significativa na relação entre a Igreja Ortodoxa Etíope e Alexandria, além de demonstrar que a questão do Sabbath ultrapassou o âmbito exclusivamente etíope (Adankpo, 2017, p. 504).

Segundo Steven Kaplan, Zar'a Yā'qob, em seu governo, mobilizou símbolos cristãos que conseguiam transcender as rivalidades locais e lealdades regionais (Kaplan, 2002, p.403). A devoção à cruz, à Virgem Maria e a construção de igrejas foram os instrumentos mais utilizados para unificar a Etiópia Cristã, especialmente por serem úteis na propagação da religião entre populações majoritariamente iletradas. Além disso, o uso de imagens também aumenta durante o governo de Zar'a, e tal prática se alinha à ideia de apelo visual (Kaplan, 2002, p.410): Em seu governo, os

eventual estabilização, os salomônidas iniciaram um processo de retomada dos seus domínios do norte – e isso passou pela questão religiosa.

3 Fontes e metodologia: caminhos para análise

Apesar da alteração na ortodoxia do cristianismo etíope em 1450, não se deve entendê-la como rapidamente aceita pelas outras redes monásticas da Etiópia Cristã. O objetivo desta pesquisa é estabelecer o momento em que a igualdade entre o sábado e o domingo está plenamente consolidada, através de uma análise sistemática de fontes produzidas entre os séculos XIV e XVI. Isso contribuirá para o entendimento do poder de decisão dos governantes sobre a Igreja Etíope e o quão integrado este era.

O significado do sabbath na Etiópia Cristã é um tema com poucos estudos dedicados especificamente a ele. O tema tem recebido pouca atenção acadêmica devido à tendência histórica de desvalorização dos estudos africanos no campo das ciências humanas. Durante muito tempo, as tradições religiosas africanas foram marginalizadas ou consideradas menos importantes em comparação com as tradições cristãs europeias e asiáticas. Isso levou a um menor interesse por aspectos específicos da prática religiosa na África, como o Sabbath na Etiópia, resultando em um número reduzido de estudos dedicados a esse tema.

As poucas fontes sobre o tema, no entanto, podem ser bastante elucidativas a respeito das possíveis significações do termo. Segundo Ernst Hammerschmidt, podemos diferenciar, especialmente, dois significados que se valem do termo “ሰንበት” (sanbat): “ሰንበት:ቀደም” (sanbat qadam, cuja tradução pode ser “primus”, logo, sábado) e “ሰንበት:እሁድ” (sanbat ‘əhud, cuja tradução pode ser “feria prima, dominica”, logo, domingo) (Hammerschmidt, 1963, p.16). Segundo o autor, a confusão se inicia por ambas estarem ligadas ao significado “primeiro”.

Dessas duas definições, outras se desdobram, também. Na tabela abaixo, pode-se ver os empregos de “sanbat” para “sábado” e para “domingo” em gə’əz:

Tabela 1: possibilidades para “sábado” e “domingo”

Sábado	Domingo
- ሰንበት:ቀደም (sanbat qadam)	- ሰንበት:እሁድ (sanbat ‘əhud)

- ሰንበት:እይሁድ (sanbat eyhud)	- ሰንበት:ክርስቲያን (sanbat krəstiyān)
- ሰንበት:ቀዳሚት (sanbat qadamit)	- ሰንበት (sanbat)
- ቀዳሚት:ሰንበት (qadamit sanbat)	

Olivia Adankpo, para diferenciar os significados do sábado e do domingo para a religiosidade etíope, faz uma análise etimológica da palavra “sanbat” (ሰንበት), que, dependendo do contexto, podia significar tanto o “sétimo dia da semana” quanto “uma semana”. Quando escrita antecederida por ’əḥud (እሁድ), significava “primeiro dia da semana”. Além disso, ela também aparece sucedida por qadāmit (ቀዳሚት) ou krəstiyān (ክርስቲያን): no primeiro caso (sanbat qadāmit), pode ser traduzido como “primeiro Sabbath”, ou seja, o repouso de Deus; já no segundo (sanbat krestiyān), como “Sabbath cristão” ou “novo Sabbath”, ou seja, o dia do culto cristão (ADANKPO, 2017, p.47-48).

Por ora, temos os significados do sabbath pela combinação com outras palavras (com exceção de um dos significantes de “domingo”). Mas o que está por trás de cada dia? Quais suas características?

As conclusões de Hammerschmidt a respeito da questão do sábado são um bom ponto de partida. O autor analisa uma série de fontes que abordam a questão do sabbath etíope até o século XVI. Segundo ele, a partir das diferentes interpretações que são colocadas por cada documento, pode-se concluir que: (1) as fontes concordam que o sábado deve ser observado e que a questão está presente na Etiópia Cristã desde o início do cristianismo; (2) A observância do sábado é condicionada por uma conexão entre o cristianismo etíope e o Velho Testamento – o que pode ser percebido em outras questões do cristianismo etíope, também; (3) Apesar dessa conexão, há um importante distanciamento entre o sábado cristão e o sábado judaico. Trabalhos pesados são proibidos, mas tarefas leves eram autorizadas; o sábado é um dia de adoração e de instrução na religião cristã, com foco especial na liturgia eucarística, além da adoração da cruz e da celebração da ágape à noite; (4) e há nessa observância do sábado, possivelmente, uma ligação com o cristianismo primitivo, pois este tinha uma visão positiva do sábado, também (Hammerschmidt, 1963, p. 71-74).

Em suma, pode-se dizer que o sábado cumpria funções litúrgicas específicas e complementar ao domingo. Específicas, no que tange a práticas eucarísticas (tidas estas como o maior fator de afastamento de qualquer noção judaizante associado à observância do sábado); a não realização de trabalhos pesados ou alguns casos específicos. E complementares no sentido de que o sábado era visto como o dia de preparação para o domingo, dia em que as celebrações giram em torno da figura de Cristo.

Olivia Adankpo também oferece contribuições significativas sobre a questão do sabbath. De acordo com a autora, nos primeiros séculos da Igreja, não havia uma distinção clara entre o sábado e o domingo, e as definições de cada um passaram por transformações ao longo do tempo (Adankpo, 2017, p.48). Essas mudanças, no entanto, não ocorreram de maneira uniforme em todos os lugares. Um episódio marcante que abordou essa questão foi o Concílio de Laodiceia⁴³, realizado no século IV. No cânone XXIX do documento, está registrado o seguinte:

Os cristãos não devem judaizar descansando no sábado, mas devem trabalhar nesse dia, ao invés disso, honrando o Dia do Senhor; e, se puderem, descansando como cristãos. Mas, se algum for considerado judaizante, sejam eles o anátema de Cristo.⁴⁴ (Schaff, s/d, p.291)

Até então, segundo Adankpo, havia celebrações feitas no sábado, prática esta introduzida pelo monasticismo egípcio e que se espalhou pela Síria e Ásia Menor (ADANKPO, 2017, p.50). É a partir do século IV, provavelmente, que começa um maior movimento de associação de certas práticas do sábado com o judaísmo. Mas, como dito anteriormente, isto não ocorreu de forma homogênea entre a cristandade.

É controversa a relação do cristianismo etíope com a observância do duplo sabbath. O trabalho de Adankpo (2017) deixa claro que existiam diferentes opiniões a respeito da observância do sábado. Pode-se dizer que a maior oposição à sua preservação se dava entre o alto escalão da Igreja Etíope, encabeçada pelos “ሊቃ፡ጳጳሳት” (“liqā pāppāsāt”), os metropolitanos da Igreja Etíope.

Historicamente, os metropolitanos eram enviados pelo patriarcado copta de Alexandria a pedido dos ነገሥት (“nagašt”, cuja tradução, para questões de

⁴³ Este concílio tomou uma série de decisões que se referem a questões comportamentais dos membros da igreja. Os 60 cânones discorrem sobre pontos relacionados ao matrimônio, perdão de pecados. Batismo, usura, heresias etc (Schaff, 2009).

⁴⁴ Tradução livre. No original: “Christians must not judaize by resting on the Sabbath, but must work on that day, rather honouring the Lord’s Day; and, if they can, resting then as Christians. But if any shall be found to be judaizers, let them be anathema from Christ.”

inteligibilidade, pode ser feita como “reis”) desde o século IV, momento da conversão do então ንጉሥ (“nəguś”) Ezana à religião. Como dito anteriormente, a relação egípcia com o sábado alterou-se com o Concílio de Laodicéia. O mesmo, no entanto, não pode ser dito para a Etiópia Cristã. Apesar do envio dos metropolitanos, as relações entre etíopes e coptas não foi sempre próxima. Além disso, a presença do cristianismo nos primeiros séculos após o século IV era limitada aos territórios do norte – uma geografia muito diferente dos séculos aqui analisados.

Somado a isso temos um outro fator importante para uma constituição independente do cristianismo etíope em relação ao egípcio: a expansão islâmica. Segundo Tadesse Tamrat, a partir do século VII o Islã começa um processo de expansão que domina uma série de territórios então axumitas (Estado tido pelos governantes da Etiópia Cristã como sua origem) (Tamrat, 1968, p.64). Isso levou a uma gradual expansão cristã para territórios ao sul, separando o cristianismo etíope ainda mais do copta. Esse processo levou à desintegração de Axum e ao surgimento da Etiópia Cristã.

Não é o objetivo deste trabalho abordar este processo com maior profundidade. O importante, aqui, é demonstrar a independência do cristianismo etíope em relação ao restante da cristandade. Esse isolamento político e geográfico contribuiu para uma série de especificidades na Igreja Etíope, sendo a observância do duplo sabbath uma delas. Mas, como dito anteriormente, esta questão também foi alvo de disputas teológicas entre grupos dissidentes.

Segundo Olivia Adankpo, as fontes que abordam algum aspecto da observância do sábado e do domingo na Etiópia Cristã, escritas entre os séculos X e XIV, são inconclusivas: elas não permitem afirmar que havia uma condenação da observância do sábado ou que este era, de modo consensual, visto como um dia subordinado ao domingo (Adankpo, 2017, p.52-54). Um dos textos mais importantes para a questão é uma homília sobre os sabbaths escrita por Retu‘a Hāymānot no final dos anos 1330. O texto é fruto de traduções, reescritas e compilações e destinado ao alto clero. Nele, Retu‘a aponta pontos positivos do sabbath judeu, apontando que ele deve ser honrado, mas que é subordinado ao domingo (Adankpo, 2017, p.56). Analisando o contexto de produção do documento e o público ao qual ele se destinava, pode-se entendê-lo como uma tentativa de resolver a questão de forma a evitar dissidências dentro da Igreja Etíope, uma vez que muitos clérigos

honravam o sábado e o domingo na época, sem que isso fosse considerado heresia (Adankpo, 2017, p.58).

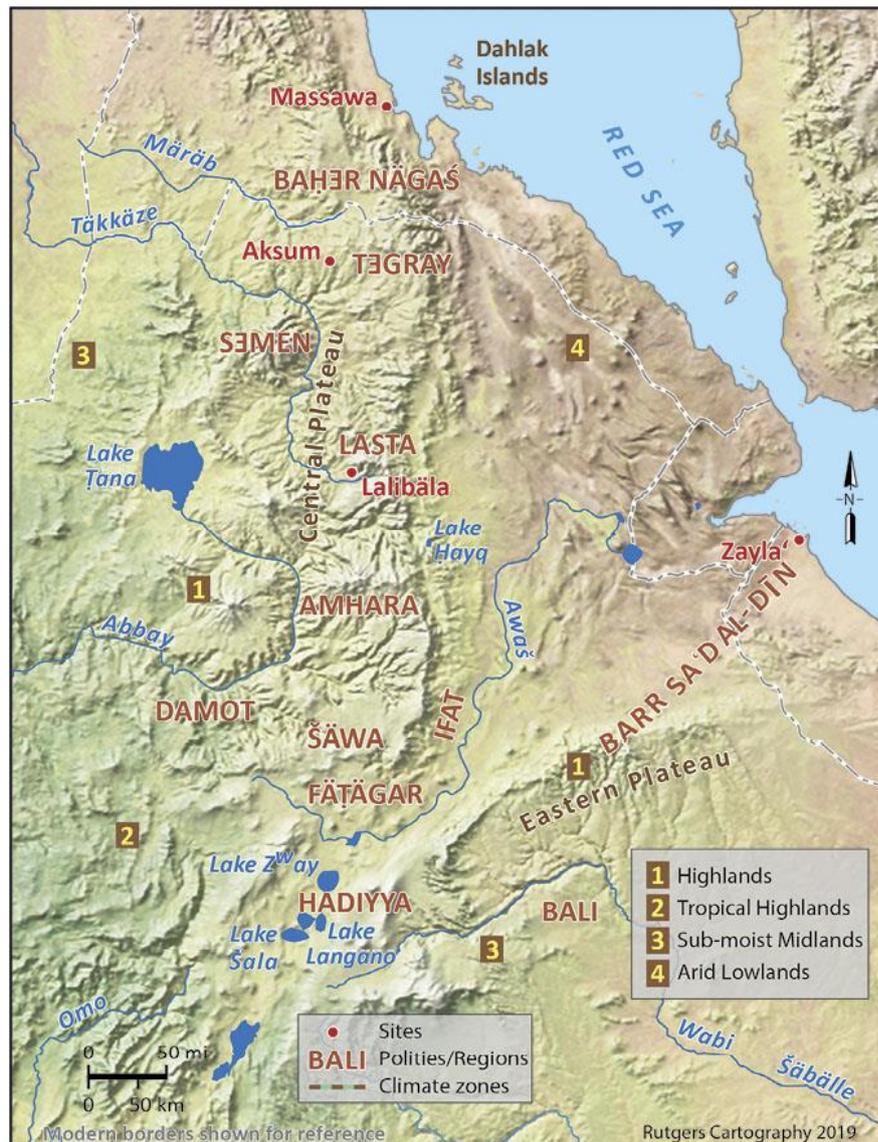
É nesse período que o movimento eustatiano ganha mais forças. O nome é dado a partir de seu fundador, 'Ēwoṣṭātēwos (1273-1352). A gadla 'Ēwoṣṭātēwos, presente no manuscrito Vat. Aeth. 46 da Biblioteca do Vaticano e analisado por Adankpo, é a versão mais antiga a respeito da vida do monge. Ela não precisa onde o monge nasceu, mas menciona que seu tio era Dan'əl, abade (“abbā”) do monastério de Dabra Māryām Qorqor, na parte oriental do Tegrāy, região norte da Etiópia Cristã (Adankpo, 2017, p.59). É, também, pelas regiões do norte que 'Ēwoṣṭātēwos atuou como evangelizador.

Na primeira metade do século XIV o monge já havia estabelecido uma base de seguidores expressiva no norte etíope. Por conta de sua influência, ele passa a ser visto como uma ameaça à Igreja Etíope - e à própria Etiópia Cristã – por sua posição intransigente a respeito da observância do duplo sabbath. Relembro que, nesse período, Retu'ā Hāymānot recém tinha escrito suas impressões a respeito da questão. Isso demonstra que era uma questão em evidência no período. A vida de 'Ēwoṣṭātēwos menciona um episódio que colocou o monge em oposição a autoridades políticas do período: 'Amda Ṣeyon, nəguś entre 1314-1344, Warāsina 'Egzi', mak^Wannen (“governante”) da região de Ḥamāsən, e Yā'eqob, metropolitano recém-chegado à Etiópia Cristã (Adankpo, 2017, p.61). O encontro tem como resultado a saída do monge da Etiópia e sua ida para Jerusalém, passando por outros importantes locais da cristandade e conversando com autoridades, como o patriarca de Alexandria. Nesses encontros, a questão do sabbath era um diálogo recorrente para Fulano que defendia seu posicionamento a partir de escritos bíblicos, pseudoepigráficos e pseudoapostólicos (Adankpo, 2017, p.64-68).

'Ēwoṣṭātēwos não retorna de seu período fora da Etiópia Cristã: ele morre na Armênia. Antes disso, ele comunica aos seus discípulos que voltem para defender sua concepção do sabbath. Segundo Adankpo, pode-se apontar que logo antes da saída do monge havia três concepções de sabbath na Etiópia Cristã: (1) a colocada pelas homílias sobre o sabbath, de Retu'ā Hāymānot e que promovia tanto o sábado quanto o domingo, mas estando o sábado subordinado ao domingo; (2) o pensamento eustatiano, que defendia a equidade entre o sábado e o domingo; e (3) uma doutrina que valorizava o domingo em detrimento do sábado, defendida pelo alto escalão da Igreja Etíope (Adankpo, 2017, p.71).

O que fica perceptível do que foi dito até aqui é a insubordinação do monge às autoridades etíopes, sejam elas políticas, sejam religiosas. Seus discípulos continuaram a espalhar suas ideias pelo norte etíope, uma região que, neste período, podia ser considerada periférica. Como dito anteriormente, após a expansão islâmica as autoridades cristãs etíopes iniciaram um movimento de expansão para o sul. A figura 2 auxilia-nos a visualizar as regiões do território da Etiópia Cristã, localizado nas atuais Etiópia e Eritreia:

Figura 2: Etiópia e Eritreia medievais: zonas climáticas e regiões



Fonte: Maps. In: A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea

Axum deixa de ser um centro político entre os séculos VII e X; no século XII, segundo Marie Derat, pode-se identificar a região de Lasta como o centro político da Etiópia Cristã (Derat, 2003, p.52). É de lá que sai a dinastia ZagWə, que ascende e

se mantém no poder entre o século XII (pelo menos) até o século XIII, quando uma nova dinastia chega ao poder: os salomônidas.

Provenientes das regiões de Amhara e Śawa, os nagašt dessa dinastia levaram, gradualmente, o centro político para o sul, primeiro para Amhara e, depois, para Śawa. Esse processo levou cerca de 300 anos para ser concluído: entre os séculos XIII e XVI (Derat, 2003, p.52-83). O foco deste trabalho está dentro do período dessa mudança: no século XV, momento da escrita da versão original da vida de Takla Hâymânôt, o centro político da Etiópia Cristã era dividido por Amhara e Śawa (Derat, 2003, p.81).

Junto a essa mudança do centro político esteve a valorização de redes monásticas dessas regiões: a de Dabra Ḥayq Ḥestifanos, de Śawa, e Dabra Libanos, de Amhara (Derat, 2003, p.87). A expansão dessas redes monásticas foi, assim como a expansão política, gradual. Marie Derat defende Dabra Libanos fazia parte da rede monástica de Dabra Ḥayq Ḥestifanos, cujo grande personagem é o monge Iyasus Mo'a, nomeado abuna em 1248, ainda no período da dinastia zag^{We} (Derat, 2003, p.89). Na vida do monge, escrita no século XV, é dito que ele apoiou o primeiro representante da dinastia salomônida, Yekuno 'Amlāk, a tomar o poder (Derat, 2003, p.90).

Entre os discípulos de Iyasus, segundo Derat, estava Takla Hâymânôt. Ele foi enviado para fundar o monastério de Dabra Libanos em 1284/1285. Nesse período, a região era pouco cristianizada, o que contribuiu para um sentimento de maior autonomia do que em comparação a Dabra Ḥayq Ḥestifanos (Derat, 2003, p.141). Com o passar do tempo, Libanos passa a desenvolver uma rede autônoma em relação a Ḥayq, o que se reflete nas fontes produzidas: os textos produzidos até o século XVI dão mostras de uma oposição da rede em relação aos nagašt. A partir do século XVI, no entanto, eles alteram seu teor, passando a apoiar os governantes salomônidas (Derat, 2003, p.100).

Os eustatianos, por sua vez, se constituíram como uma rede monástica nos territórios setentrionais da Etiópia Cristã. Para tanto, o grupo valeu-se tanto (1) da atenção que os governantes salomônidas deram para territórios meridionais, em detrimento do norte; e (2) de disputas políticas entre autoridades etíopes. A dinastia salomônida enfrentou resistências ao seu poder desde sua ascensão, com Yekuno 'Amlāk e outros governantes tendo que enfrentar resistências de grupos que almejavam o poder político da Etiópia Cristã ou independência em relação a ela.

Segundo Deresse Ayenachew, as províncias do norte recebiam um tratamento diferente por parte das autoridades salomônicas: os governantes locais eram representantes de dinastias locais submetidas ao controle dos nagašt (Ayenachew, 2020, p.69). Mas esse controle nem sempre era sem contestações. Afastados do centro do poder, era comum tentativas de emancipação. Adankpo aponta que a essa “nobreza rebelde” se somou os eustatianos, um movimento monástico heterodoxo (Adankpo, 2017, p.83).

O principal monastério da rede monástica eustatiana era Dabra Māryām, grande centro de produção e difusão religiosa no norte etíope (Adankpo, 2017, p.191). É no início do século XV que o espaço está plenamente consolidado. Ao mesmo tempo, é neste século que ocorre um processo de integração territorial na Etiópia Cristã, levado a termo especialmente por Zar’a Yā’eqob (1434-1468). Através do aumento do uso de regimentos militares permanentes em todo o território (Ayenachew, 2020, p.78) e políticas de aliança, Zar’a consegue centralizar politicamente a Etiópia Cristã de forma mais efetiva. E a questão religiosa?

O nəguś também se preocupou com a questão religiosa, uma vez que ela também era um fator de risco para integridade da Etiópia Cristã. Segundo Marie Derat, Zar’a foi um grande interventor da Igreja Etíope. Alterou cargos, concentrou poderes em suas mãos e interferiu na disciplina eclesiástica e litúrgica (DERAT, 2003, p.166-167). Entre essas mudanças propostas estava a questão da observância do duplo sabbath. Em c.1450, aconteceu o Concílio de Dabra Meṭmāq. Presidido por Zar’a Yā’eqob, nele estavam presentes representantes eustatianos e os dois metropolitanos do período, Mikā’ēl e Gabre’ēl. O ponto principal do encontro, segundo Olivia Adankpo, foi integrar os eustatianos à Igreja Etíope (Adankpo, 2017, p.529). Os metropolitanos acatam à decisão do governante. A partir desse momento, o movimento eustatiano passa a ser reconhecido como uma terceira rede monástica da Etiópia Cristã, ao lado de Dabra Libanos e Dabra Ḥayq Ḥṣṭifanos.

3.1 As fontes

Até esse momento, tratei das questões que levaram à introdução da observância do duplo sabbath como parte da ortodoxia do cristianismo etíope. A mudança é oficializada em 1450, no Concílio de Dabra Meṭmāq. No entanto, fica o questionamento: o quanto essa mudança foi aceita pelos demais representantes da Igreja Etíope?

Fiz um levantamento de 8 manuscritos datados entre os séculos XIV e XVI. Presentes na Bibliothèque nationale de France, no Hill Museum & Manuscript Library, na Biblioteca Vaticana e na British Library, eles se encontram catalogados de forma integrada no projeto Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea (Schriftkultur des christlichen Äthiopiens und Eritreas: eine multimediale Forschungsumgebung), coordenado pelo Hiob Ludolf Centre for Ethiopian and Eritrean Studies da Universität Hamburg. Poder fazer parte deste centro de estudos foi de grande valia para a pesquisa aqui proposta, uma vez que o projeto não apenas se propõe a catalogar os manuscritos, mas, também, a analisar seu conteúdo. Desses, oito foram utilizados neste trabalho.

A metodologia utilizada nesta pesquisa baseia-se na proposta de Olivia Adankpo sobre a história e o uso do termo sanbat (ሰንበት), assim como sua associação com outros vocábulos para identificar seu significado nos manuscritos. A análise consistirá na busca pela ocorrência dos termos indicados por Adankpo em todos os manuscritos estudados. Dessa forma, as informações principais reunirão: a datação, já presente na notícia dos manuscritos catalogados, e o uso do termo sanbat. Com isso, será possível identificar o período em que a observância do duplo Sabbath se consolidou nas redes monásticas, conforme as fontes disponíveis. Essa abordagem permitirá uma melhor compreensão da integração do cristianismo etíope e do papel decisivo dos governantes etíopes nesse processo.

Este trabalho enfrenta duas limitações. A primeira é a natureza das fontes disponíveis: elas podem não ser representativas da consolidação da observância do duplo Sabbath na Etiópia Cristã, o que limita a abrangência das conclusões possíveis. A segunda, contudo, reforça a relevância da pesquisa: é provável que os governantes etíopes tenham exercido controle sobre as produções escritas relacionadas à observância, especialmente a partir do século XV, quando há um aumento no número de textos e a dinastia salomônida consolida seu controle sobre as redes monásticas. Essa dinâmica, longe de ser um obstáculo, sustenta a importância de analisar os manuscritos disponíveis como testemunhos históricos desse processo. Apesar dessas limitações, o estudo proposto pode servir como um ponto de partida para futuras investigações sobre a consolidação do duplo Sabbath e como base para a construção de um banco de dados útil para estudos posteriores.

3.2 Estudos de manuscritos etíopes: considerações práticas

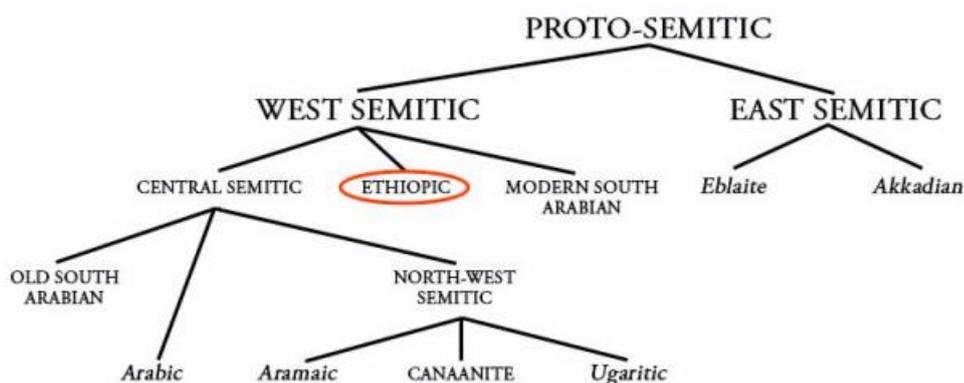
Neste momento, é importante apontar as questões caras para o trabalho com manuscritos. Diferentes ferramentas trazem contribuições para o estudo dos manuscritos: codicologia, paleografia, crítica textual/filologia etc. Apresentarei estes tópicos de forma geral e no seu uso específico para o estudo de manuscritos etíopes escritos em gə'əz.

3.2.1 Gə'əz: Origens e Descrição

A escrita foi adotada no Chifre da África já no primeiro milênio antes de Cristo, muito antes dos manuscritos que chegaram até nós. Há uma extensa literatura do período axumita (I a VII EC) composta por inscrições cuja escritura utilizada é a língua grega. A partir do século IV, no entanto, começam a aparecer inscrições que utilizam o gə'əz como língua (Bausi, 2015, p.47). A história linguística da região aponta para um multilinguismo. Segundo Winslow, as línguas sul-semitas, as quais originaram o árabe do sul, e as línguas etiosemitas divergiram das línguas semitas centrais (que levaram ao hebraico, aramaico e, possivelmente, o árabe) por volta do terceiro milênio AEC. Já as línguas etiosemitas teriam divergido do árabe do sul por volta do século VI AEC. (Winslow, 2015, p.18).

No primeiro milênio antes da Era Comum, há a presença, no Chifre da África, de falantes não-semitas e de semitas antigos e que, segundo Bausi, pode se falar em uma “dupla camada sabeia (sul-árabe)” com traços de línguas semitas etíopes, a qual o gə'əz pertence (Bausi, 2020, p.222). Os falantes de semita teriam ido para o Chifre da África e interagido com falantes de cuxita e de línguas nilosaarianas (Winslow, 2015, p.18), sendo o gə'əz originado a partir dessas interações. A imagem a seguir, retirada da obra de R. Holmstedt, ilustra uma possível origem da língua:

Figura 3: Possível origem para o gə'əz



Fonte: HOLMSTEDT, R. Introduction. In: Introduction to Ge'ez, 2018.

As primeiras inscrições em gə'əz aparecem entre os séculos II e III EC e estão ligadas ao surgimento de Axum (Winslow, 2015, p.20). Estas estavam, muitas vezes, ao lado de textos escritos em grego. Estas escrituras atestam já uma escritura definida, com escrita da esquerda-para-direita e com forma puramente consonantal. Composta inicialmente por 24 consoantes e semivogais (exceto “p̄” e “p”, inseridos no século IV, possivelmente) e enriquecida com sistema de vogais no século IV – sete ordens (1ª: “a”, 2ª: “u”, 3ª: “i”, 4ª: “ā”, 5ª: “ē”, 6ª: “ə” e 7ª: “o”), sendo a sexta também usada para quando não há vogal (Bausi; Nosnitsin, 2015, p.287). Este sistema de escrita, conhecido pelo nome tradicional de “fidal”, foi usado posteriormente por séculos com poucas modificações. A ordem dos caracteres é baseada em sequências de origem semítica do Sul ou hebreu e árabe (abugida), as quais seguem a tradição do alfabeto fenício e seus derivados. Há também um sistema vocálico, que adota a escritura silábica indiana, o que atesta uma influência sul-asiática na área em períodos antigos. As inscrições mais antigas deste sistema datam do século IV, mas pode ser mais antiga (Bausi; Nosnitsin, 2015, p.287).

O gə'əz é uma escritura etiópica. No entanto, ela não marca o início da literatura na região: há a presença de sabeu nos séculos VIII/VII a V/IV AEC; e o uso do alfabeto grego no período axumita (I EC). É possível que a influência grega tenha feito com que a escrita etiópica seja da esquerda-para-direita. Além disso, os numerais etíopes são feitos com letras capitais gregas. Enquadra-se a escritura etiópica como pertencente à linhagem sul-semítica, mas há, também, uma relação direta com a escritura sul-árabe. O número total de letras são 30 e de caracteres silábicos 202. A ordem das letras é a seguinte: h, l, ḥ, m, ś, r, s, q, q^W, b, t, n, ḥ, ḥ^W, ʾ, k, k^W, w, ʿ, z, y, d, g, g^W, ṭ, Ṗ, ṣ, ḍ, f, p. Não há diferenciação entre letras capitais e não-capitais e não há ligação entre as letras na escrita, sempre mantendo uma aparência uncial e com cada caractere escrito separadamente, com raras exceções de escrita interligada (Bausi; Nosnitsin, 2015, 288). Até o período axumita, as palavras eram separadas por linha vertical (“|”); mais tarde, foi substituída por duas linhas horizontais (“=”) e, posteriormente, por dois-pontos ou “colon” nos manuscritos (“:”) – século VI em diante.

Considerando o material estudado até o presente momento, esse sistema de escrita permaneceu estável na tradição manuscrita mais conhecida (século XIII em diante). No entanto, interações com línguas vernaculares levaram a consequências

paleográficas nos manuscritos. As geminações, por exemplo, não são marcadas, assim como a presença da sexta ordem não marca se o “ə” está presente ou se é sem vogal (Bausi; Nosnitsin, 2015, pg.288).

A tradição escrita de manuscritos etíopes aponta para uma forte ligação com textos gregos e árabe-copta (Winslow, 2015, p.21; Bausi, 2020, p.217; Alehegne, 2020, p.38), sendo o primeiro a principal língua de contato da Antiguidade Tardia e o segundo a partir do século XII. A tradução de textos para o gə'əz é a forma mais evidente de transmissão cultural e interação na Etiópia Cristã, sendo parte constituinte de sua produção cultural e elemento central em sua produção literária. Bausi reforça que, apesar do fato de serem traduções não se pode implicar que há uma subordinação cultural etíope às outras culturas, uma vez que esses processos de tradução implicam um complexo procedimento de recepção e apropriação cultural⁴⁵ (Bausi, 2020, p.217).

As primeiras obras que ainda existem datam do século IV e versam sobre diferentes assuntos – religião, filosofia, história, leis sociais, ciências técnicas etc. (Alehegne, 2020, p.39). Mas, se é possível apontar uma origem para as traduções, esta seria a Bíblia e textos apócrifos e trabalhos patrísticos, segundo Mersha Alehegne (Alehegne, 2020, p.40). No entanto, como poucos originais restaram, é difícil traçar a origem das traduções posteriores (Bausi, 2020, p.218).

Das obras produzidas entre os séculos IV e VI é possível traçar uma forte ligação destes manuscritos com textos egípcios e arquivos alexandrinos. Um exemplo disso é a existência dos cânones conciliares dos concílios de Constantinopla (381) e Calcedônia (451), bem como sua refutação patrística posterior (Bausi, 2020, p.226).

Até o momento, há uma lacuna de textos produzidos entre os séculos VI e XIII, salvo raras exceções (Bausi, 2020, p.226). Esses aproximadamente sete séculos de lacuna se explicam, possivelmente, devido às conquistas árabes do Egito, o que levou a um isolamento da Etiópia (Szirmai, 1999, p.45). Essas conquistas, portanto, tiveram duas consequências para a Etiópia Cristã: (1) a falta de contato com a cristandade, levando ao desenvolvimento ainda mais forte de um cristianismo próprio; e (2) um período de possível perda territorial.

⁴⁵ Esta questão será abordada, direta ou indiretamente, neste trabalho, uma vez que parte dos textos analisados são de origem estrangeira. Logo, pensar o significado do “sanbat” nos originais seria uma excelente pesquisa comparativa.

A partir do século XIII há um aumento no número de manuscritos produzidos que chegaram até nós (Uhlig, S.; Bausi, A., 2007, p.740). Este processo possivelmente está ligado à nova dinastia que chegou ao poder – os salomônidas. Isso porque essa dinastia não apenas conseguiu expandir os domínios da Etiópia Cristã, mas também valorizou a cultura escrita de maneira especial. Como dito anteriormente, a partir desse momento há um aumento de traduções feitas a partir de originais copta-arábicos mas, também, é possível apontar que houve um processo de produção de novas traduções de textos do período axumita (Bausi, 2020, p.226-227).

Com uma maior abundância de manuscritos é possível traçar com maior certeza algumas questões da produção destes textos. Segundo Bausi e Nosnitsin, até o século XIV havia poucos centros de produção de textos em gə'əz:

[...] A escritura etíope pode ser descrita apenas com base em alguns centros de atividades de escrita que preservaram evidências relevantes na área mais ao norte, a saber, Endā Abbā Garimā, Dabra Libānos de Ham e áreas próximas, como Ger'ältā, Lāstā e Lālibalā, Dabra Ḥayq Estifānos e algumas outras, algumas das quais já devendo existir durante o tempo axumita. A multiplicação das tradições dos escribas locais deve ter ocorrido no século XIV, possivelmente com os estilos locais influenciando uns aos outros por meio da migração de livros e escribas. No momento, não há evidências claras de que qualquer autoridade política - mesmo no período do rei Zar'a Yā'qob (1434-1468), que estava muito envolvido na produção e disseminação de manuscritos, tanto como 'autor e editor' - tentou oficialmente impor o uso de uma escritura específica e limitar o uso de outras, embora algumas escrituras possam ter sido consideradas mais influentes do que outras. (BAUSI, A.; Nosnitsin, D., 2015, p.288-289)

Nos séculos subsequentes há uma coexistência e interferência de estilos locais, as vezes ligados a um escriba, outras há um centro monástico. Como há um maior número de exemplares é possível traçar estágios do estilo paleográfico nos manuscritos, o que nos ajuda a datá-los. Os períodos a seguir foram apresentados por Siegbert Uhlig em trabalhos da década de 1990 e são utilizados até o momento. (Uhlig, S.; Bausi, A., 2010, p.102-104; Bausi, A.; Nosnitsin, D., 2015, p.289-290). Em cada um, coloco algumas características que auxiliam na classificação dos manuscritos⁴⁶.

1. MONUMENTAL SCRIPT

Manuscritos mais antigos até segunda metade do XIV; caracteres assemelham-se o estilo das inscrições, com formatos muito angulares; proporções mais altas e

⁴⁶ Para mais informações, ver os trabalhos referenciados. Apenas colocarei os que os manuscritos deste trabalho se enquadram.

delgada, com rigor e rigidez; marcas de pontuação desproporcionalmente grandes; elementos decorativos mínimos.

2. *SQUARE SCRIPT*⁴⁷

Segunda metade do século XIV até metade do século XV; escritura mais variável e parece menos monumental e com tamanho, inclinação e espaço mais irregular; formas básicas maiores e mais redondas; curvaturas e cruces vão além do tamanho da letra; número de pontuações aumenta.

3. *ROUNDED SCRIPT*

Metade do século XV até metade do século XVI; tendência para padronização e regularidade; letras mais redondas e largas.

4. *COMPRESSED SLENDER SCRIPT*

Metade do século XIV até metade do século XVI. proporções mudam – letras tendem a ficar menores e mais compridas e com mais espaçamento; linhas menos e densas, feitas com canetas com ponta; caracteres com tamanho uniforme e traços paralelos.

O constante crescimento do número de manuscritos conhecidos permitirá, no futuro, que novas periodizações (até simultâneas) sejam feitas. A definição de manuscrito etíope, dada por Uhlig e Bausi, é a seguinte:

[...] aplicada a artefatos (códices, fascículos não encadernados, pergaminhos ou mesmo folhas únicas), geralmente em pergaminho, muito mais raramente no papel (a escrita em papiro não é atestada na região da Etiópia), que carregam principalmente textos e/ou pinturas; seus próprios conteúdos não são relevantes para a definição de M. como tal. (UHLIG; BAUSI, 2007, p.738)

Temos, portanto, que os manuscritos etíopes são, em sua vasta maioria, escritos em pergaminho feitos a partir da pele de animais. É interessante apontar que a tradição da escrita de manuscritos ainda é viva na Etiópia e Eritreia, o que permite que sejam feitas observações etnográficas, além de codicológica, paleográfica e filológica com os devidos cuidados (Bausi, 2015, p.48).

⁴⁷ Bausi e Nosnitsin defendem que o nome “square script” não é o mais adequado (2015, p.289); no entanto, manterei esta nomenclatura para facilitar o entendimento.

É difícil precisar quantos manuscritos existam. Há uma grande distribuição deles pelos territórios eritreus e etíopes, por vezes em áreas isoladas. De acordo com a bibliografia, pode-se apontar um número mínimo de 200 mil manuscritos em códice, provavelmente subestimado (Bausi, 2015, p.47; Uhlig; Bausi, 2007, p.738), apenas na Etiópia e Eritreia e excluindo os manuscritos de “rolo” (“scroll”), distribuídos entre mais de 20 mil igrejas e 800 monastérios e, muitas vezes, em péssimas condições de armazenamento e segurança física por conta de conflitos (Alehegne, 2020, p.46-47). A imagem a seguir apresenta os principais centros de produção de manuscritos etíopes.

Figura 1: Centros de produção de manuscritos etíopes



Fonte: BAUSI, A. et al. Comparative Oriental Manuscript Studies: an Introduction, 2015.

Os manuscritos que se encontram ainda no Chifre da África foram pouco estudados; grande parte dos trabalhos publicados versam sobre manuscritos que estão em coleções na Europa ou América do Norte. As quatro maiores coleções são a Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano) – 1082 manuscritos; a Bibliothèque nationale de France (França) – mais de 1000 manuscritos; a British Library (Inglaterra) – pelo menos 624 manuscritos; e a Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung (Alemanha) – 328 manuscritos e 182 microfilmes. A EMMML (Ethiopian Manuscript Microfilm Library), parte do Hill Museum & Manuscript Library (Estados Unidos), tem um acervo de pelo menos 9238 microfilmes⁴⁸.

Com isso, pode-se dizer que há milhares de manuscritos etíopes fora da Etiópia. O número de exemplares é maior a partir do século XVI-XVII, possivelmente devido a destruições na primeira metade do século XVI devido aos ataques de Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī (Uhlig; Bausi, 2007, p.740).

3.3 Os manuscritos

Foi feito o levantamento das ocorrências do termo “sanbat” em **nove** manuscritos. Estes foram escolhidos de forma a nos dar um recorte temporal suficiente para analisar textos escritos antes e depois do Concílio de Dabra Metmaq. Todos eles estão digitalizados no site da British Library por iniciativa do *Endangered Archives Programme*. Abaixo, listo-os, em ordem cronológica, com informações paleográficas e codicológicas.

EAP 286/1/1/422: Abbreviated Deggwa – final do século XIV – início do século XV
Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém cânticos e hinos da Igreja Ortodoxa Etíope. O manuscrito contém as seguintes medidas: 212x164x43mm, com 78 fólhos; a parte escrita tem duas colunas de 170x60mm. A margem de cima tem 20mm; a margem de baixo 40mm; a esquerda tem 25mm no fólho esquerdo e 5mm no fólho direito; a direita tem 5mm no

⁴⁸ Os trabalhos de digitalização in loco contribuem para que estes materiais estejam disponíveis em qualquer lugar do mundo; no entanto, são esforços ainda recentes. Vale fazer referência ao projeto Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea (Schriftkultur des christlichen Äthiopiens: eine multimediale Forschungsumgebung), do Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies, centro de estudos que faz parte da Universität Hamburg. O projeto se dedica, entre uma série de tarefas, a digitalizar manuscritos que ainda estão em território africano.

fólio esquerdo e 20mm no fólio direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação e não tem banda-final (“endband”). As quires são formadas por 10 páginas, ou seja, 5 fólhos. Como a parte superior interna do manuscrito está totalmente ausente, não é possível indicar se havia a presença de marcas de início nas quires. O manuscrito não está envolto em madeira e se encontra em um estado ruim de conservação. Há a presença de rubricas e notas marginais, bem como palavras apagadas. Pobre ornamentação. A escrita utilizada é a II – “square script”.

Este manuscrito está no Manuscripts and Archives Department do Institute of Ethiopian Studies da University of Addis Ababa, Sidist Kilo Campus, na cidade de Addis Ababa, Etiópia. O espaço foi construído no século XX, portanto este documento foi levado para lá. Para (tentar) definir seu local de produção ainda é necessário uma análise mais profunda do documento.

Todos os manuscritos aqui mencionados que começam com “286/1” pertencem à coleção do Manuscripts and Archives Department do Institute of Ethiopian Studies.

EAP 286/1/1/425 – Lectionary – início do século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém um lecionário, isto é, um conjunto de leituras para o culto. O manuscrito tem as seguintes medidas: 150x120x42mm, com 78 fólhos; a parte escrita tem uma coluna que cobre praticamente todo o fólio, tendo margem superior de c.10mm, inferior de c.5mm, esquerda e direita de 5mm, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação, sem banda-final (“endband”). As quires são formadas por 16 páginas, ou seja, 8 fólhos, com marcas de início e fim, aparentemente. Ele é envolto em tábuas de madeira inteiras na frente e atrás, a qual aparente ter passado por algum tratamento para durabilidade. Há a presença de rubricas e ornamentos, como se pode ver no fólio 1r. Algumas linhas do texto estão sublinhadas. A escritura utilizada é a II – “square script”.

Este manuscrito pertence à coleção do Manuscripts and Archives Department, descrita anteriormente.

EAP 432/1/22: Wongele Yohannes – século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém o Evangelho de São João, o Apóstolo. O manuscrito tem as

seguintes medidas: 175x150x40mm, com 96 fólhos; a parte escrita tem duas colunas de 75mmx55mm. A margem de cima tem 10mm; a margem de baixo 20mm; a esquerda 10mm no fólho esquerdo e 5mm no folho direito; e a direita 5mm no fólho esquerdo e 10mm no fólho esquerdo, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação e banda-final (“endband”) de pergaminho com decoração – no caso, texto escrito. As quires são formadas por 20 páginas, ou seja, 10 fólhos – sem marcas de início, aparentemente. Ele é envolto em tábuas de madeira, estando a da frente quebrada, e é guardado em uma bolsa de couro (kofida). Há a presença de rubricas em vermelho e notas marginais. Há pouca ornamentação no manuscrito, sendo o fólho 1r um exemplo de presença de ornamento. A escritura utilizada é a II – “square script”.

O manuscrito original está localizado no monastério de Dābrā Koreb wā Mādhanealām. De acordo com o *Endangered Archives Programme*, é um dos monastérios mais antigos localizados em Amhara, mais especificamente em, Gojjam, próximo ao desfiladeiro de Abay, nas fronteiras de Wollo e Gojjam Leste. Fundado possivelmente no século IV, o local teve um importante papel na história eclesiástica da Etiópia Cristã e conta com um expressivo acervo de manuscritos.

Todos os manuscritos aqui mencionados que começam com “432/1” pertencem à coleção de Dābrā Koreb wā Mādhanealām.

EAP 432/1/32 – Fetha Negest – século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém diferentes leis espirituais e seculares. O manuscrito tem as seguintes medidas: 300x260x70mm, com 162 fólhos; a parte escrita tem 3 colunas de c.120x30mm. A margem de cima tem 20mm; a margem de baixo c.40mm; a esquerda c.20mm no fólho esquerdo e 10mm no direito; e a direita 10mm no fólho esquerdo e 20mm no direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação e banda-final (“endband”) coberta de couro. As quires são formadas por 16 páginas, ou seja, 8 fólhos – com marca de início no primeiro fólho (recto). Ele é envolto em tábuas de madeira cobertas por couro ornamentado, e é guardado em uma bolsa de couro (kofida). Há a presença de rubricas em vermelho e notas marginais; não há presença de ornamentos. Há partes do texto que foram apagadas, algo raro nos manuscritos etíopes. A escritura utilizada é a III – “rounded script”.

Este manuscrito pertence à coleção de Dābrā Koreb wā Mādhanealām, monastério descrito anteriormente.

EAP 432/1/38 – Haymanote Abew – século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém uma coleção de homílias de diferentes intelectuais da Igreja Antiga. O manuscrito tem as seguintes medidas: 335x290x65mm, com 208 fólhos, sendo o primeiro em branco e o último com apenas alguns escritos que perfazem menos de uma coluna. A parte escrita tem 3 colunas de c.275x70mm. A margem de cima tem c.45mm; a margem de baixo 80mm; a margem esquerda tem c.38mm no fólho esquerdo e c.20mm no direito; a margem direita tem c.20mm no fólho esquerdo e c.45mm no fólho direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação, com uma banda-final (“endband”) de couro. As quires são formadas por 16 páginas, ou seja, 8 fólhos, com marca no início, no topo esquerdo. Ele é envolto em tábuas de madeira cobertas de couro ornamentado, e é guardado em uma bolsa de couro (kofida). Há a presença de rubricas e notas marginais (poucas), além de palavras apagadas. Há poucos ornamentos, de modo geral muito simples – como no fólho 207r. A escritura utilizada é a 3 – “rounded script”. O manuscrito está bem preservado e aparenta qualidade acima da média.

Este manuscrito pertence à coleção de Dābrā Koreb wā Mādhanealām, monastério descrito anteriormente.

EAP 432/1/40 – Gebre Himam – século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém o livro da Paixão de Cristo. O manuscrito tem as seguintes medidas: 460x360x120, com 280 fólhos. A parte escrita tem 3 colunas de c. 340x80mm. A margem de cima tem 50mm; a margem de baixo 55mm; a margem esquerda tem c.55mm no fólho esquerdo e 20mm no direito; a margem direita tem c.25mm no fólho esquerdo e 55mm no direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação e não tem banda-final (“endband”). As quires são formadas por 20 páginas, ou seja, 10 fólhos, e são marcadas no primeiro fólho no topo esquerdo. Ele é envolto em tábuas de madeira sem couro, estando a da frente inteira e a de trás quebrada. Há a presença de rubricas e ornamentos; além disso, há trechos nas colunas que estão em branco, o que possivelmente seria preenchido com

ornamentos ou rubricas, como no fólio 276r. A escritura utilizada é a III – “rounded script”. O manuscrito está bem preservado e aparenta qualidade acima da média.

Este manuscrito pertence à coleção de Dābrā Koreb wā Mādhanealām, monastério descrito anteriormente.

EAP 286/1/1/386 – Four Gospels – final do século XV

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém os Quatro Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João). O manuscrito tem as seguintes medidas: 315x245x115mm, com 165 fólhos, sendo os dois primeiros e os dois últimos (exceto por 4 linhas na primeira coluna) em branco. A parte escrita tem 2 colunas de 240x90mm. A margem de cima tem 25mm; a margem de baixo 52mm; a margem esquerda tem 30mm no fólio esquerdo e 5mm no direito; a margem direita tem 5mm no fólio esquerdo e 40mm no direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 4 estações de ligação, sem banda-final (“endband”). As quires difíceis de determinar devido à digitalização. Ele é envolto em tábuas de madeira sem couro, ambas quebradas. Há a presença de rubricas, ornamentos e notas marginais. Além disso, há ilustrações dos santos no início e dentro do texto. A escritura utilizada é a III – “rounded script”.

Este manuscrito pertence à coleção do Manuscripts and Archives Department, descrita anteriormente.

EAP 286/1/1/495 – coletânea de textos – século XVI

Segundo as informações presentes no *Endangered Archives Programme*, este manuscrito contém os seguintes textos:

Prayers for the day and the night, ጸሎታት: ዘመዓልት: ወዘሌሊት::; Praises of Mary, ውዳሴ: ማርያም, arranged for the days of the week and culminating in Saturday; accompanied with an unknown prayer to Mary; Praise of Mary from the Words of the Prophets, ውዳሴ: እምቃለ: ነቢያት: ዘይትነበብ: ላዕለ: ማርያም::; Prayer on the Sabbath of the Jews, ጸሎት: በዕለተ: ሰንበተ: ኢይሁድ::; Gospel of John, ወንጌል: ዘዮሐንስ:; Book of Revelation, ራዕዮ: ዮሐንስ:⁴⁹

O manuscrito tem as seguintes medidas: 250x175x100mm, com 149 fólhos. A parte escrita tem duas colunas de c.175x65mm. A margem de cima tem 22mm; a margem de baixo 40mm; a margem esquerda tem 40mm no fólio esquerdo e c.3mm no direito;

⁴⁹ Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP286-1-1-495>

a margem direita tem c.3mm no fólho esquerdo e c.40mm no direito, ainda que isso varie ao longo dos fólhos. O manuscrito tem 3 estações de ligação e não tem banda-final (“endband”). As quires são irregulares ao longo do manuscrito. Ele é envolto em tábuas de madeira, sendo a da frente inteira e a de trás quebrada no meio. Há a presença de rubricas e ornamentos – alguns bastante elaborados, como no fólho 53r. A escritura utilizada é a III – “rounded script”.

Este manuscrito pertence à coleção do Manuscripts and Archives Department, descrita anteriormente.

OR 485 – coletânea de textos – século XVI

Este manuscrito está disponibilizado pela *British Library*. Ele contém os seguintes textos:

An Ethiopian manuscript containing:f. 1r. Kufale , መጽሐፈ ኩፍሌ “The book of Jubilees”... ዝንቱ ነገረ ኩፍሌ መዋዕላተ ሕግ ወለስምዕ ለግብረ ዓመታት ለት ስብዕቶሙ ለኢዮቤልው ሳቲሆሙ ውስተ ኩሉ ዓመታተ ዓለም.f. 102r. the Book of Enoch, መጽሐፍ ሄኖክ. The writing at the foot of f.100r and f.190v have been almost wholly effaced.On the upper margin of f.2r. ኩፋሌ ዘቅዱስ መድኃኔ ዓለም,⁵⁰

O manuscrito tem as seguintes medidas: 203x177mm. Contém 190 fólhos e é escrito em duas colunas de 23 ou 24 linhas cada. Está com sua capa original e acompanha uma pasta de couro. Há a presença de rubricas e ornamentos e a escritura utilizada é a III – “rounded script”.

3.3.1 Ocorrências do termo “sanbat”

Foram analisados, portanto, oito manuscritos, datados entre os séculos XIV e XVI. Busquei, nos manuscritos, a ocorrência do termo “ሰንበት” (“sanbat”) e variações dele. Além disso, procurei pelas palavras que, junto a “ሰንበት”, podem alterar seu significado entre “sábado” e “domingo”. Esta análise quantitativa foi feita de forma a padronizar as buscas em todos os manuscritos. No entanto, há casos que não ocorreram em todos os manuscritos. Estes foram, também, contabilizados.

Os arquivos com as ocorrências dos termos foram feitos no formato .xlsx – planilhas do Microsoft Excel. Cada arquivo contém a análise de um manuscrito. Para tornar a análise mais automatizada e confiável, optei por trabalhar com eles utilizando

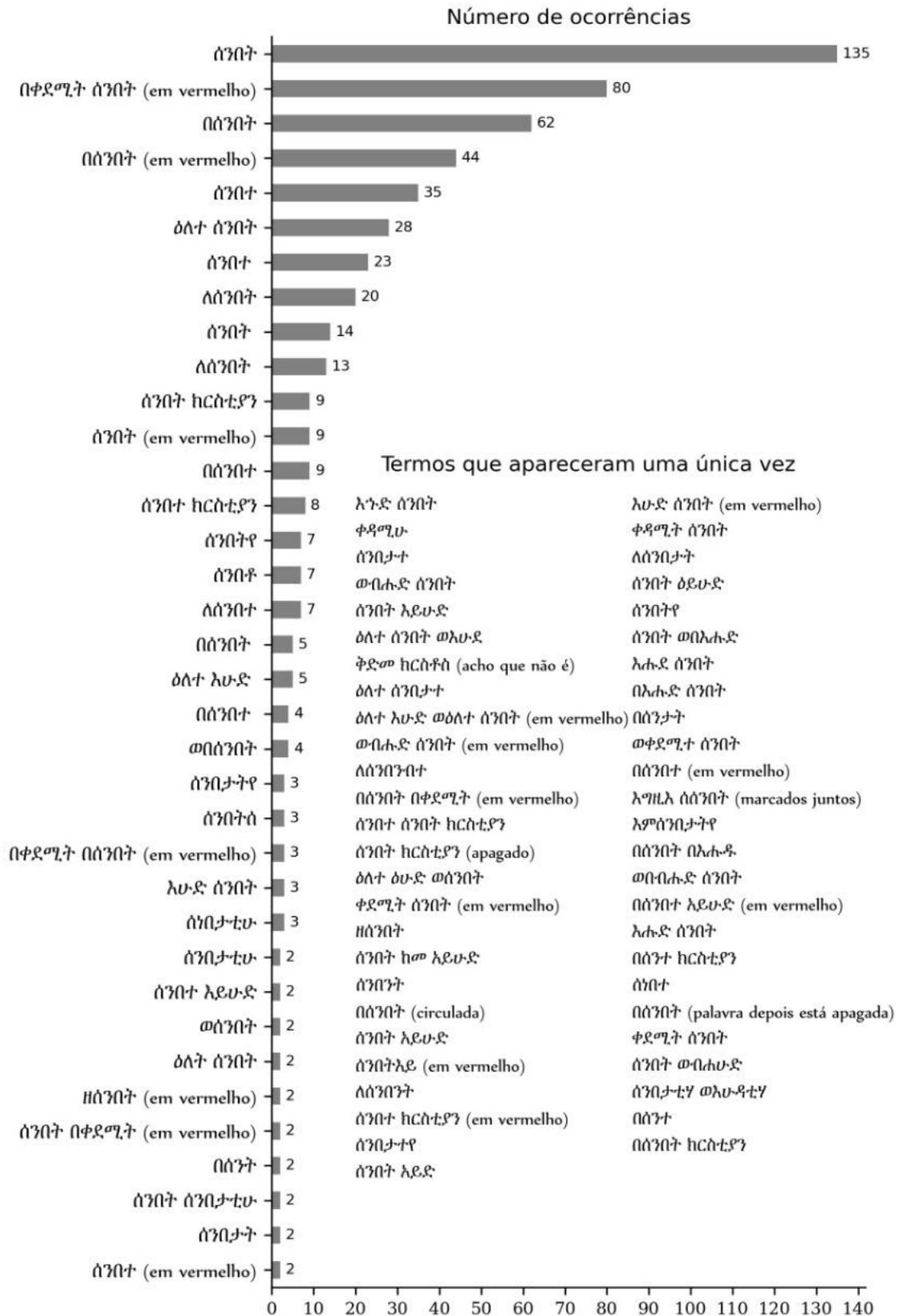
⁵⁰ Disponível em https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_485.

a ciência de dados em linguagem Python. Esta linguagem de programação tem bibliotecas que são ferramentas úteis para se fazer análise quantitativas e cujos resultados auxiliam em uma análise qualitativa, a qual este trabalho também se propõe. As bibliotecas utilizadas foram: *pandas*, *numpy* e *matplotlib*. A plataforma para executar os códigos de programação foi o *Jupyter Notebook*.

Primeiramente, o arquivo *.xlsx* de cada manuscrito foi carregado na plataforma e abertos utilizando a função *pd.read_excel*. Cada arquivo gerou uma variável, nomeada a partir do nome de catalogação de cada manuscrito e acrescentado uma letra do alfabeto na frente para organização cronológica. Feito isso, criei a variável “juntos”, a qual utilizei para unir os manuscritos em apenas um arquivo, posteriormente concatenado em uma nova variável, “resultado”. Após, criei uma nova variável, “termos”, e extrai apenas duas colunas de “resultado”: “Manuscrito” e “Termo”. Para contar as ocorrências dos termos, foi importado o módulo *collections*. Utilizei *Counter* para contar o número de ocorrência de cada termo através do código a seguir: *Counter(termos['Termo'])*.

A soma total de termos catalogados, após a análise dos oito manuscritos, compondo 1216 fólios no total (ainda que nem todos tivessem texto), foi feita utilizando funções da biblioteca *numpy* e plotada através da biblioteca *matplotlib*, como podemos ver na figura abaixo:

Figura 2: Ocorrências dos termos nos manuscritos



Fonte: o autor

Há um total de 614 ocorrências de termos relacionados a “sanbat” nos manuscritos contabilizados. O termo “sanbat” não acompanhado de palavras auxiliares para auxiliar na interpretação foi o que mais ocorreu: 135 vezes. A essas ocorrências podem se somar as que estão acompanhadas apenas de uma preposição - “ba-sanbat” (o terceiro com maior número de ocorrências), tanto em letra normal quanto rubricado; “sanbata”; “la-sanbat” e “la-sanbata”; “ba-sanbata”; “sanbato”; “wa-ba-sanbat”; “sanbat-sa”; “za-sanbat”; “wa-sanbat”; “sanabata”; etc. Juntas, essas ocorrências, inconclusivas sem uma análise qualitativa, perfazem 382 ocorrências.

As ocorrências que podem ser associadas a “domingo” são as seguintes: “sanbat krēstīyan” e variações; “sanbat ’əḥud” e variações. Há 38 ocorrências que, seguindo os critérios de Olivia Adankpo e Hammerschmidt, fazem referência a “domingo”. Para “sábado”, considere as seguintes ocorrências: “qadamit sanbat” e suas variações; “sanbat ’əyhud” e suas variações. Há 100 ocorrências, seguindo os critérios dos autores mencionados, que fazem referência a “sábado”.

Com isso, há apenas 138 ocorrências que podem ser significadas com “sábado” ou “domingo” sem uma análise qualitativa. Além disso, há uma série de passagens que estão acompanhadas por termos ou que estão escritas de uma maneira diferente das possibilidades apresentadas por Hammerschmidt em seu trabalho (1963, p.18). Isso demonstra que, na prática, classificar o termo “sanbat” é uma tarefa mais complexa e que não pode prescindir de um trabalho qualitativo.

3.3.2 Análise qualitativa em uma tradução

A análise qualitativa dos manuscritos é um trabalho que será feita no próximo capítulo. Aqui, apresento isto para o caso de uma tradução. Em 1906 ocorreu a publicação da obra *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbânôs, and The Book of the Riches of Kings*. Fruto do trabalho de Ernest Budge, a versão de Dabra Libanos sobre a vida do monge Takla Hâymânôt era, até então, inédita. Dividida em dois volumes, a tradução conta com a versão original do texto ao final. Esta é a única versão disponível de uma tradução dessa obra e pode-se dizer que o trabalho de Budge desempenha um papel fundamental na historiografia etíope e no estudo do cristianismo africano. Publicada em 1906, essa obra foi a primeira a apresentar esses textos de maneira acessível ao público ocidental, incluindo não apenas a tradução

para o inglês, mas também o texto original em gə'əz e reproduções de manuscritos iluminados.

O texto original, finalizado provavelmente no século XV, foi escrito em gə'əz. Ernest Budge, o autor da tradução aqui em questão, foi um importante tradutor de textos etíopes e eritreus, sendo o responsável por uma série de traduções. O autor se baseou no *ms. orient. 723*, datado do século XVIII e disponível no British Museum, para produzir sua tradução.

O objetivo aqui não é propor uma revisão sistemática da tradução de Ernest Budge, mas fazer uma análise qualitativa da tradução de “sanbat”, especificamente. Ao longo da tradução não fica claro a que o termo se refere: se ao sábado ou se ao domingo. Propor essa análise mais precisa do termo insere-o em uma discussão mais ampla a respeito da mudança na ortodoxia do cristianismo etíope em 1450 EC.

A fonte que Budge traduziu é uma cópia de um original produzido em Dabra Libanos, rede fundada por Takla Hâymânôt. Nesse momento, farei uma análise das passagens que aparecem no primeiro volume da tradução feita por Ernest Budge. O segundo volume foi deixado de fora por ter apenas uma ocorrência do termo, mas cujo manuscrito não está disponível para o trecho.

Ao todo, temos 4 passagens em que Budge empregou a palavra “sabbath”.

Tabela 2: ocorrências de “sabbath” na obra *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Libanôs*

Página	Tradução de Budge	Trecho original	Nova tradução (feita pelo autor)
92-93, fol.63b. 2	“[...] and he tasted no food of any kind whatsoever except on the Sabbath, and on the Sabbath he ate the wild herbs of the desert, without making any choice of them...”	ወይጸውም፡ወኢይጥዕም፡ ምንተኒ፡ዝንበለ፡በሰናብት፡ ወበሰናብት፡ይበልዕ፡ቈጽለ፡ገይ ም፡ እንዘ፡ኢየኃረ[...]	Reforça a ideia do domingo como um dia positivo, vinculado à ressurreição de Cristo.
143, fol.99b	“[...] and he would partake of them raw on the days of the Sabbath, but he drank no water at all during the whole period of the fast.”	ወይበልዕ፡እምኔሁ፡ጥራዮ፡በሰናብት፡ማየሰ፡	“[...] and he would ate them [wild herbs] raw in Sabbaths [...]”
209, fol.146a.1	now that day was the morning of the eve of the Sabbath. And the disciple said unto him, ‘Shall I drink, O father, on the day of the eve of the Sabbath ?’	እስመ፡ጽባሐ፡ዓርብ፡ውእቱ፡አሜ ሃ፡፡ወይቤሎ፡ረድእ፡እፎን፡እሰቲ፡ አባ፡በዕለተ፡ዓርብ፡።	“[...] because was in the morning of Friday at that time. And the disciple said ‘why not drink in the Friday, father?’”
222, fol.154a.2	and he tasted no food of any sort or kind during those days, neither green herbs nor water, except on the Sabbath.”	ወኢጥዕም፡ምንተኒ፡በውእቶን፡ ወዋዕል፡ኢቈጽለ፡ዊማዮ፡ዘእንበለ፡ በሰናብት፡።	“[...] and he tasted no food or anything during those days neither green herbs nor water except on Sabbaths.”

Das quatro passagens, uma deve ser descartada. O trecho do fólio 146a.1, cuja tradução está na página 209, não apresenta o termo “sabbath”. O termo que aparece é “ዓርብ”, cuja tradução, livre de interpretação, é “sexta-feira”. Nas demais passagens temos “ሰባብት” (sanābət). Este termo não é apresentado por Hammerschmidt em seu trabalho. O dicionário apresentado por Robert Holmstedt no livro *Introduction to Gə'əz* (2018) aponta que “sanābət” é a pluralização de “sanbat”. Com isso, há um impasse: esse plural se refere ao sábado e ao domingo ou à ocorrência de um deles ao longo das semanas?

Como mencionado anteriormente, Ernest Budge valeu-se de uma cópia da vida de Takla Hâymânôt produzida no século XVIII. Hammerschmidt aponta que a observação do sábado era algo muito enraizado na Etiópia contemporânea, especialmente em seu interior (Hammerschmidt, 1963, p.2). Portanto, a observância do duplo sabbath firmou-se como parte da ortodoxia do cristianismo etíope. Analisando os trechos em que o termo “sabbath” ocorre, a problemática do significado do termo não está posta. Concluo, portanto, que no período de redação dessa cópia a observância do duplo sabbath estava consolidada na Etiópia Cristã, defendendo que a pluralização de “sanbat” faz referência tanto ao sábado quanto ao domingo. O mesmo, no entanto, não se pode afirmar do manuscrito original, produzido no século XV. Infelizmente, o documento não está digitalizado, tornando inviável sua consulta para a elaboração do trabalho.

O que abordei até aqui, apesar de limitado, permite uma reflexão a respeito da tradução como trabalho intelectual. O livro *The Translation Studies Reader* (2012), organizado por Laurence Venuti, traz importantes contribuições a respeito do processo de tradução. Gayatri Spivak, no artigo *The politics of translation*, defende a necessidade de se conhecer a literatura e a cultura do local de produção do texto traduzido, buscando significados para os termos que vão além do seu mundo/língua (Spivak, 2012, p.315-322).

Na mesma coleção, Kwame Appiah aponta que o tradutor traduz palavras que são produtos de ações tomadas por razões específicas e que cada língua tem palavras específicas para cada enunciado pretendido (Appiah, 2012, p.333). O que fica perceptível na tradução de Budge é que isso se perde: o autor não se preocupa em discriminar as possibilidades de significado do termo “sabbath”. Essa falha pode

ser devida justamente ao que Spivak aponta: a necessidade de conhecimento da cultura do original.

Para se alcançar o significado verdadeiro do termo, Appiah defende a necessidade de atender aos requisitos do mecanismo griceano, que consiste no “ato que atinge propósito porque seu propósito é reconhecido” (Appiah, 2012, p.333). Em uma tradução, isso deve ser refletido através da soma de uma tradução literal com a intenção específica do enunciado. Isso só pode acontecer se se tiver uma boa compreensão das intenções do autor para se identificar as intenções das frases (Appiah, 2012, p.337). Aqui, o que fala é o não-litera.

Seguindo a linha de Ovidi Cortés, pode-se compreender a tradução como parte do discurso colonial, uma vez que ela pode operar como uma forma de imposição de uma hegemonia (Cortés, 1997, p.28). É a cultura receptora que governa o processo de importação de um texto; logo, ela pode impor uma determinada representação sobre o passado – que é o que percebo na tradução de Budge a respeito da questão do “sabbath”. Não há espaço para outra leitura do sabbath, apenas para a que o Ocidente construiu. Essa ideia influenciou viajantes europeus que, já no século XVI, identificaram uma relação do cristianismo etíope com o judaísmo (Hammerschmidt, 1963, p.1). Tal ideia perpetuou-se por muito tempo no Ocidente, entre historiadores e historiadoras.

O problema da tradução de Budge pode ser abordado, também, por um outro viés: o anacronismo. Isso porque o termo “sabbath”, como apontado neste trabalho, tem diferentes significados, dependendo do tempo e espaço. Segundo José Barros,

[...] somente a História, por tratar na especificidade do seu discurso com duas temporalidades distintas – a época do próprio historiador, e a época diferenciada à qual se refere o objeto de estudo ou processo examinado – apresenta uma complexa questão a ser examinada: a concomitância de dois níveis distintos de conceitos a serem considerados pelo historiador. (BARROS, 2017, p.2)

É preciso, portanto, interpretação social para compreender seu significado. Segundo Jacques Rancière, a interpretação social é a tentativa de substituir coisas por palavras, mas acaba presa pelas palavras que, por sua vez, não são contemporâneas ao que expressa – ou seja, são anacrônicas (Rancière, 1994, p.33). Não considerar as homônimas – isto é, os diferentes significados que as palavras têm no tempo – é generalizar as palavras no tempo. Como aponta Barros, “[...] palavras, ancoradas em outra época, podiam ter então outros significados, outros usos, outras entonações, outros modos de terem sido um dia percebidas pelos seus

ouvintes e leitores” (Barros, 2017, p.3). Portanto, ao não levar isso em consideração, afasta-se as palavras dos seus significados no passado.

Para se aproximar da verdade, o historiador deve valer-se do “presente no presente”, isto é, quebrar as classificações de nosso tempo e usar as do tempo da produção do objeto (Rancière, 1994, p.36) – algo que Budge não fez em seu trabalho. Dessa forma, o discurso histórico, que depende (1) da ausência da “coisa em si”, que está no passado; e (2) do que nunca esteve, pois nunca foi como disseram ter sido, aproxima-se mais do passado (Rancière, 1994, p.64). É isso que proponho fazer no próximo capítulo.

4 “Sanbat” entre os séculos XIV e XVI na documentação

Neste capítulo é feita a análise qualitativa do termo “sanbat” na documentação trabalhada. Para tanto, são levados em consideração os termos que complementam o seu significado, de forma que façam referência ou a “sábado” ou a “domingo”. Após essa primeira classificação, proponho pequenas traduções dos trechos em que o termo “sanbat” aparece para classificar se a referência ao dia em questão é positiva ou negativa.

Dadas as considerações feitas até aqui, a maior preocupação para essa análise está nas referências ao sábado, uma vez que a problemática em questão gira em torno deste dia, sendo o domingo um dia com um consenso maior no que tange à sua observância e valor positivo perante o cristianismo etíope. No entanto, também é feita a análise para este dia, pois é possível que conclusões diferentes possam aparecer na documentação.

Como se pode ver, há um total de 138 ocorrências do termo “sanbat” que interessam para essa parte: 38 para “domingo” e 100 para “sábado”. Para o “domingo”, considere as seguintes ocorrências: “sanbat krəstiyān” e variações; e “sanbat ʾəḥud” e variações. Para o sábado, considere “qadamit sanbat” e suas variações; e “sanbat ʾəyhud” e suas variações.

4.1 As ocorrências de “Domingo” e “Sábado”

Começo a análise qualitativa pelas ocorrências de domingo e sábado. Primeiro, separei todas as ocorrências de cada manuscrito e fiz a devida tradução. Após, fiz uma análise da percepção sobre o dia e sua relação com o período em que foi escrita.

Ao todo, foram traduzidos 132 trechos dos manuscritos; no entanto, 23 passagens foram removidas pois não contém um sentido – seja positivo ou negativo – a respeito do sábado ou do domingo. Analiso, portanto, o conteúdo de 109 trechos.

EAP 286/1/1/422: Abbreviated Deggwa – final do século XIV – início do século XV

Na imagem 27 (possível fólio 26v), segunda coluna da esquerda, linhas 6-7, encontra-se a seguinte passagem: “በዛቲ፡ዕለት፡ሰንብተ፡ክርስቲያን፡እሰም፡እዕረፈ፡እምኩሉ፡ግብፋ.”. Traduzi a passagem da

seguinte forma: “no dia do Domingo o Senhor que morreu retornou”. Nesse trecho é possível perceber um sentido positivo para o Domingo, uma vez que está sendo dito que Cristo retornou.

Na imagem 41 (possível fólio 41r), segunda coluna da direita, linhas 6-7, encontra-se a seguinte passagem: “:አኮበፋ:ሰንበተ:በደጵቀ:እሰሙ:ዓበይ:ይኢቲ:ሰንበተ:ክርስቲያን:ቀደሰ”. Traduzi ela para o que se segue: “eis que Ele descansou no Sabbath; Abaye, que descansa, santo dos santos, fundador da Igreja, foi santificado no Domingo”. Nesse trecho é perceptível um sentido positivo para o Domingo, uma vez que menciona uma santificação.

Na imagem 57 (possível fólio 57r), segunda coluna da direita, linhas 17-18, encontra-se a seguinte passagem: “በሰንበተ:አይሁድ:በፋቢት-ብል:ቢተ:ክርስቲያን:ንበንጉአሥከን:አክሊለ:ዘአሳተ:ቀድልዎ[...]”. Traduzi a passagem para o que se segue: “Na Assembleia, no Sábado, da fundação da cristandade, o Domingo foi proclamado.” Aqui, é possível perceber um sentido positivo para o Domingo, uma vez que é dito que ele foi proclamado – ou seja, exaltado – no Sábado.

Na imagem 58 (possível fólio 57v), primeira coluna da esquerda, linha 27, encontra-se a seguinte passagem: “ስለዎ:ለአግብርት:አግዕዘን:ለሙነዋናን:ስለሙ:ዘቱ:ዕለተ:ሰንበተ:ስንበተ:ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para o que se segue: “A respeito dele, o Sábado é para os judeus, os gentios e os que se afastaram; em relação à festa, à assembleia, é o Domingo”. Aqui, temos um sentido negativo para o Sábado, tido como dia para judeus e gentios. Como apontado no primeiro capítulo, houve momentos em que parte da cristandade buscou um afastamento do Sábado justamente por sua associação ao judaísmo (RORDORF, 1972, p. XIV).

Na imagem 72 (possível fólio 72r), segunda coluna da direita, linha 25, encontra-se a seguinte passagem: ለሙኒዓ:በስለሙ:ሰንበተ:ክርስቲያን. Traduzi essa passagem para o que se segue: “o mesmo em paz no Domingo”. Neste pequeno trecho é possível perceber um sentido positivo para o Domingo, pois associa-o à paz.

Na imagem 75 (possível fólio 75r), primeira coluna da direita, linhas 20-21, encontra-se a seguinte passagem: “ዕለተ:ሰንበተ:ክርስቲያን:ንግበር:ተዘክረ:ተንዛኢሁ:ወድኅኒን:ሐደሰለን:ፍኖተ:”. Traduzi essa passagem para o que se segue: “no dia do Domingo, após a liturgia, quando os

mistérios foram cumpridos e participei da Eucaristia, eu me prostrei diante de Ti, ó Deus, buscando misericórdia e perdão.” Neste trecho temos uma percepção positiva a respeito do Domingo pois se refere a um momento de veneração.

Na imagem 75 (possível fólio 75r), segunda coluna da direita, linha 12, encontra-se a seguinte passagem: [...]:ትንሠእሁ፡ገበር፡በሠልስተ፡ዕለተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡[rasgado]. Traduzi essa passagem para “no dia do Domingo eu descansei na assembleia dos cristãos”. Nesse trecho temos o Domingo associado ao descanso – ou seja, um sentido positivo.

Na imagem 76 (possível fólio 75v), segunda coluna da esquerda, linha 11, encontra-se a seguinte passagem: ለምት፡በዙቲ፡ዕለት፡ሰንበተ፡ክርስቲያን. Traduzi essa passagem para “no Domingo vou à igreja”. Aqui, temos também um sentido positivo para o Domingo, sendo o dia reservado para o culto sagrado.

No manuscrito EAP 286/1/1/422, produzido entre o final do século XIV e início do século XV, temos o Domingo como um dia valorizado, tendo apenas sentidos positivos. O mesmo vale para o Sábado, ainda que as referências a ele sejam escassas. Considerando o período de escrita do manuscrito, pode-se dizer que ele estava alinhado à ideia de valorização dos dois dias antes mesmo da mudança oficial na ortodoxia (ocorrida no Concílio de Dabra Meṯmāq), o que demonstra que a questão estava em voga já no final do século XIV.

EAP 286/1/1/425 – Lectionary – início do século XV

Na imagem 1 (possível fólio 1r), linha 21, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: “በቀደሚት፡ሰንበት፡ክርስቲያን፡ጳውሎስ፡ጳውሎስ፡[ilegível]”. Traduzi essa passagem para “no Sábado nós descansamos do trabalho [...]”. Nesse trecho é possível perceber um sentido positivo para o Sábado, uma vez que este é associado ao descanso e está escrito em vermelho. É importante apontar aqui que, nos manuscritos etíopes, a cor vermelha denota uma importância para os trechos escritos com ela, sendo uma forma de distinção e demarcação de importância (WINSLOW, 2015, p.136). Como será visto, muitos trechos aqui traduzidos contêm passagens em vermelho.

Na imagem 2 (possível fólio 1v), linhas 21-22, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ድቂተ፡ነዐደኒይሰ፡ተአምኖ፡በእግዚአብሔር[...]. Traduzi essa passagem

para “no Sábado de manhã você se deleita no dia santo e medita na palavra de Deus”. Neste trecho também temos um sentido positivo para o Sábado, tido como dia santo e de meditação.

Na imagem 2 (possível fólio 2r), linhas 7-8, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: “በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል[...]”. Traduzi essa passagem para “no Sábado nós descansamos do trabalho”. Aqui, há também uma associação do Sábado ao descanso – ou seja, um sentido positivo.

Na imagem 3 (possível fólio 2v), linhas 2-3, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: “በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል፡ንዐ[...]”. Traduzi essa passagem para “no Sábado você deve descansar”. Aqui, o Sábado também é associado ao descanso – sentido positivo, novamente.

Na imagem 3 (possível fólio 2v), linhas 16-17, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: “በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል[...]”. Traduzi essa passagem para “no Sábado nós descansamos do trabalho”. Aqui, novamente, o Sábado é associado ao descanso – ou seja, um sentido positivo.

Na imagem 4 (possível fólio 3v), linhas 3-4, encontra-se a seguinte passagem escrita em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã veio Dawit”. Este pequeno trecho aponta um sentido positivo para o Sábado, pois (1) Dawit foi um antigo governante etíope⁵¹ e (2) o trecho está escrito em vermelho, o que aponta sua importância positiva para o texto.

Na mesma imagem, linhas 15-16, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል. Traduzi essa passagem para “no Sábado nós descansamos do trabalho”. Aqui, novamente, temos o Sábado associado ao descanso e escrito em vermelho – ou seja, um sentido positivo.

Na imagem 5 (possível fólio 4v⁵²), linhas 5-6, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Neste trecho temos novamente o Sábado associado ao descanso. Além disso, a escrita em vermelho aponta a importância positiva do dia.

Na mesma imagem (possível fólio 5r), linha 12, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል. Traduzi essa passagem

⁵¹ Dāwit foi um governante etíope entre c.1379/1380 e 1413. (ENCYCLOPEDIA AETHIOPICA, 2005, p. 112)

⁵² Fólio está de cabeça para baixo.

para “no Sábado de manhã você deve descansar”. Neste trecho, novamente, temos o Sábado como dia de descanso. Além disso, o trecho está escrito em vermelho. Essas duas questões permitem que se conclua que se trata de um sentido positivo para o dia.

Na mesma imagem, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ወንጌል. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã você deve descansar”. Novamente temos aqui (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 6 (possível fólio 5v), linhas 21-22, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ወንጌል. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã você deve descansar”. Aqui, novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 6r), linha 10, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem e possível fólio, linhas 22-23, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesmo caso que os anteriores: (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 7 (possível fólio 6v), linhas 17-18, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesmo caso que os anteriores: (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 6v), linha 8, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ወንጌል. Traduzi essa passagem para “no Sábado você deve descansar”. Aqui, novamente, mesmo caso que os anteriores: (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 6v), linha 20, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no

Sábado Dawit descansou”. Novamente, temos um sentido positivo, com (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 8 (possível fólio 6r), linhas 14-15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 7v), linhas 20-21, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã você deve descansar”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 9 (possível fólio 8r), linha 3, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 14-15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 10 (possível fólio 8v), linhas 8-9, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 19-20, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansamos”. Essa passagem também associa o Sábado ao descanso e está escrita em vermelho, portanto, temos um sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 8r), linha 13, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Aqui, temos a mesma passagem que vimos anteriormente. Nela, o Sábado é tido como dia de descanso; além disso, a passagem está escrita em vermelho. Com isso, conclui-se que há um sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, é a mesma passagem: temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 11 (possível fólio 8v), linhas 17-18, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Mesma passagem anterior, sendo nela (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 9r), linhas 4-5, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma passagem anterior, sendo nela (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Essa passagem é muito similar às anteriores. Nela, há um sentido positivo para o sábado, pois é associado ao descanso.

Na imagem 12 (possível fólio 9v), linhas 12-13, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma passagem que anteriores. Temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 10r), linhas 5-6, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Esta passagem também é igual a anteriores. Nela temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na mesma imagem (possível fólio 10r), linha 17, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 13 (possível fólio 10v), linha 11, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de

manhã descansou Dawit”. Mesma passagem que outros trechos aqui já traduzidos: (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho. Ou seja, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Esta passagem também é igual a anteriores. Nela temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na mesma imagem (possível fólio 10r), linhas 20-21, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) a passagem escrita em vermelho – logo, um sentido positivo.

Na imagem 14 (possível fólio 10v), linha 9, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) passagem escrita em vermelho.

Na mesma imagem (possível fólio 11r), linhas 4-5, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 16-17, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 15 (possível fólio 11v), linha 14, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 12r), linha 2, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 16 (possível fólio 12v), linhas 4-5, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውገሊል. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã nós descansamos”. Esta passagem é muito semelhante a outros trechos traduzidos. Nela, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho. Com isso, conclui-se que há um sentido positivo para o trecho em questão.

Na mesma imagem (possível fólio 13r), linha 5, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Passagem igual a anteriores. Nela, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 14-15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, temos novamente (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na mesma imagem, linha 15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 19 (possível fólio 15v), linha 7, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ጳውሎስ፡ገ(?)ለትያ. Traduzi essa passagem para “no Sábado Paulo [...]”. O primeiro dos caracteres da palavra “ገለትያ” não foi identificado. Este trecho não foi possível de ser traduzido pois estava ilegível.

Na mesma imagem (possível fólio 16r), linha 15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, novamente a mesma passagem já vista anteriormente. Temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 17r), linha 14, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 17v), linhas 14-15, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma passagem que anteriores: (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 21 (possível fólio 18v), linhas 6-7, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡በሙጎት፡ወ፡ሆሰዕና. Traduzi essa passagem para “No Sábado na manhã de Domingo de Ramos”. Essa passagem associa o Sábado ao Domingo de Ramos⁵³, evento com caráter positivo e festivo para o cristianismo. Além disso, o trecho está escrito em vermelho. Logo, há um sentido positivo associado ao Sábado.

Na imagem 25 (possível fólio 22v), linha 21, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግነ. Traduzi essa passagem para “no Sábado nos juntamos”. Este trecho aponta para uma possível reunião de pessoas no Sábado, o que não necessariamente carrega um sentido positivo. No entanto, ele está escrito em vermelho, logo, há um sentido positivo.

Na imagem 28 (possível fólio 25r), linhas 6-7, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma passagem já traduzida em outros momentos aqui. Temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho. Logo, sentido positivo.

Na imagem 28 (possível fólio 25r), linhas 22-23, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ደዊት፡[...]. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit [não identificado]”. Este trecho é um tanto inconclusivo, uma vez que não foi possível traduzi-lo por completo. No entanto, ele está escrito em vermelho, o que aponta um sentido positivo.

Na mesma imagem, linha 24, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት [página rasgada]. Essa passagem não pôde ser traduzida. Aqui, novamente, não foi possível traduzir o trecho; no entanto, ele está escrito em vermelho, o que possivelmente aponta para um sentido positivo.

⁵³ O Domingo de Ramos se refere, segundo os quatro Evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas e João) à entrada de Jesus em Jerusalém no Domingo anterior à Páscoa.

Entre as imagens 29-30 (possíveis fólios 25v-26r), linhas 25-1, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ጳውሎስ፡ዕብረዊያን. Traduzi essa passagem para “no Sábado, em nome de Paulo e Ebere Wiyan [ilegível]. Aqui, novamente não foi possível traduzir o trecho por completo; no entanto, por estar escrito em vermelho, provavelmente ele tinha um sentido positivo para o Sábado.

Na imagem 30 (possível fólio 26r), linhas 10-11, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Vale notar que a palavra “ደዊት” não está escrita em vermelho. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, novamente o trecho traduzido diversas vezes neste manuscrito. Temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 30 (possível fólio 26r), linha 13, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግሁ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado de manhã descansou Dawit”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 27v), linhas 12-13, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Vale notar que a palavra “ደዊት” não está escrita em vermelho. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Temos aqui, novamente, (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 27r), linhas 10-11, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Vale notar que a palavra “ደዊት” não está escrita em vermelho. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma frase já traduzida outras vezes e com sentido positivo pois (1) o Sábado está associado ao descanso e (2) o trecho está escrito em vermelho.

Na imagem 33 (possível fólio 27v), linhas 10-11, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 28r), linha 11, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no

Sábado Dawit descansou”. Novamente, (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho. Portanto, sentido positivo.

Na imagem 34 (possível fólio 28v), linha 4, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ጳውሎስ፡ጤምቲምስ. Traduzi essa passagem para “no Sábado, em nome de Paulo e Timóteo...”. Esse trecho é tido como tendo um sentido positivo pois está escrito em vermelho, ainda que não contenha informações a respeito do sábado propriamente.

Na mesma imagem (possível fólio 28v), linhas 13-14, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente, o mesmo trecho já traduzido. Nele, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 28r), linhas 11-12, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, novamente, (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 29r), linhas 7-8, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesmo trecho já traduzido anteriormente e que (1) associa o Sábado ao descanso e (2) está escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 36 (possível fólio 29v), linha 6, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Novamente temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 30r), linhas 6-7, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, novamente, temos (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na imagem 37 (possível fólio 30v), linhas 4-5, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesmo trecho já traduzido e que tem (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

Na mesma imagem (possível fólio 31r), linhas 3-4, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Mesma passagem já traduzida: (1) Sábado associado ao descanso e (2) trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na imagem 38 (possível fólio 31v), linha 1, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui temos novamente (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na mesma imagem (possível fólio 31v-32r), linhas 26-1, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት. Traduzi essa passagem para “no Sábado Dawit descansou”. Aqui, temos novamente (1) o Sábado associado ao descanso e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo.

No manuscrito EAP 286/1/1/425, produzido no início do século XV, temos o Sábado como um dia valorizado, tendo apenas sentidos positivos. Como pudemos ver, majoritariamente as passagens se referiam ao descanso. O Domingo é mencionado apenas em um trecho, no qual associa-se o Domingo de Ramos ao Sábado – ou seja, pode-se perceber uma tentativa de valorização do Sábado e um silenciamento em relação ao Domingo.

Ao analisar o manuscrito *EAP 286/1/1/425*, produzido no início do século XV, revela-se uma ênfase clara na valorização do Sábado, especialmente em relação ao descanso, destacando-o como um dia central na prática religiosa. Este enfoque ocorre em um contexto de disputas religiosas dentro da Etiópia Cristã, onde a observância tanto do Sábado quanto do Domingo estava sendo debatida e reinterpretada.

A escassa menção ao Domingo no manuscrito, limitada a uma associação com o Domingo de Ramos, reflete uma tentativa deliberada de silenciar a importância do Domingo em favor do Sábado. Essa estratégia pode ser vista como parte de uma disputa mais ampla, na qual grupos dentro da Igreja Etíope buscavam reafirmar tradições religiosas que diferiam da ortodoxia local, preservando práticas antigas ligadas ao Sábado. Durante o século XV, essa questão não era apenas litúrgica, mas também política e teológica, com implicações para a religiosidade etíope.

Essa disputa refletia tensões internas sobre a direção da prática cristã, com o manuscrito *EAP 286/1/1/425* servindo como um testemunho de um período em que a ortodoxia religiosa estava em fluxo. A escolha de destacar o Sábado, demonstra a luta

por controle ideológico dentro da Igreja, e a tentativa de certos grupos de preservar e promover uma identidade cristã distintamente etíope, que integrava elementos antigos e resistia a mudanças influenciadas por contatos com outras tradições cristãs.

EAP 432/1/22: Wongele Yohannes – século XV

Na imagem 85 (possível fólio 84v), segunda coluna, linhas 7-8, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ወበእሁድ:ሰንበት:መድለት:ማርያም:መግደለዊት:በድበኢ:ኅበ:መቃብር”. Vale notar que o trecho está em vermelho até a palavra “ማርያም”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo em nome de Maria Madalena celebramos a Santa Comunhão [...]”. Aqui, temos (1) o Domingo associado à Santa Comunhão⁵⁴ e (2) o trecho escrito em vermelho. Com isso, conclui-se uma associação positiva ao dia.

Na segunda coluna da imagem 86 (possível fólio 86r) e na primeira coluna da imagem 87 (possível fólio 86v), linhas 14-1, encontra-se a seguinte passagem: “እሁድ:ሰንበት:እንዘ:ዕፅው:ኅዋኅው:ኅበ:ሀለው:እርዳኢሁ”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo adoramos e veneramos a Santíssima Trindade.” Aqui, há um sentido positivo para o Domingo, pois é associado à veneração da Santíssima Trindade.

No manuscrito EAP 432/122, produzido no século XV, temos poucos trechos. No entanto, estes associam o Domingo a um sentido positivo. Com relação ao Sábado, há um silenciamento.

A análise das passagens presentes no manuscrito revela questões importantes sobre a ortodoxia cristã na Etiópia durante este período, especialmente no que diz respeito à observância do Sábado e do Domingo como dias sagrados. As traduções apresentadas indicam uma associação positiva do Domingo com elementos centrais da fé cristã, como a Santa Comunhão e a veneração da Santíssima Trindade. Essas referências, destacadas em vermelho, sugerem a importância litúrgica do Domingo.

O destaque dado ao Domingo no manuscrito, especialmente por meio do uso da cor vermelha, indica uma possível tentativa de configuração litúrgica e teológica, onde o Domingo ocupa um lugar de maior importância na prática religiosa. A associação do Domingo com Maria Madalena e a Santa Comunhão, bem como com a veneração da Santíssima Trindade, reflete um esforço para integrar o Domingo ao núcleo das práticas devocionais etíopes.

⁵⁴ Em outras palavras, a Eucaristia.

O silenciamento sobre o Sábado, por sua vez, pode ser visto como parte de uma mudança mais ampla na ortodoxia da Igreja Etíope, onde ambos os dias começam a ser valorizados como sagrados, mas com uma crescente tentativa de equilibrar ou até mesmo elevar a importância do Domingo. O silenciamento em relação ao Sábado nas passagens analisadas, em contraste com as referências positivas ao Domingo, pode indicar uma fase de transição ou uma estratégia de harmonização litúrgica. A Igreja Etíope pode ter buscado afirmar uma identidade religiosa que reconhecesse a importância histórica do Sábado, mas que ao mesmo tempo abraçasse o Domingo como dia de celebração, em consonância com as tradições cristãs também.

Essa reconfiguração litúrgica e teológica sugere uma tentativa de criar uma ortodoxia mais abrangente, que acomodasse tanto as tradições defensoras da prática do Sábado quanto as do Domingo. A análise das passagens no manuscrito EAP 432/122, portanto, fornece informações valiosas sobre como a Igreja Etíope do século XV buscava consolidar uma ortodoxia que reconhecesse a sacralidade de ambos os dias.

EAP 432/1/32 – Fetha Negest – século XV

Na imagem 17 (possível fólio 16v), terceira coluna, linhas 1-2, encontra-se a seguinte passagem: “በሰንበት፡ወበእሁድ፡አለበ፡ደም፡ወኢይትፈደግኪ”. Traduzi essa passagem para “no Domingo participamos do Sangue e Corpo do Redentor.”. Aqui menciona-se a associação do Domingo com a Eucaristia, algo importante para o cristianismo – portanto, temos um sentido positivo.

Na imagem 54 (possível fólio 53v), terceira coluna, linha 12-13, encontra-se a seguinte passagem: በዕለተ፡እሁድ፡ወበሰንበት፡ዘእንበለ፡ጥሉባት. Traduzi essa passagem para “no Sábado e no Domingo nós glorificamos o Espírito Santo”. Este trecho aponta algo muito interessante: uma associação tanto do Sábado quanto do Domingo à glorificação do Espírito Santo – portanto há um sentido positivo para ambos os dias.

Na mesma imagem, linhas 27-28, encontra-se a seguinte passagem: “ወኢትትዓቀቡ፡ሰንበተ፡ከሞ፡አይሁድ”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo nos reunimos com os gentios”. Aqui, há menção a uma reunião de pessoas no Domingo. Ainda que não possa se afirmar, parece demonstrar um sentido positivo para o dia – o que dialoga com outros trechos traduzidos desse manuscrito.

Na imagem 64 (possível fólio 63v), terceira coluna, linhas 8-9, encontra-se a seguinte passagem: “ወበዕለተ:ሰንበትሰ:ወእሁድ:ይጸመዱ:ለቢተ:ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo e Sábado eles jejuaram pelas crianças de Cristo”. Aqui, novamente, temos uma associação positiva (jejum) tanto para o Sábado quanto para o Domingo. Portanto, há um sentido positivo para ambos os dias – o que já foi visto nesse manuscrito.

Na imagem 144 (possível fólio 144r), terceira coluna, linhas 16-17, encontra-se a seguinte passagem: ለሰንበተ:ክርስቲያን:እምሰርከ:ሰንበተ:እይሁድ. Traduzi essa passagem: “para Domingo eles jejuam”. Aqui, há a associação do Domingo ao jejum – portanto, sentido positivo.

Na mesma imagem, linhas 25-28, encontra-se a seguinte passagem com duas ocorrências: “ሰዕለተ:ሰንበተ:ክርስቲያን:ትንሣኢሁ:ለክርስቶስ:እግዚእነ:በሰርከ:ሰንበተ:አይሁድ”. Traduzi essa passagem para “no dia do Domingo, para os cristãos, eles celebraram a Santa Eucaristia em honra de Cristo, o filho de Deus”. Aqui, temos um sentido positivo para o Domingo, associado à Eucaristia.

No manuscrito EAP 432/1/32, produzido no século XV, temos um sentido positivo tanto para o Sábado quanto para o Domingo: os trechos, ainda que escassos, fazem associações positivas para ambos os dias.

A análise das passagens do manuscrito EAP 432/1/32 oferece uma visão interessante das mudanças na ortodoxia religiosa na Etiópia Cristã, especialmente no que se refere à observância do Sábado e do Domingo como dias sagrados. As traduções apresentadas evidenciam uma tentativa consciente de harmonizar a importância de ambos os dias dentro da prática religiosa, refletindo um período de transição teológica em que a Igreja Etíope buscava estabelecer um equilíbrio entre diferentes tradições.

No contexto do cristianismo etíope do século XV, a Igreja enfrentava o desafio de integrar a observância do Sábado com o Domingo como dia de adoração. As passagens traduzidas revelam que, durante esse período, houve uma tentativa de colocar a importância do Domingo ao lado do Sábado. Por exemplo, a associação do Domingo com a Eucaristia, um dos sacramentos centrais do cristianismo, reforça a sacralidade do dia, enquanto o Sábado continua a ser valorizado em práticas como a glorificação do Espírito Santo e o jejum.

A passagem que menciona “no Domingo participamos do Sangue e Corpo do Redentor” é especialmente significativa, pois associa diretamente o Domingo à Eucaristia, sublinhando a sua importância litúrgica. Ao mesmo tempo, a referência a ambos os dias na frase “no Sábado e no Domingo nós glorificamos o Espírito Santo” indica uma equivalência teológica entre os dois dias, sugerindo que ambos eram vistos como momentos de adoração e devoção.

O silenciamento que antes havia sido identificado em relação ao Sábado em outros manuscritos não é evidente neste texto, o que sugere que o EAP 432/1/32 pode ter sido produzido em um contexto no qual a coexistência e a valorização simultânea do Sábado e do Domingo estavam sendo promovidas ativamente – possivelmente após o Concílio de Dabra Meṭmāq. Isso pode indicar uma mudança estratégica na ortodoxia etíope, onde a Igreja, em vez de favorecer um dia sobre o outro, buscava uma síntese que pudesse unificar a comunidade religiosa sob uma prática comum e mais inclusiva.

Além disso, a repetida associação do Domingo com práticas centrais do cristianismo, como a Eucaristia, reflete um esforço deliberado de alinhar a prática etíope com a ortodoxia cristã mais ampla, ao mesmo tempo em que preserva a singularidade do Sábado como um dia igualmente sagrado. O manuscrito, portanto, não apenas documenta práticas litúrgicas, mas também serve como um testemunho das complexas negociações internas da Igreja Etíope.

Em resumo, o manuscrito EAP 432/1/32 exemplifica a maneira como a Igreja Ortodoxa Etíope, no século XV, estava redefinindo sua ortodoxia, acomodando tanto o Sábado quanto o Domingo como dias sagrados. Esse processo reflete as dinâmicas de adaptação cultural e religiosa, em que a Igreja buscava consolidar uma identidade religiosa que integrasse práticas antigas com novas formas de devoção. A coexistência positiva e a celebração de ambos os dias sagrados evidenciam uma tentativa de promover uma ortodoxia abrangente, capaz de unir diferentes correntes dentro da Igreja Etíope.

EAP 432/1/38 – Haymanote Abew – século XV

Na imagem 12 (possível fólio 11v), terceira coluna, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem: “ሰንበት:ከመ:አይሁድ:ወኢትኩን:መሰግለ”. Traduzi essa passagem

para “Sábado, dos judeus e etíopes, é mantido”. Aqui, é interessante notar que se aponta a observação do Sábado – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 12 (possível fólio 12r), terceira coluna, linhas 24-25, encontra-se a seguinte passagem: ሰንበት፡ወበእሑድ፡ኢትትህከይ፡በረዚ፡ቅዳሲያት. Traduzi essa passagem para “no Sábado e Domingo, a Igreja Etíope Ortodoxa Tewahedo.”. Aqui, também parece ter um sentido positivo, pois menciona tanto o Sábado quanto o Domingo.

No manuscrito EAP 432/1/38, produzido no século XV, temos trechos que parecem ter sido escritos por estrangeiros, uma vez que parecem apontar características da Igreja Etíope sob uma perspectiva externa. Ainda assim, eles apontam sentidos positivos para ambos os dias.

O manuscrito EAP 432/1/38, produzido no século XV, apresenta trechos que sugerem a influência de autores estrangeiros, refletindo uma perspectiva externa sobre a Igreja Etíope. Esse aspecto é particularmente relevante no contexto da Etiópia Cristã do século XV, uma época marcada por profundas transformações religiosas e políticas. Sob o reinado do imperador Zar’a Yā’qob (1434-1468), a Igreja Ortodoxa Etíope passou por reformas significativas que visavam fortalecer a unidade religiosa e consolidar a ortodoxia, promovendo a observância tanto do sábado quanto do domingo como dias sagrados – como visto anteriormente.

A mudança na ortodoxia etíope para reconhecer ambos os dias como sagrados foi uma resposta às tensões relacionadas à redefinição da identidade religiosa do reino. Inicialmente, havia uma predominância na observância do domingo, alinhada às práticas das igrejas orientais que enfatizavam o dia da ressurreição de Cristo. No entanto, líderes religiosos como ’Ewoṣṭātewos defendiam a manutenção do sábado. A adoção do duplo Sabbath pelo imperador Zar’a Yā’qob representou um esforço para harmonizar essas diferentes correntes, promovendo uma síntese que reconhecia a relevância histórica e teológica de ambos os dias.

Finalmente, a relevância do manuscrito EAP 432/1/38 reside em sua capacidade de documentar as dinâmicas de mudança e adaptação dentro da Igreja Etíope do século XV. Ao registrar a valorização de ambos os dias sagrados, o manuscrito oferece um testemunho das estratégias adotadas para unificar e fortalecer a fé cristã no reino. Além disso, a inclusão de perspectivas externas demonstra a abertura da Igreja Etíope para o diálogo e a integração de influências que contribuíram

para a sua identidade única, evidenciando um período de consolidação e expansão da ortodoxia cristã na Etiópia.

EAP 432/1/40 – Gebre Himam – século XV

Na imagem 3 (possível fólio 1v), terceira coluna da esquerda, linhas 22-23, encontra-se a seguinte passagem: “ሰእግዚእን፡ወመድኃኒን፡ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን”. Vale notar que “ኢየሱስ፡ክርስቶስ” está escrito em vermelho. Traduzi essa passagem para “Jesus Cristo no Domingo”. Aqui, vemos, portanto, um sentido positivo, pois “Jesus Cristo” está escrito em vermelho.

Na mesma imagem, terceira coluna da esquerda, linhas 27-28, encontra-se a seguinte passagem: “እምሰኑይ፡እስከ፡ቀዳሚት፡ሰንበት፡በመኃትወ፡ፋሲካ”. Traduzi essa passagem para “no Sábado véspera de Páscoa”. Essa passagem não parece trazer um sentido positivo ou negativo para o Sábado.

Na imagem 15 (possível fólio 14r), segunda coluna, linhas 28-29, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “መዝሙር፡ዘሲሲተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ቅድስተ”. Traduzi essa passagem para “O Salmo no Domingo sagrado”. Aqui, temos (1) o Domingo tido como sagrado e (2) o trecho escrito em vermelho. Conclui-se que há um sentido positivo para ele.

Na imagem 18 (possível fólio 17r) terceira coluna, linhas 8-9, encontra-se a seguinte passagem: “በሊሊተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ቅድስት”. Traduzi essa passagem para “na noite de Domingo sagrada”. Aqui, novamente, o Domingo é mencionado como um dia sagrado – sentido positivo, portanto.

Na imagem 77 (possível fólio 76v), terceira coluna, linhas 21-22, encontra-se a seguinte passagem: “ዘይትነበብ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን፡ቅድስት”. Traduzi essa passagem para “que leu no Domingo sagrado”. Novamente, temos o Domingo mencionado como um dia sagrado – sentido positivo, portanto.

Na imagem 262 (possível fólio 261v), terceira coluna, linhas 15-18, encontra-se a seguinte passagem: ዘዓርብ፡ዕለተ፡ስቅስት፡ወዕለተ፡ቀዳሚት፡ሰንበት፡ወዕለት፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ክብርት. Traduzi essa passagem para “e no Domingo, a Igreja Sagrada. E no Domingo, a reunião”. Aqui, mesma coisa: o Domingo associado à Igreja Sagrada e a reuniões – sentido positivo, portanto.

Na imagem 274 (possível fólio 273r), primeira coluna, linha 32, encontra-se a seguinte passagem: “ዘእንበለ:ይብደሕ:ስንበተ:እይሁድ”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo, o dia do Senhor”. Aqui, temos o Domingo mencionado como o dia do Senhor – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 275 (possível fólio 274r), primeira coluna, linhas 39, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ወበእሁድ:ስንበት:በድባሕ”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo, o primeiro dia.” Aqui, temos (1) o Domingo tido como o primeiro dia e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

No manuscrito EAP 432/1/40, produzido no século XV, temos um sentido positivo para o Domingo e um silenciamento a respeito do Sábado. Pode-se concluir que há uma valorização do Domingo.

O manuscrito EAP 432/1/40, produzido no século XV, revela uma associação positiva do Domingo, enquanto há um silenciamento referente ao Sábado. Essa observação é particularmente relevante no contexto da Etiópia Cristã do século XV, período em que ocorreram significativas transformações na ortodoxia do cristianismo etíope. Como visto, sob o reinado do imperador Zar’a Yā’qob, houve um esforço para unificar e consolidar as práticas religiosas dentro do reino, promovendo a observância tanto do Sábado quanto do Domingo como dias sagrados. Essa mudança refletia a tentativa de harmonizar diferentes tradições, reconhecendo a importância histórica do Sábado como dia de descanso e do Domingo como o dia da ressurreição de Cristo.

A valorização do Domingo, observada no manuscrito EAP 432/1/40, pode ser interpretada como parte das reformas ortodoxas implementadas para fortalecer a identidade religiosa etíope. Ao mesmo tempo, o silenciamento do Sábado no documento sugere uma ênfase predominante no Domingo, possivelmente visando alinhar-se mais estreitamente com as práticas oficiais da Igreja Etíope antes de 1450. Essa dualidade na observância dos dias sagrados refletia a complexidade das influências teológicas e culturais que moldaram o cristianismo etíope na época.

Segundo Rordorf (1972), a introdução do duplo Sabbath foi uma estratégia para consolidar a unidade religiosa e fortalecer a autoridade imperial sobre a Igreja. Ao promover tanto o Sábado quanto o Domingo como dias sagrados, Zar’a Yā’qob buscava integrar diferentes correntes teológicas e reduzir as tensões internas decorrentes das práticas religiosas divergentes. Essa política não apenas reafirmava

a ortodoxia etíope, mas também facilitava a administração do império ao promover uma prática religiosa comum entre seus súditos.

Portanto, a análise do manuscrito EAP 432/1/40 evidencia a eficácia das reformas ortodoxas na Etiópia do século XV em promover uma observância dual dos dias sagrados. A valorização do Domingo e o silenciamento do Sábado refletem as mudanças na estrutura religiosa e na identidade cristã etíope, destacando a importância das políticas imperiais na formação da ortodoxia e na unificação das práticas religiosas dentro do reino.

EAP 286/1/1/386 – Four Gospels – final do século XV

Na imagem 150 (possível fólio 149r), primeira coluna, linhas 23-24, encontra-se a seguinte passagem: “ወተንሢኢ:በድባሕ:በእሑድ:ስንበት:አስተራያ:ቅድመ:ለማርያም:መግደለዊት:እንተ:እምኒሃ”. Traduzi essa passagem para “e no Sábado, o Sabbath, pela Virgem Maria, mãe de Deus”. Aqui temos o Sábado associado ao Sabbath, algo positivo para a Igreja Etíope – sentido positivo, portanto.

Na imagem 208 (possível fólio 207r), primeira coluna, linhas 25-26, encontra-se a seguinte passagem: “ወመሀረሙ:በስንበት:በእሑድ:እምኒርብት”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo, na Igreja de Santa Maria, eles celebraram”. Nesse trecho, temos o Domingo como dia de celebração para a Igreja – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 243 (possível fólio 241v), segunda coluna, linhas 12-13, encontra-se a seguinte passagem: “ወበእሑድ:ስንበት:በድባሕ:አሊሊያ:ገደሰ”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo eles se juntaram para celebrar”. Aqui, novamente, temos o Domingo associado a celebrações – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 319 (possível fólio 318v), segunda coluna, linhas 10-11, encontra-se a seguinte passagem: “ወበእሑድ:ስንበት:መድኅት:ማርያም”. Traduzi essa passagem para “e no Domingo, no festival de Maria”. Aqui, temos o Domingo associado a uma festa em homenagem a Maria (não precisado qual Maria, exatamente) – sentido positivo, portanto.

Na imagem 321 (possível fólio 320v), primeira coluna, linhas 19-20, encontra-se a seguinte passagem: “ወመሲዩ:ይእተ:ዕለት:እሑድ:ስንበተ:እንዘ:ዕዕው:ጎዋጎው:ጎበ:ሀለው:አርደኢሁ”. Traduzi essa

passagem para “e no Sábado, depois do Domingo, no oitavo dia, Ele se levantou”. Este trecho é confuso; no entanto, parece apontar algo positivo tanto para o Sábado quanto para o Domingo.

No manuscrito EAP 286/1/1/386, produzido no final do século XV, temos um sentido positivo tanto para o Sábado quanto para o Domingo.

O manuscrito EAP 286/1/1/386, produzido no final do século XV, destaca-se por atribuir um sentido positivo tanto ao Sábado quanto ao Domingo, refletindo uma mudança na ortodoxia do cristianismo etíope apontada aqui. A adoção do duplo Sabbath, que reconhecia a santificação de ambos os dias, representou uma estratégia para harmonizar as tradições apontadas no trabalho.

A valorização simultânea do Sábado e do Domingo no manuscrito EAP 286/1/1/386 evidencia a tentativa de unificar diferentes correntes teológicas dentro da Igreja Etíope. Além disso, a inclusão de ambos os dias sagrados no manuscrito reflete as políticas de centralização religiosa implementadas por Zar'a Yā'qob. Ao promover a observância do duplo Sabbath, o imperador buscava reduzir as tensões internas decorrentes das práticas divergentes e fortalecer a autoridade da Igreja Ortodoxa Etíope sobre suas comunidades. Essa unificação das práticas litúrgicas e religiosas contribuiu para a estabilidade social e política do reino, reforçando a lealdade dos fiéis e a coesão do império diante de influências externas e desafios internos.

EAP 286/1/1/495 – coletânea de textos – século XVI

Na imagem 37 (possível fólio 37r), primeira coluna, linhas 18-19, encontra-se a seguinte passagem: “ሰለግጦ:ለሰንበተ:ክርስቲያን:ቅድስት”. Traduzi essa passagem para “paz [como saudação], no dia do Domingo sagrado/santo”. Aqui, temos o Domingo associado a um dia sagrado – logo, sentido positivo.

Na imagem 51 (possível fólio 51r), primeira coluna, linhas 1-3, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ዘይትነበብ:በዕለተ:እኑድ:ሰንበተ:ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “ele leu no dia dos cristãos, Domingo”. Aqui, temos (1) o Domingo associado à leitura e (2) o trecho escrito em vermelho – logo, sentido positivo, pois trata-se uma prática valorizada.

Na imagem 53 (possível fólio 53r), segunda coluna, linhas 1-2, encontra-se a seguinte passagem: “ጡዳሴ:በሰንበተ:ክርስቲያን:ዘይትነበብ”. Vale notar que as seguintes palavras estão em vermelho: “ጡዳሴ:በሰንበተ”. Traduzi essa passagem para “Mudase

[nome próprio] leu no Domingo”. Aqui, novamente, temos (1) o Domingo associado à leitura e (2) o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na imagem 58 (possível fólio 57v), segunda coluna, linhas 18-19, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ውዳሴ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “amado Domingo”. Aqui, o trecho fala por si: o dia do Domingo é amado. Temos, com isso, um sentido positivo.

Na imagem 59 (possível fólio 59r), segunda coluna, linhas 23-24, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ውዳሴ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “amado Domingo”. Novamente, o Domingo como dia amado e o trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na imagem 61 (possível fólio 60v), segunda coluna, linhas 23-24, encontra-se a seguinte passagem em vermelho: “ውዳሴ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “amado Domingo”. Novamente, (1) Domingo como dia amado e (2) trecho escrito em vermelho – sentido positivo, portanto.

Na imagem 61 (possíveis fólios 60v e 61r), segunda coluna da esquerda para primeira coluna da direita, linhas 27-1, encontra-se a seguinte passagem: “ዕለት፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ቅድስት”. Traduzi essa passagem para “dia do Domingo santo”. Aqui temos o Domingo tido como um dia santo – ou seja, sentido positivo.

Na imagem 77 (possível fólio 77r), segunda coluna, linhas 8-9, encontra-se a seguinte passagem: “እሙተን፡በዕለተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን”. Traduzi essa passagem para “nossa mãe [Maria] no Domingo”. Aqui, associa-se o Domingo a Maria. Com isso, conclui-se que há um sentido positivo para ele.

Na imagem 118 (possível fólio 118r), segunda coluna, linhas 11-12, encontra-se a seguinte passagem: “በይእቲ፡ዕለት፡ዘውእቱ፡እኅድ፡ሰንበት”. Traduzi essa passagem para “no dia da Ressurreição, o Domingo”. Aqui, associa-se o Domingo ao dia da Ressurreição – sentido positivo, portanto.

No manuscrito EAP 286/1/1/495, produzido no final do século XVI, temos um sentido positivo para o Domingo. Sobre o Sábado, pode-se apontar que há um silenciamento.

O manuscrito EAP 286/1/1/495, produzido no final do século XVI, evidencia uma valorização positiva do Domingo e um silenciamento do Sábado, o que é curioso considerando a mudança na ortodoxia etíope ocorrida no século 15. A adoção do duplo Sabbath refletiu uma tentativa de unificar correntes teológicas dentro da Igreja

Etíope, promovendo uma síntese que reconhecia a importância histórica e teológica de ambos os dias.

No manuscrito EAP 286/1/1/495, a ausência de menção ao Sábado pode indicar que, no final do século XVI, a mudança ocorrida no século 15 ainda não estava plenamente consolidada nos territórios etíopes.

Portanto, o manuscrito EAP 286/1/1/495 serve como um testemunho das dinâmicas de mudança e adaptação dentro da Igreja Etíope no final do século 15 e 16. A ênfase no Domingo e o silenciamento do Sábado apontam que talvez a questão ainda não estivesse resolvida nesse momento.

OR 485 – coletânea de textos – século XVI

Todas as ocorrências deste manuscrito estão sem as palavras auxiliares que permite a classificação entre “Sábado” e “Domingo”; portanto, nenhuma ocorrência entrará para minha análise.

4.2 Análise das ocorrências de sábado e domingo

Após identificar, traduzir e apontar um sentido (seja positivo ou negativo) para todas as ocorrências que foram catalogadas e que puderam entrar para a análise em questão, é o momento de quantitativamente entender os trechos traduzidos. Para fins de visualização e melhor análise das ocorrências, elaborei uma tabela que segue:

Manuscrito	Imagem Fólio	Passagem Original (em Gə'əz)	Tradução para o português	Contexto	Observações/Análise
EAP 286/1/1/422: Abbreviated Deggwa – final do século XIV – início do século XV	Imagem 27 (possível fólio 26v), linhas 6-7	በዙቲ፡ዕለት፡ሰንብተ፡ክርስቲያን፡እስም፡እዕረፈ፡እምኩሉ፡ ግብፋ።	"No dia do Domingo o Senhor que morreu retornou."	Domingo como dia de ressurreição.	Reforça a ideia do domingo como um dia positivo, vinculado à ressurreição de Cristo.
	Imagem 41 (possível fólio 41r), linhas 6-7	፡አኮበፋ፡ሰንበተ፡በደጵ፡ቀ፡እሰሙ፡ዓበይ፡ይኢቲ፡ሰንበተ፡ክርስ ቲያን፡ቀደሰ።	"Eis que Ele descansou no Sabbath; Abaye, santo dos santos, foi santificado no Domingo."	Complement aridade entre sábado e domingo.	Destaca a santificação do domingo e o descanso no sábado, mostrando valorização de ambos os dias.
	Imagem 57 (possível fólio 57r), linhas 17- 18	በሰንበተ፡አይሁድ፡በፋቢትብል፡ቢተ፡ክርስቲያን፡ጎበንጉአ ሥኮን፡አክሊሊ፡ዘአሳተ፡ቀድልዎ[...]	"Na Assembleia, no Sábado, da fundação da cristandade, o Domingo foi proclamado."	Sábado e domingo em interação.	Exaltação do domingo, proclamado durante o sábado, reforçando sua importância litúrgica.
	Imagem 58 (possível fólio 57v), linha 27	ስለዎ፡ለአግብርት፡አግዕዛን፡ለሙነዎናን፡ስለም፡ዘቱ፡ዕለተ፡ሰ ንበተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን	"A respeito dele, o Sábado é para os judeus; o Domingo, para os cristãos."	Contraste entre sábado e domingo.	Apresenta um sentido negativo para o sábado, associado ao judaísmo, e positivo para o domingo, associado à cristandade.
	Imagem 72 (possível fólio 72r), linha 25	ለሙኒዓ፡በስለም፡ሰንበተ፡ክርስቲያን	"O mesmo em paz no Domingo."	Domingo associado à paz.	Reflete a valorização do domingo como dia de tranquilidade e harmonia espiritual.
	Imagem 75 (possível fólio 75r), linhas 20- 21	ዕለተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ንግበር፡ተዘክረ፡ተንዘኢሁ፡ወድኅኒ ን፡ሐደሰለን፡ፍኖተ፡	"No dia do Domingo, após a liturgia, quando os mistérios foram cumpridos, prostrei-me diante de Deus."	Domingo como dia de veneração.	Domingo associado ao culto eucarístico e à veneração divina.

	Imagem 75 (possível fólio 75r), linha 12	[...]:ትንሣእኢሁ:ገበር:በሠልስተ:ዕለተ:ሰንበተ:ክርስተያን :[rasgado]	"No dia do Domingo eu descansei na assembleia dos cristãos."	Domingo associado ao descanso.	Reforça o caráter positivo do domingo, entendido como dia de repouso espiritual.
	Imagem 76 (possível fólio 75v), linha 11	ለምት:በዘቲ:ዕለት:ሰንበተ:ክርስተያን	"No Domingo vou à igreja."	Domingo como dia de culto sagrado.	Reflete a associação do domingo com o culto e a prática religiosa comunitária.
EAP 286/1/1/425 – Lectionary – início do século XV	Imagem 1 (fólio 1r), linha 21	በቀደሚት:ሰንበት:ስርክ:ቅድመ:ወንጌ:[...]	"No Sábado nós descansamos do trabalho [...]"	Descanso no sábado.	Escrito em vermelho, reforçando a valorização positiva do sábado como dia de descanso.
	Imagem 2 (fólio 1v), linhas 21-22	በቀደሚት:ሰንበት:ነግህ:ድቂተ:ነዐደኂይሰ:ተአምኖ:በእግዚአብሔር[...]	"No Sábado de manhã você se deleita no dia santo e medita na palavra de Deus."	Dia santo e de meditação.	Passagem positiva, ligando o sábado a práticas de reflexão e espiritualidade.
	Imagem 2 (fólio 2r), linhas 7-8	በቀደሚት:ሰንበት:ስርክ:ቅድመ:ወንጌል[...]	"No Sábado nós descansamos do trabalho."	Descanso no sábado.	Ligação direta do sábado ao descanso físico, reforçando um sentido positivo.
	Imagem 3 (fólio 2v), linhas 2-3	በቀደሚት:ሰንበት:ነግህ:ቅድመ:ወንጌል:ነዐ[...]	"No Sábado você deve descansar."	Descanso no sábado.	Associação clara entre sábado e repouso; reforço pelo uso da cor vermelha.

	<p>Imagem 3 (fólio 2v), linhas 16-17</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል[...]</p>	<p>"no Sábado nós descansamos do trabalho".</p>	<p>Descanso do trabalho no sábado</p>	<p>Associação clara entre sábado e repouso.</p>
	<p>Imagem 4 (fólio 3v), linhas 3-4</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት</p>	<p>"No Sábado de manhã veio Dawit."</p>	<p>Evento positivo envolvendo Dawit.</p>	<p>Escrita em vermelho reforça a importância do sábado.</p>
	<p>Imagem 4 (fólio 3v), linhas 15-16</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል</p>	<p>"no Sábado nós descansamos do trabalho".</p>	<p>Descanso do trabalho no sábado</p>	<p>Associação clara entre sábado e repouso.</p>
	<p>Imagem 5 (fólio 4v), linhas 5-6</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት</p>	<p>"No Sábado Dawit descansou."</p>	<p>Descanso no sábado.</p>	<p>Reafirmação do sábado como dia positivo, especialmente pela referência a Dawit.</p>
	<p>Imagem 5 (fólio 5r), linha 12</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል</p>	<p>"no Sábado de manhã você deve descansar"</p>	<p>Descanso no sábado.</p>	<p>Associação clara entre sábado e repouso; reforço pelo uso da cor vermelha.</p>
	<p>Imagem 5 (fólio 5r), linha 24-25</p>	<p>በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድመ፡ውንጊል</p>	<p>"no Sábado de manhã você deve descansar"</p>	<p>Descanso no sábado.</p>	<p>Associação clara entre sábado e repouso; reforço pelo uso da cor vermelha.</p>

	Imagem 6 (fólio 5v), linhas 21-22	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድሙ፡ወንጌል	"No Sábado de manhã você deve descansar."	Descanso no sábado.	Positivo, enfatizando a associação entre o sábado e o repouso espiritual.
	Imagem 6 (fólio 6r), linhas 10	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia positivo, especialmente pela referência a Dawit.
	Imagem 6 (fólio 6r), linhas 22-23	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia positivo, especialmente pela referência a Dawit.
	Imagem 7 (fólio 6v), linhas 17-18	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia positivo, especialmente pela referência a Dawit.
	Imagem 7 (fólio 6v), linhas 8	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድሙ፡ወንጌል	"no Sábado você deve descansar".	Descanso no sábado.	Associação clara entre sábado e repouso; reforço pelo uso da cor vermelha.
	Imagem 7 (fólio 6v), linhas 8	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia positivo, especialmente pela referência a Dawit.

	Imagem 8 (fólio 6r), linhas 14-15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	"No Sábado de manhã descansou Dawit."	Descanso no sábado.	Destaque positivo ao sábado, com menção de Dawit.
	Imagem 8 (fólio 7v), linhas 20-21	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ቅድሙ፡ውንጊል	"no Sábado de manhã você deve descansar".	Descanso no sábado.	Positivo, enfatizando a associação entre o sábado e o repouso espiritual.
	Imagem 9 (fólio 8r), linha 3	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	"No Sábado de manhã descansou Dawit."	Descanso no sábado.	Repetição de associação entre Dawit e descanso no sábado, com sentido positivo.
	Imagem 9 (fólio 8r), linha 14-15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Repetição de associação entre Dawit e descanso no sábado, com sentido positivo.
	Imagem 10 (fólio 8v), linhas 8-9	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	"No Sábado de manhã descansou Dawit."	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.
	Imagem 10 (fólio 8v), linhas 8-9	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	"no Sábado de manhã descansou Dawit".	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.

	Imagem 10 (fólio 8v), linhas 19-20	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል	“no Sábado de manhã descansamos”.	Descanso no sábado.	Positivo, enfatizando a associação entre o sábado e o repouso espiritual.
	Imagem 10 (fólio 8r), linhas 13	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.
	Imagem 11 (fólio 8v), linhas 17-18	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.
	Imagem 11 (fólio 9r), linhas 4-5	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.
	Imagem 11 (fólio 9r), linhas 24-25	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Reforço da importância do sábado como dia de descanso, com menção de Dawit.
	Imagem 12 (fólio 9v), linhas 12-13	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.

	Imagem 12 (fólio 10r), linhas 5-6	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 12 (fólio 10r), linha 17	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”.	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 13 (fólio 10v), linha 11	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 13 (fólio 10v), linhas 24-25	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 13 (fólio 10r), linhas 20-21	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 14 (fólio 10v), linha 9	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado.

	Imagem 14 (fólio 11r), linhas 4-5	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 14 (fólio 11r), linhas 16-17	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 15 (fólio 11v), linha 14	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	“no Sábado de manhã descansou Dawit”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 15 (fólio 12r), linha 2	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 16 (fólio 12v), linhas 4-5	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ቅድመ፡ውንጊል	“no Sábado de manhã nós descansamos”	Descanso no sábado.	Positivo, enfatizando a associação entre o sábado e o repouso espiritual.
	Imagem 16 (fólio 13r), linha 5	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.

	Imagem 16 (fólio 13r), linhas 14-15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 16 (fólio 13r), linhas 15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 19 (fólio 15v), linha 7	በቀደሚት፡ሰንበት፡ጳውሎስ፡ገ(?)ለትያ	"No Sábado Paulo [...]."	Ligação ao sábado.	Tradução incompleta, mas escrita em vermelho sugere um sentido positivo.
	Imagem 19 (fólio 16r), linha 15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 19 (fólio 17r), linha 14	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.
	Imagem 19 (fólio 17v), linhas 14-15	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	“no Sábado Dawit descansou”	Descanso no sábado.	Novamente um sentido positivo associado ao sábado, com uso da cor vermelha.

	Imagem 21 (fólio 18v), linhas 6-7	በቀደሚት:ሰንበት:በመጎትወ:ሆሰዕና	"No Sábado na manhã de Domingo de Ramos."	Associação com evento festivo cristão.	O sábado é valorizado por sua ligação com o Domingo de Ramos, um evento importante no cristianismo.
	Imagem 25 (fólio 22v), linha 21	በቀደሚት:ሰንበት:ነግነ	"no Sábado nos juntamos"	Associação com reunião	Sentido positivo. Associado à vida em comunidade.
	Imagem 28 (fólio 25r), linhas 6-7	በቀደሚት:ሰንበት:ስርክ:ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	A escrita em vermelho reforça a valorização do sábado como dia central.
	Imagem 28 (fólio 25r), linhas 22-23	በቀደሚት:ሰንበት:ደዊት:[...]	"no Sábado Dawit [não identificado]"	Inconclusivo	Inconclusivo porém escrito em vermelho
	Imagem 28 (fólio 25r), linhas 24	በቀደሚት:ሰንበት [página rasgada].	Não traduzida	Inconclusivo	Inconclusivo porém escrito em vermelho
	Imagem 29-30 (fólios 25v-26r), linhas 25-1	በቀደሚት:ሰንበት:ጳውሎስ:ዕብረዊያን	"No Sábado, em nome de Paulo e Eberé Wiyan [...]."	Sábado com referência a figuras bíblicas.	Trecho parcialmente ilegível; vermelho destaca relevância para o sábado.

	Imagem 30 (fólio 26r), linhas 10-11	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Sábado como dia de descanso.	Associação direta entre Dawit e descanso; cor vermelha reforça o sentido positivo.
	Imagem 30 (fólio 26r), linha 13	በቀደሚት፡ሰንበት፡ነግህ፡ደዊት	"No Sábado de manhã descansou Dawit."	Descanso matutino no sábado.	Destaque positivo ao sábado; reforçado pela escrita em vermelho.
	Imagem 30 (fólio 27v), linhas 12-13	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia central na prática religiosa.
	Imagem 30 (fólio 27r), linhas 10-11	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Repetição de passagem que exalta o sábado como dia sagrado.
	Imagem 33 (fólio 27v), linhas 10-11	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Mesmo contexto de exaltação do sábado, associado a Dawit.
	Imagem 33 (fólio 28r), linha 11	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	A cor vermelha continua reforçando a importância litúrgica do sábado.

	Imagem 34 (fólio 28v), linha 4	በቀደሚት፡ሰንበት፡ጳውሎስ፡ጤምቲምስ	"No Sábado, em nome de Paulo e Timóteo..."	Referência a figuras bíblicas.	Vermelho sugere sentido positivo para o sábado, mesmo sem contexto completo.
	Imagem 34 (fólio 28v), linhas 13-14	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Mesma passagem anterior, reforçando o caráter positivo do sábado.
	Imagem 34 (fólio 28r), linhas 11-12	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Mesma passagem anterior, reforçando o caráter positivo do sábado.
	Imagem 34 (fólio 29r), linhas 7-8	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Mesma passagem anterior, reforçando o caráter positivo do sábado.
	Imagem 36 (fólio 29v), linha 6	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Continuidade na valorização do sábado como dia de repouso e espiritualidade.
	Imagem 36 (fólio 30r), linhas 6-7	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou".	Descanso no sábado.	Continuidade na valorização do sábado como dia de repouso e espiritualidade.

	Imagem 37 (fólio 30v), linhas 4-5	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Reforço da centralidade do sábado no manuscrito.
	Imagem 37 (fólio 31r), linhas 3-4	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"no Sábado Dawit descansou"	Descanso no sábado.	Reforço da centralidade do sábado no manuscrito.
	Imagem 38 (fólio 31v), linha 1	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Novamente associa o sábado ao descanso e à figura de Dawit.
	Imagem 38 (fólio 31v-32r), linhas 26-1	በቀደሚት፡ሰንበት፡ስርክ፡ደዊት	"No Sábado Dawit descansou."	Descanso no sábado.	Reafirmação do sábado como dia valorizado, com uso de vermelho reforçando a relevância litúrgica.
EAP 432/1/22: Wongele Yohannes – século XV	Imagem 85 (fólio 84v), segunda coluna, linhas 7-8	ወበእሁድ፡ሰንበት፡ሙድለት፡ማርያም፡ሙግደለዊት፡በድበ ሕ፡ኅበ፡ሙቃብር	"E no Domingo em nome de Maria Madalena celebramos a Santa Comunhão [...]"	Domingo associado à Santa Comunhão.	O uso da cor vermelha até "Maria" reforça a valorização litúrgica do Domingo, ligado a Maria Madalena e à comunhão.
	Imagem 86 (fólio 86r), segunda coluna – Imagem 87 (fólio 86v), primeira coluna, linhas 14-1	እሁድ፡ሰንበት፡እንዘ፡ዕፅው፡ኅዋኅው፡ኅበ፡ሀለው፡እርዳኢሁ	"E no Domingo adoramos e veneramos a Santíssima Trindade."	Domingo como dia de veneração.	Exaltação do Domingo ao vinculá-lo à adoração da Santíssima Trindade, conferindo-lhe um caráter sagrado e espiritual.

<p>EAP 432/1/32 – Fetha Negest – século XV</p>	<p>Imagem 17 (fólio 16v), terceira coluna, linhas 1-2</p>	<p>በሰንበት፡ወበእሁድ፡አልበ፡ደም፡ወኢይትፈደማኪ</p>	<p>"No Domingo participamos do Sangue e Corpo do Redentor."</p>	<p>Domingo associado à Eucaristia.</p>	<p>Relaciona o Domingo à prática da Eucaristia, essencial no cristianismo; sentido positivo.</p>
	<p>Imagem 54 (fólio 53v), terceira coluna, linha 12-13</p>	<p>በዕለተ፡እሁድ፡ወበሰንበት፡ዘእንበለ፡ጥሉባት</p>	<p>"No Sábado e no Domingo nós glorificamos o Espírito Santo."</p>	<p>Glorificação do Espírito Santo em ambos os dias.</p>	<p>Destaca uma valorização conjunta do Sábado e do Domingo, com sentido positivo para ambos.</p>
	<p>Imagem 54 (fólio 53v), linhas 27-28</p>	<p>ወኢትትዓቀቡ፡ሰንበተ፡ከሙ፡አይሁድ</p>	<p>"E no Domingo nos reunimos com os gentios."</p>	<p>Domingo como dia de reunião.</p>	<p>Indica uma possível prática comunitária no Domingo, sugerindo um sentido positivo.</p>
	<p>Imagem 64 (fólio 63v), terceira coluna, linhas 8-9</p>	<p>ወበዕለተ፡ሰንበት፡ወእሁድ፡ይጸሙዱ፡ለቤተ፡ክርስቲያን</p>	<p>"E no Domingo e Sábado eles jejuaram pelas crianças de Cristo."</p>	<p>Jejum em ambos os dias.</p>	<p>Valoriza igualmente o Sábado e o Domingo, ligados ao jejum e à prática espiritual; sentido positivo.</p>
	<p>Imagem 144 (fólio 144r), terceira coluna, linhas 16-17</p>	<p>ለሰንበተ፡ክርስቲያን፡እምሰርከ፡ሰንበተ፡እይሁድ</p>	<p>"Para Domingo eles jejuam."</p>	<p>Domingo associado ao jejum.</p>	<p>Destaca o Domingo como dia de jejum e espiritualidade; sentido positivo.</p>
	<p>Imagem 144 (fólio 144r), linhas 25-28</p>	<p>ሰዕለተ፡ሰንበተ፡ክርስቲያን፡ትንሣኢሁ፡ለክርስቶስ፡እግዚእነ፡በሰርከ፡ሰንበተ፡አይሁድ</p>	<p>"No dia do Domingo, para os cristãos, eles celebraram a Santa Eucaristia em honra de Cristo, o filho de Deus."</p>	<p>Domingo associado à Eucaristia.</p>	<p>Associa o Domingo à Eucaristia e à celebração cristã, reforçando sua importância espiritual e litúrgica.</p>

EAP 432/1/38 – Haymanote Abew – século XV	Imagem 12 (fólio 11v), terceira coluna, linhas 24-25	ሰንበት:ከመ:አይሁድ:ወኢትኩን:መሰግላ	"Sábado, dos judeus e etíopes, é mantido."	Observação do sábado.	A passagem destaca que o sábado é preservado, conferindo-lhe um sentido positivo relacionado à tradição.
	Imagem 12 (fólio 12r), terceira coluna, linhas 24-25	ሰንበት:ወበእሑድ:ኢትትህከይ:በራዚ:ቅዳሲያት	"No Sábado e Domingo, a Igreja Etíope Ortodoxa Tewahedo."	Mencionados juntos sábado e domingo.	A valorização conjunta dos dois dias sugere um equilíbrio litúrgico e um sentido positivo para ambos.
EAP 432/1/40 – Gebre Himam – século XV	Imagem 3 (fólio 1v), terceira coluna, linhas 22-23	ሰእግዚእን:ወመድኃኒን:ኢየሱስ:ክርስቶስ:በሰንበት:ክርስ ቲያን	"Jesus Cristo no Domingo."	Domingo associado a Jesus Cristo.	O trecho "Jesus Cristo" está em vermelho, enfatizando o caráter positivo e sagrado do Domingo.
	Imagem 3 (fólio 1v), terceira coluna, linhas 27-28	እምሰኑይ:እስከ:ቀዳሚት:ሰንበት:በመኃትወ:ፋሲካ	"No Sábado véspera de Páscoa."	Sábado na véspera da Páscoa.	O trecho é neutro, sem indicação clara de sentido positivo ou negativo.
	Imagem 15 (fólio 14r), segunda coluna, linhas 28-29	መዝሙር:ዘሲሲተ:ሰንበት:ክርስቲያን:ቅድስተ	"O Salmo no Domingo sagrado."	Domingo como dia sagrado.	Domingo exaltado como sagrado; trecho em vermelho reforça o caráter positivo do dia.
	Imagem 18 (fólio 17r), terceira coluna, linhas 8-9	በሊሊተ:ሰንበት:ክርስቲያን:ቅድስት	"Na noite de Domingo sagrada."	Domingo exaltado como dia sagrado.	A sacralidade do Domingo é reafirmada com menção à noite dedicada ao culto.

	Imagem 77 (fólio 76v), terceira coluna, linhas 21-22	ዘይትነብብ:በስንበተ:ክርስቲያን:ቅድስት	"Que leu no Domingo sagrado."	Domingo mencionado como dia sagrado.	Novamente, o Domingo é destacado como sagrado, com sentido claramente positivo.
	Imagem 262 (fólio 261v), terceira coluna, linhas 15-18	ዘዓርብ:ዕለተ:ስቅስት:ወዕለተ:ቀደሚት:ሰንበት.ወዕለት:ሰንበተ:ክርስቲያን:ክብርት	"E no Domingo, a Igreja Sagrada. E no Domingo, a reunião."	Domingo associado à Igreja Sagrada e à reunião.	O Domingo é destacado como um dia de celebração e comunidade, conferindo-lhe um sentido positivo.
	Imagem 274 (fólio 273r), primeira coluna, linha 32	ዘእንበለ:ይብይሕ:ስንበተ:እይሁድ	"E no Domingo, o dia do Senhor."	Domingo exaltado como o dia do Senhor.	O Domingo é descrito como o dia do Senhor, reforçando seu caráter central no cristianismo.
	Imagem 275 (fólio 274r), primeira coluna, linha 39	ወበእሁድ:ስንበት:በድባሕ	"E no Domingo, o primeiro dia."	Domingo exaltado como o primeiro dia.	A menção ao "primeiro dia" confere ao Domingo um sentido positivo; trecho em vermelho reforça a importância
EAP 286/1/1/386 – Four Gospels – final do século XV	Imagem 150 (fólio 149r), primeira coluna, linhas 23-24	ወተንሢኦ:በድባሕ:በእሁድ:ስንበት:አስተራዖ:ቅድመ:ለማርያም:መግደለዊት:እንተ:እምኒሃ	"E no Sábado, o Sabbath, pela Virgem Maria, mãe de Deus."	Sábado associado ao Sabbath.	A menção ao Sabbath é positiva, associada à Virgem Maria, valorizando o Sábado no contexto religioso.
	Imagem 208 (fólio 207r), primeira coluna, linhas 25-26	ወመሀሮሙ:በስንበት:በእሁድ:እምኒርብት	"E no Domingo, na Igreja de Santa Maria, eles celebraram."	Domingo como dia de celebração.	O Domingo é exaltado como dia de celebração, associado à Igreja de Santa Maria – sentido positivo.

	Imagem 243 (fólio 241v), segunda coluna, linhas 12-13	ወበእሑድ፡ስንበት፡በድበሕ፡አሊሊዮ፡ገይሰ	"E no Domingo eles se juntaram para celebrar."	Domingo associado à celebração comunitária.	A associação ao Domingo como dia de celebração reforça seu papel litúrgico central – sentido positivo.
	Imagem 319 (fólio 318v), segunda coluna, linhas 10-11	ወበእሑድ፡ስንበት፡መድኣት፡ማርያም	"E no Domingo, no festival de Maria."	Domingo associado a um festival religioso.	A conexão do Domingo a um festival de Maria, ainda que impreciso, sugere sentido positivo.
	Imagem 321 (fólio 320v), primeira coluna, linhas 19-20	ወመሲድ፡ይእተ፡ዕለት፡እሑድ፡ስንበተ፡እንዘ፡ዕፅዑ፡ጎዋጎው፡ጎበ፡ሀለው፡አርደኢሁ	"E no Sábado, depois do Domingo, no oitavo dia, Ele se levantou."	Mencionados o Sábado e o Domingo.	Embora confuso, o texto sugere sentido positivo para ambos os dias, com foco em eventos religiosos importantes.
EAP 286/1/1/495 – coletânea de textos – século XVI	Imagem 37 (fólio 37r), primeira coluna, linhas 18-19	ሰለም፡ለሰንበተ፡ክርስቲያን፡ቅድስት	"Paz [como saudação], no dia do Domingo sagrado/santo."	Domingo associado à sacralidade e saudação.	O Domingo é exaltado como sagrado, com conotação positiva através da saudação de paz.
EAP 286/1/1/422: Abbreviated Deggwa – final do século XIV – início do século XV	Imagem 51 (fólio 51r), primeira coluna, linhas 1-3	ዘይትነበብ፡በዕለተ፡እኙድ፡ስንበተ፡ክርስቲያን	"Ele leu no dia dos cristãos, Domingo."	Domingo associado à leitura.	A prática da leitura no Domingo é valorizada; o trecho em vermelho reforça o sentido positivo.
	Imagem 53 (fólio 53r), segunda coluna, linhas 1- 2	ሙዳሴ፡በሰንበተ፡ክርስቲያን፡ዘይትነበብ	"Mudase [nome próprio] leu no Domingo."	Domingo associado à leitura.	A menção ao Domingo em contexto litúrgico, com palavras em vermelho, reforça o sentido positivo.

Imagem 58 (fólio 57v), segunda coluna, linhas 18-19	ውዳሴ:በሰንበተ:ክርስቲያን	"Amado Domingo."	Domingo exaltado como amado.	A expressão de amor pelo Domingo confere-lhe um sentido positivo; trecho em vermelho.
Imagem 59 (fólio 59r), segunda coluna, linhas 23-24	ውዳሴ:በሰንበተ:ክርስቲያን	"Amado Domingo."	Domingo exaltado como amado.	Repetição do trecho anterior, reforçando o sentido positivo do Domingo.
Imagem 61 (fólio 60v), segunda coluna, linhas 23-24	ውዳሴ:በሰንበተ:ክርስቲያን	"Amado Domingo."	Domingo exaltado como amado.	Reafirmação do valor positivo do Domingo como dia amado; trecho em vermelho.
Imagem 61 (fólios 60v-61r), segunda para primeira coluna, linhas 27-1	ዕለት:ሰንበተ:ክርስቲያን:ቅድስት	"Dia do Domingo santo."	Domingo exaltado como santo.	O Domingo é descrito como dia sagrado, reforçando sua importância espiritual e litúrgica.
Imagem 77 (fólio 77r), segunda coluna, linhas 8- 9	እሙተን:በዕለተ:ሰንበተ:ክርስቲያን	"Nossa mãe [Maria] no Domingo."	Domingo associado a Maria.	A ligação com Maria, uma figura central, reforça o caráter positivo do Domingo.
Imagem 118 (fólio 118r), segunda coluna, linhas 11-12	በይጃቲ:ዕለት:ዘውእቱ:እንድ:ሰንበት	"No dia da Ressurreição, o Domingo."	Domingo associado à Ressurreição	O Domingo é exaltado como o dia da Ressurreição de Cristo, conferindo-lhe um sentido claramente positivo.

Como apontado, há um total de 138 ocorrências do termo “sanbat” que interessam para essa parte: 38 para “domingo” e 100 para “sábado”. Porém, foram selecionados 109 trechos para serem analisados.

Destes, 4 trechos são inconclusos e não entrarão para análise final. São eles:

- *EAP 286/1/1/425*: imagem 19 (possível fólio 15v), linha 7.
- *EAP 286/1/1/425*: imagem 34 (possível fólio 28v), linha 4.
- *EAP 286/1/1/425* imagem 28 (possível fólio 25r), linhas 22-23
- *EAP 432/1/40*: imagem 3 (possível fólio 1v), terceira coluna da esquerda, linhas 27-28).

Além disso, no manuscrito *OR 485* não há palavras auxiliares complementando o significado do termo “sanbat”; ou seja, nenhuma passagem entrará para a análise.

Ficam, portanto, com 134 trechos analisados e distribuídos entre os manuscritos da seguinte forma:

- *EAP 286/1/1/422*: 8 trechos
 - Positivo para o Domingo: 7
 - Positivo para o Sábado: 1
- *EAP 286/1/1/425*: 68 trechos
 - Positivo para o Domingo: 0
 - Positivo para o Sábado: 66
 - 2 Inconclusivos
- *EAP 432/1/22*: 2 trechos
 - Positivo para o Domingo: 2
 - Positivo para o Sábado: 0
- *EAP 432/1/32*: 6 trechos
 - Positivo para o Domingo: 4
 - Positivo para o Sábado: 2
- *EAP 432/1/38*: 2 trechos
 - Positivo para o Domingo: 0
 - Positivo para o Sábado: 1
 - Positivo para ambos: 1
- *EAP 432/1/40*: 8 trechos
 - Positivo para o Domingo: 7
 - Positivo para o Sábado: 0

- 1 inconclusivo
- *EAP 286/1/1/386*: 5 trechos
 - Positivo para o Domingo: 3
 - Positivo para o Sábado: 1
 - Positivo para ambos: 3
- *EAP 286/1/1/495*: 9 trechos
 - Positivo para o Domingo: 9
 - Positivo para o Sábado: 0

O primeiro manuscrito analisado, *EAP 286/1/1/422*, produzido entre o final do século XIV e início do século XV, contém 8 trechos com referência ao Sábado ou ao Domingo: 7 positivos para o Domingo e um negativo para o Sábado. Pode-se concluir, portanto, que o manuscrito em questão aprecia o Domingo e desvaloriza o Sábado.

O segundo manuscrito analisado, *EAP 286/1/1/425*, produzido no início do século XV, é o que contém a grande maioria dos trechos está no manuscrito *EAP 286/1/1/425* – 68 trechos traduzidos. Destes, temos dois inconclusivos e o restante se referindo positivamente ao Sábado. Não há nenhuma ocorrência se referindo ao Domingo. É perceptível aqui uma tentativa de afirmar o Sábado como dia importante para o cristianismo etíope. O silenciamento sobre o Domingo é interessante, também; no entanto, foge do objetivo aqui.

O terceiro manuscrito analisado, *EAP 432/1/22*, produzido no século XV, contém apenas dois trechos, os quais trazem um sentido positivo para o Domingo. Sobre o Sábado, não há trechos – um possível silenciamento, portanto.

O quarto manuscrito analisado, *EAP 432/1/32*, produzido no século XV, contém 6 trechos: 4 com sentido positivo para o Domingo e 2 para o Domingo e o Sábado (ambos).

O quinto manuscrito analisado, *EAP 432/1/38*, produzido no século XV, contém 2 trechos: um com sentido positivo para o Sábado e um para ambos.

O sexto manuscrito analisado, *EAP 432/1/40*, produzido no século XV, contém 8 trechos: 7 positivos para o Domingo e 1 inconclusivo.

O sétimo manuscrito analisado, *EAP 286/1/1/386*, produzido no final do século XV, contém 5 trechos: um positivo para o Sábado, um para ambos e 3 para o Domingo.

O oitavo manuscrito analisado, *EAP 286/1/1/495*, produzido no século XVI, contém 9 trechos positivos para o Domingo.

Somando, tem-se 36 passagens com sentido positivo para o Domingo e 73 para o Sábado. Há uma predominância de passagens positivas para o Sábado, portanto. No entanto, sua grande maioria (66) estão no manuscrito *EAP 286/1/1/425* e são trechos iguais.

Tem-se apenas um manuscrito que faz menção negativa ao Sábado: *EAP 286/1/1/422*. Este é o manuscrito mais antigo dos analisados, produzido entre o final do século XIV e início do século XV.

Outro ponto importante de ser mencionado é o local de produção dos manuscritos. Não foi possível determinar com precisão o exato local de produção destes pois a análise se restringiu à catalogação da ocorrência do termo “sanbat” e não se pode afirmar que o local onde foram encontrados é, de fato, o local onde foram produzidos.

Sobre a única menção negativa ao Sábado, presente no manuscrito *EAP 286/1/1/422*, pode se dizer que ela faz sentido com a cronologia dos acontecimentos apresentados neste trabalho. Como visto, é na metade do século XV que ocorre o Concílio de Dabra Meṭmāq, o qual oficializou a observância do duplo sabbath na Etiópia Cristã. O manuscrito em questão foi produzido na segunda metade do século XV, ou seja, próximo à data do concílio. Isso dialoga com a ideia de mudança gradual que se defende aqui: ainda que tenha sido oficializado em 1450, a observância do duplo sabbath não deve ter sido aderida de imediato em todo o território etíope.

Acredito que os outros manuscritos aqui analisados, produzidos já a partir do século XV, estavam inseridos em um contexto em que essa mudança já estava mais fortemente enraizada na cristandade etíope. Com um governo forte e centralizado nesse período, os membros da igreja, com apoio dos governantes, conseguiram impor essa mudança de forma efetiva. Cada manuscrito, como evidenciado pelo *EAP 286/1/1/495*, não apenas reflete a adoção do duplo Sabbath, mas também serve como instrumento de legitimação dessa nova prática religiosa. A centralização do poder permitiu que a igreja articulasse e difundisse doutrinas unificadoras, utilizando os manuscritos como ferramentas de comunicação que reforçavam a autoridade imperial e eclesiástica. Dessa forma, as produções literárias e religiosas tornaram-se meios para consolidar a ortodoxia reformada, promovendo uma identidade religiosa coesa e alinhada com os interesses do Estado. Além disso, a aprovação governamental desses textos garantiu sua aceitação e disseminação ampla, assegurando que a observância tanto do Sábado quanto do Domingo fosse percebida como uma prática

legítima e sancionada. Portanto, a análise dos manuscritos evidencia como a colaboração entre autoridades políticas e autoridades religiosas foi crucial para a efetivação das reformas ortodoxas na Etiópia do século XV, corroborando a hipótese de que a centralização do governo facilitou a imposição das novas práticas religiosas.

Finalmente, uma análise mais profunda do papel desempenhado pelo norte da Etiópia na formação e divergência da ortodoxia etíope é importante para compreender a consolidação do duplo Sabbath. Historicamente, as regiões setentrionais, incluindo os territórios agau e os centros eclesiásticos próximos de Axum, foram não apenas locais de intensa atividade teológica, mas também de resistência cultural e litúrgica em relação ao poder central salomônida. A presença de tradições locais forte, muitas vezes em diálogo com práticas judaicas e cristãs, moldou as disputas teológicas que culminariam nas reformas do século XV promovidas por Zar'a Yā'eqob.

A integração das tradições locais no discurso litúrgico foi frequentemente marcada por tensões. Estas são visíveis na análise das passagens que destacam o Sábado como dia de descanso ou culto, em contraste com o silêncio ou menor ênfase sobre o Domingo em manuscritos do norte. Essa preferência reflete um contexto em que práticas mais antigas prevaleciam, desafiando as tendências uniformizadoras promovidas pelos metropolitanos alexandrinos enviados à Etiópia Cristã. Essa situação é ilustrada pela predominância de referências positivas ao Sábado nos manuscritos analisados, em especial naqueles cuja origem é atribuída às regiões setentrionais.

Além disso, a influência do movimento eustatiano fortaleceu a defesa do Sábado como elemento identitário local. Esses movimentos, aliados às autoridades locais, questionavam a hegemonia salomônida, empregando o Sábado como símbolo de resistência teológica e política. Esse contexto torna claro que a imposição do duplo Sabbath no concílio de Dabra Meṭmāq foi tanto uma resposta à necessidade de controle político quanto uma tentativa de acomodação teológica para apaziguar as tensões regionais.

Essa análise revela que o norte etíope, longe de ser apenas um espaço passivo de imposições litúrgicas, desempenhou um papel ativo e crítico na construção das práticas religiosas etíopes. As divergências regionais, visíveis na documentação do período, sublinham as complexas negociações entre tradição e inovação que marcaram a ortodoxia etíope no período em questão. Essa luta por equilíbrio e

legitimidade entre os dias sagrados ressoava diretamente nas estratégias de centralização política e religiosa do reino.

5 Considerações finais

No primeiro capítulo abordei a construção do significado de “sabbath” ao longo do tempo e a partir de diferentes espaços. Pode-se ver que sua origem é mais antiga que o judaísmo, remontando para os povos mesopotâmicos. Além disso, no que tange ao judaísmo, pode-se dizer que sua observância é anterior aos escritos a respeito dela, ou seja, era primeiro uma prática para depois se tornar regra.

É no período pós-exílio que os rabinos começam a produzir disposições legais sobre o sabbath, as quais apontam um fundamento teológico na aliança de YAWEH com o povo escolhido, e não com o descanso – este seria uma forma de demonstrar aliança. Essas disposições, no entanto, desviaram o significado do dia de sua acepção original, colocando uma série de regras ao dia.

Cristo, aqui, é visto como uma figura que questionou as regras criadas pelos rabinos, pois não respeitava proibições sabáticas e operava milagres no sábado – ele era um defensor do sábado original e acreditava que o dia devia servir ao homem, e não o contrário.

Além disso, viu-se a relação do sábado com os primeiros séculos do cristianismo: nesse período houve uma tentativa de retirar a importância da observância do sábado. É a partir do século IV que há uma nova apreciação do sábado, com reuniões, celebrações eucarísticas e exigências de descanso. Essa apreciação, no entanto, foi acompanhada de um abandono de traços judaizantes – pelo menos de um esforço nesse sentido.

Neste capítulo também abordei a história do domingo. Como visto, até o século IV o dia não era dia de descanso; portanto, não competia com o sábado nesse sentido. A origem de sua celebração é difícil de precisar, com diferentes interpretações apresentadas. Acredito que o que Rordorf aponta é interessante nesse sentido: para o autor, primeiras celebrações do domingo cristão não ocorreram no sábado, como outros autores defendem, mas no domingo à noite. Além disso, a questão não era apenas prática: era, também, cristológico-sacramental, pois tinha-se o domingo como primeiro dia da semana (Rordorf, 1972, p.XVIII) e como dia da ressurreição de Cristo. Floristan aponta, contribuindo para essa linha de pensamento, que o domingo faz

referência a acontecimento passado (a ressurreição) e a futuro (a Parusia, ou seja, a volta de Cristo) (Floristan, 1964, pg.443).

Sobre suas características, vimos que o domingo foi mudando ao longo dos séculos: nascendo como dia religioso, ele se desenvolve nos três primeiros séculos como dia de pregação, reunião em comunidade, alegria etc., sem o descanso como característica. Este foi trazido por Constantino, o que acaba tornando o domingo o sábado cristão ao fazer do domingo dia público de descanso. É aqui que temos um processo de ressignificação do domingo, que acaba agregando questões que eram do sábado.

Já nas Igrejas do Oriente temos algumas particularidades. É nos primeiros séculos do cristianismo que surgem as primeiras instituições religiosas, com um considerável crescimento do cristianismo no Mediterrâneo já na metade do século II. Este processo segue no século III, e é aqui que surge uma maior necessidade de organização mais formal. É aqui que se estabelecem alguns centros produtores de modelo para cristandade – Roma, Antióquia, Alexandria. No final do século IV, a igreja ortodoxa combinava dois pilares, pode-se dizer: igrejas dioceses comandadas pela catedral e bispos; e monastérios comandando a vida asceta nas províncias.

A partir de 323 inicia-se um processo de recuperação do cristianismo oriental, até então perseguido e combatido. Usando rotas comerciais romanas para se expandir, ocorre o que McGuckin chama de “era dourada da teologia”, ocorrida entre os séculos IV e V. Há uma maior estruturação da tradição cristã, o que leva um maior combate a heresias. Uma forma de conduzir essa estruturação era através de reuniões para debater questões teológicas, como concílios. Deve-se ver esses momentos como espaços de disputas políticas, também, uma vez que diferentes grupos, com diferentes interesses, estavam envolvidos. Um importante concílio para este trabalho foi o de Calcedônia (451). Nele foi proclamada a hipóstase, e partes da Igreja Oriental discordaram da decisão – entre elas os etíopes.

Os concílios foram um dos motivos para divisões no cristianismo. A expansão islâmica e o declínio de Bizâncio podem ser apontados como outros fatores. Entre os séculos VIII e XI os contatos entre cristãos ocidentais e orientais declina; e a expansão islâmica bloqueia a expansão cristã bizantina para o leste.

Por último, neste capítulo abordei especificamente o cristianismo, o Chifre da África e a Etiópia. Apresentei diferentes possibilidades para o início do cristianismo na região, sendo a conversão do servo da Rainha Candácia a mais aceita. Essa

conversão teria ocorrido no século I, ou seja, já nesse período o cristianismo estava presente na região, ainda que não dominante. A primeira autoridade axumita que teria se convertido seria Ezana, convertido por Frumêncio. Pode se dizer que a adesão do governante ao cristianismo tinha um interesse político: aproximar autoridade das populações axumitas (já convertidas ao cristianismo) e fortalecer laços com outras sociedades (romanos, siríacos, egípcios etc.).

A partir do século V o cristianismo inicia uma expansão mais forte pelo território axumita, estando bem estabelecido no século VI. Esse cristianismo foi influenciado especialmente a partir de três locais: Meroé, Alexandria e Síria. Essa influência síria se deu como um desdobramento do Concílio de Calcedônia, pode se dizer: com a condenação do monofisismo, ocorreram divisões em torno dessa questão. Isso levou ao início das quatro Igrejas Ortodoxas Não-Calcedônias: Copta, Armênia, Assíria e Etíope. Estas seguiram adeptas do monofisismo. Apesar disso, a Igreja Etíope não cessou suas relações com Alexandria – seus bispos ainda eram enviados de lá.

A partir do século VII é difícil precisar o que ocorreu na região, pois há poucas fontes entre os séculos VII e XI. Isso demonstra uma possível diminuição da força axumita na região e desenvolvimento de novos grupos, como persas e begias.

Mais especificamente sobre a Etiópia Cristã, viu-se que o cristianismo já estava bem estabelecido no século VI na região. Como dito, os encontros cristãos acabaram por gerar dissidências dentro da cristandade, o que leva a afastamentos teológicos entre diferentes grupos. Um outro importante concílio nesse sentido foi o de Laodiceia (entre 343 e 381). Ele condenou a prática da observância do sábado pelos cristãos.

Sobre essa questão para a Igreja Ortodoxa Etíope há um grande silêncio até o século XIII. O primeiro registro de texto que trata da questão foi escrito por Retu'a Hāymānot (c.1330), que explora pontos positivos do “sabbath judeu”.

É também próximo desse período que ocorre a ascensão salomônida ao poder. Essa dinastia tinha seu centro político mais ao sul em comparação à anterior (zag^{We}): Amhara e Šawā. Já no século XIII eles começam um processo de migração do poder político em direção a essas áreas.

Uma importante parte do projeto de expansão salomônida era o monasticismo etíope. Havia duas redes principais no período: Dabra Hāyq e Dabra Asbo, de Amhara e Šawā, respectivamente. No século XV elas estavam plenamente estabelecidas. No entanto, pode-se apontar uma terceira rede do período: os eustatianos. Criada entre os séculos XIII e XIV, sua base eram as ideias do monge

’Ewostātewos, que difundiu-as especialmente nos territórios do norte etíope, estando plenamente estabelecida por volta de 1390. Um dos principais pontos da doutrina eustatiana era a observância do duplo sabbath – o que divergia da ortodoxia etíope. Além disso, os eustatianos tiveram desentendimentos com metropolitanos e governantes etíopes, além de angariarem apoio de grupos dissidentes do norte, que vinham neles uma forma de fortalecer sua oposição ao poder salomônida. Ou seja, com isso, os salomônidas viam os eustatianos como uma séria ameaça à integridade da Etiópia salomônida.

Perseguidos entre os séculos XIV e início do século XV, os eustatianos não foram eliminados: pelo contrário, conseguiram se estabelecer como uma terceira rede do cristianismo etíope. Percebendo isso, vê-se uma mudança de postura no século XV em relação a eles: (1) em 1424 é publicado o *Livro do Mistério*, escrito por Giyorgis de Saglā, monge da corte etíope e que defendia o primeiro sabbath; (2) em 1441 ocorre o Concílio de Florença, no qual os etíopes presentes defendem o primeiro sabbath; e (3) no mesmo ano (1441) Zar’a Yā’qob (1434-1468) envia uma cópia do *Sênodo* e da *Homélie sur les deus sabbats* para os etíopes de Jerusalém. Esses três acontecimentos demonstram o reconhecimento dos eustatianos pelo poder salomônida. Conclui-se que o duplo sabbath acabou triunfando entre autoridades salomônidas na primeira metade do século XV após duras perseguições.

Zar’a Yā’qob (1434-1468) foi o responsável por tornar a questão parte da ortodoxia etíope. Ele utilizou símbolos cristãos para acabar com rivalidades locais e unificar a Etiópia Cristã. Percebendo que diferenças entre o cristianismo e outras religiões (e até diferenças dentro do próprio cristianismo) poderiam gerar crises no poder, ele implementou uma política centralizadora com elementos consensuais entre diferentes grupos.

Para a questão deste trabalho, o grande acontecimento foi o Concílio de Dabra Meṭmāq (c. 1450). Inserido na lógica da unificação religiosa (e política), nele foi decidido que o duplo sabbath faria parte da ortodoxia etíope pois (1) o movimento eustatiano já era muito forte na Etiópia Cristã e (2) outras ameaças poderiam surgir à integridade etíope.

No capítulo 2 é feita uma análise das fontes e abordado a metodologia empregada no trabalho. Primeiramente, apresento o significado de “sanbat” a partir de Hammerschmidt. Complemento isso com o trabalho de Olivia Adankpo. Ao todo, há 4 possibilidades de significado para “sábado” e 3 para “domingo”.

Após, apresento o significado de cada dia, começando pelo sábado. Como visto, o sábado cumpria funções litúrgicas específicas complementares ao domingo para o cristianismo etíope; e, nos primeiros séculos do cristianismo, não se tinha uma diferenciação clara entre sábado e domingo: essa diferenciação se estabeleceu ao longo dos séculos – como visto no primeiro capítulo, também.

Sobre os traços judaicos do dia, é a partir do século IV que começa a associação deste a certas práticas judaicas – mas não de forma homogênea na cristandade. Para o caso etíope temos diferentes opiniões sobre o sábado. A maior oposição ao dia era feita pelo que se pode chamar de “alto escalão” da Igreja Etíope, os metropolitanos, que eram enviados pelo patriarca de Alexandria (coptas) desde o século IV. A relação egípcia com o sábado mudou após o Concílio de Laodiceia, já mencionado aqui – mas o mesmo não aconteceu na Etiópia Cristã. Mesmo enviando metropolitanos para a Etiópia, não devemos entender isso como um domínio copta sobre a Igreja Etíope. Além disso, havia uma limitação geográfica do cristianismo ao norte etíope até o século IV – ou seja, uma diferente geografia do século XV.

Outro fator que deu uma maior independência ao cristianismo etíope foi a expansão islâmica, ocorrida especialmente a partir do século VII. Essas conquistas territoriais islâmicas sobre territórios antes axumitas leva o cristianismo para regiões mais ao sul, separando ainda mais o cristianismo etíope do copta. Esse isolamento político e geográfico leva a uma maior independência do cristianismo etíope em relação ao restante da cristandade e a certas especificidades – sendo o duplo sabbath uma delas.

As fontes produzidas entre os séculos X e XIV e que se tem acesso não são conclusivas sobre a observância dos dois dias: não se pode afirmar que o dia era subordinado ao domingo. A primeira documentação encontrada sobre o assunto já foi mencionada aqui: os textos de Retu’a Hāymānot apontam pontos positivos do sabbath judeu e diz que o dia deve ser honrado, mas de forma subordinada ao domingo.

Esses textos de Retu’a Hāymānot podem ser vistos como uma forma de tentar resolver a questão para evitar dissidências dentro da Igreja Etíope, uma vez que foram produzidos próximos temporalmente do surgimento do movimento eustatiano. Já no século XIV esse movimento tinha força no norte etíope, passando a ser visto como ameaça à Igreja Etíope e unidade da Etiópia Cristã devido à sua posição intransigente em relação ao duplo sabbath.

No momento do exílio de 'Ewostātewos, tem-se 3 correntes sobre o sabbath: (1) as ideias de Retu'a Hāymānot (sábado subordinado ao domingo); (2) o pensamento eustatiano (equidade entre sábado e domingo); e (3) o pensamento do alto escalão da Igreja Etíope (valorização do domingo em detrimento do sábado).

Outro ponto importante desse contexto é a migração do centro político etíope para o sul com a dinastia salomônida, processo que levou cerca de 300 anos (entre os séculos XIII e XVI). No século XV, o centro político era dividido entre Amhara e Šawā, o que levou ao fortalecimento, também, de duas redes monásticas dessas regiões: Dabra Ḥayq Ḥṣṭifanos, de Šawa, e Dabra Libanos, de Amhara. Já a terceira rede monástica apresentada aqui, a dos eustatianos, desenvolve-se nos territórios mais ao norte. Os eustatianos valeram-se do fato de que os governantes salomônidas (1) estavam dando maior atenção aos territórios meridionais e (2) de disputas políticas entre autoridades etíopes (grupos do norte contra os salomônidas). As províncias do norte eram governantes por representantes de dinastias locais submetidas aos salomônidas – ou seja, haviam contestações. Essa “nobreza rebelde” se alia aos eustatianos, um movimento monástico heterodoxo, para angariar mais força na sua disputa contra o poder central salomônida.

No século XV os eustatianos já estavam plenamente consolidados no norte. É também nesse período que Zar'a Yā'qob (1434-1468) estava no poder. O governante implementou um processo de centralização política forte, o qual se valeu da religião para chegar a termo. Zar'a concentrou o poder nas suas mãos e interferiu na disciplina eclesiástica e litúrgica. Percebendo a força que o movimento eustatiano tinha e temendo pela cisão de seu Estado, o governante convocou o Concílio de Dabra Metmaq (c.1450). O grande objetivo era integrar eustatianos à Igreja Etíope. Os metropolitanos, presentes também, aceitam a decisão do governante. Temos, com isso, o reconhecimento do movimento eustatiano como rede monástica da Igreja Etíope. Agora fica a questão: quando, de fato, essa mudança foi aceita? É possível perceber isso nas fontes analisadas?

Neste capítulo, como dito, também se abordou a metodologia empregada na análise das fontes. Segui a proposição de Adankpo a respeito da história da palavra “sanbat” e sua associação a outros termos para identificar o significado (se “sábado” ou “domingo”) nos manuscritos. Antes, traço a trajetória do gə'əz, apontando seus primórdios no Chifre da África e os tipos de escrita em ao longo do tempo, chegando a momentos mais contemporâneos ao trabalhado aqui. Após, fiz uma breve

apresentação dos manuscritos trabalhados, contendo informações como número de fólhos, tipo de escrita, período em que foi produzido etc.

Ainda neste capítulo fiz a busca das ocorrências do termo “sanbat” na documentação. Busquei nos manuscritos ocorrência do termo “sanbat” e variações dele, além de palavras auxiliares que alteram significado para “sábado” ou “domingo”. Esse catálogo de ocorrências foi feito em planilhas do Excel, que, após, foram analisadas e processadas através da plataforma *Jupyter Notebook* utilizando a linguagem de programação *python*. O resultado foi transformado em uma tabela que contém todas as ocorrências encontradas.

Por último, fiz uma análise qualitativa da ocorrência do termo “sanbat” em uma tradução, a *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Book of the Riches of Kings*, publicada em 1906 e editada e traduzida por Ernest Budge. Este exercício foi interessante para demonstrar como, por vezes, os editores não se preocuparam com a questão do duplo sabbath na Etiópia Cristã.

No terceiro e último capítulo fiz a análise qualitativa das ocorrências do termo “sanbat” na documentação que trabalhei. No total, 109 trechos foram analisados. Das ocorrências de “sábado”, 66 estão em um mesmo manuscrito. Apenas um manuscrito faz menção negativa ao sábado, sendo ele produzido entre o final do século XIV e início do XV – o mais antigo. Os demais, produzidos já no século XV em diante, fazem ou menções neutras ou positivas ao dia. Com isso, pode se concluir, na documentação analisada, que já no século XV a observância do duplo sabbath era defendida nestes textos. É possível apontar que as políticas centralizadoras de Zar’a Yā’qob se mostraram efetivas ao tornar a questão parte da ortodoxia do cristianismo etíope.

Referências documentais

"Prayers for the day and the night, Praises of Mary, unknown prayer to Mary, Praise of Mary from the Words of the Prophets, Prayer on the Sabbath of the Jews, Gospel of John, Book of Revelation [16th]..., British Library, EAP286/1/1/495. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP286-1-1-495>, acessado em 03/09/2021.

ABBADIE, Antoine d' (ed.). **Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie**. Paris: Imprimerie Impériale, 1859.

Abbreviated Deggwa [late 14th century–early 15th century], British Library, EAP286/1/1/422. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP286-1-1-422>, acessado em 03/09/2021.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2019

BUDGE, E. A. Wallis. **The Lives of Maba Seyon and Gabra Krestos**. Lady Meux Manuscript nº 1. Londres: W. Griggs, 1898, 698p.

BUDGE, Ernest. **The book of the history of the translation of the body o four father the holy man Takla Hâymânôt which took place seven and fifty years after his death, and was revealed by the holy spirit to John Kamâ**. Londres: W. Griggs, 1906.

BUDGE, Ernest. **The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and The Book of the Riches of Kings**. Londres: W. Griggs, 1906.

Fetha Negest. [15th century], British Library, EAP432/1/32. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP432-1-32>, acessado em 03/09/2021.

Four Gospels [late 15th century], British Library, EAP286/1/1/386. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP286-1-1-386>, acessado em 03/09/2021.

Gebre Himam. [15th century], British Library, EAP432/1/40. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP432-1-40>, acessado em 03/09/2021.

Haymanote Abew. [15th century], British Library, EAP432/1/38. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP432-1-38>, acessado em 03/09/2021.

Lectionary [early 15th century], British Library, EAP286/1/1/425. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP286-1-1-425>, acessado em 03/09/2021.

Paulus Editora. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev e ampl. São Paulo: Paulus, 2019.

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

RASSAM, HORMUZD. **Narrative of the British Mission to Theodore, King of Abyssinia; with notices of the countries traversed from Massowah, through the Soodân, the Amhâra, and back to Annesley bay, from Mágdala**. Vol. 1. Londres: John Murray, 1869.

SCHAFF, P. **The Seven Ecumenical Councils**. Disponível em <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf214#summary>, acessado em 01/09/2021.

Wongele Yohannes. [15th century], British Library, EAP432/1/22. Disponível em <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP432-1-22>, acessado em 03/09/2021.

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

ZOTENBERG, H (ed.). **Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale.** Paris: Imprimerie Impériale, 1877.

Referências bibliográficas

ADAMS, W. **Nubia: Corridor to Africa.** Princeton University Press, 1977.

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

ALEHEGNE, Mersha. Medieval Ethiopian Manuscripts: Contents, Challenges and Solutions. In: **Bulletin of the Department of Linguistics and Philology**, n. 10. Addis Ababa: Addis Ababa University, 2020.

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

AUSLOSS, Hans. Jésus et l'idolâtrie du sabbath. In: **Revue des sciences religieuses**, 85/1. Strasbourg: Faculté de théologie catholique de Strasbourg, 2011.

AYENACHEW, Deresse. Territorial Expansion and Administrative Evolution under the "Solomonic" Dynasty. In: KELLY, Samantha (ed.). **A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea.** Leiden/Boston: Brill, 2020.

BAUSI, A. et al. **Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction.** Hamburg: Tredition, 2015.

BAUSI, A. Ethiopia and the Christian Ecumene: Cultural Transmission, Translation, and Reception. In: KELLY, S. **A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea.** Holanda: Brill, 2020.

BIANCHI, Enzo. Qu'est-ce que le Dimanche? In: **Recherches de Science Religieuse**, vol. 93, nº 1, 2005/1, p.27-51.

BLACKBURN, B.; HOLFORD-STREVENS, L. **The Oxford Companion to the Year: An Exploration of Calendar Customs and Time-Reckoning.** Oxford, Oxford University Press, 2003.

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

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

CARSON, D. A (ed).. **From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation.** Wipf and Stock Publishers, 1999.

CHADWICK, Henry. **The Early Church.** Penguin Books, 1993.

COHEN, S. **Why Aren't Jewish Women Circumcised?** Gender and Covenant in Judaism. University of California Press, 2007.

Connolly, R. Hugh. **Didascalia Apostolorum:** The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments. Oxford: Clarendon Press, 1929

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

DERAT, Marie-Laure. Before the Solomonids: Crisis, Renaissance and the Emergence of the Zagwe Dynasty (Seventh– Thirteenth Centuries). In: KELLY, Samantha (ed.). **A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea.** Leiden/Boston: Brill, 2020, pg. 31-56.

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

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

EHRMAN, Bart (ed.). **The Apostolic Fathers.** Londres: Harvard University Press, 2003, p.3-11.

FERGUSON, Everett. **Encyclopedia of Early Christianity.** 2ª ed. New York: Garland Publishing, 1997.

FLORISTAN, Casiano. El domingo, dia del señor In: **Salmanticensis**, vol. 11, nº 3, 1964, p.429-450.

HAMMERSCHMIDT, E. **Stellung un Bedeutung des Sabbats in Äthiopien** (Studia Delitzschiana, 7). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1963.

HELDMAN, Marilyn E. Wise Virgins in the Kingdom of Heaven: A Gathering of Saints in a Medieval Ethiopian Church. In: **Source:** Notes in the History of Art, Chicago, vol. 19, nº 2, 2000, p.6-12.

HOLMSTEDT, Robert D. **Introduction to gə'əz** (Classical Ethiopic). 2018.

- KAPLAN, Steven. Seeing is Believing: the Power of Visual Culture in the Religious World of Ase Zär' Ya'eqob of Ethiopia (1434-1468). In: **Journal of Religion in Africa**, Minneapolis, vol. 32, nº 4, nov.2002. p.403-412. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1581600>, acessado em 01/10/2020.
- KAPLAN, Steven. **The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century**. New York: New York University Press, 1992.
- KELLY, S. (ed.). **A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea**. Leiden: Brill, 2020.
- KRAFT, Robert A. Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity. In: **Andrews University Seminary Studies (AUSS)**, 3.1, 1965, p.18-33.
- LESLAU, W. **Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)**. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.
- LESLAU, W. **Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)**. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.
- LINDBERG, Carter. **A Brief History of Christianity**. Wiley-Blackwell, 2008.
- LUSINI, G. **Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)** (Studi Africanistici, Serie Etiopica, 3). Napoli: Instituto Orientale di Napoli, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1993.
- MCGUCKIN, John Anthony. **The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- MEINARDUS, Otto F.A. **Two Thousand Years of Coptic Christianity**. American University in Cairo Press, 2022.
- MEYENDORFF, J. **Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D.** St Vladimir's Seminary Press, 1989.
- PANKHURST, Richard. Tedla Hailé, and the Problem of Multi-Ethnicity in Ethiopia. In: **Northeast African Studies**, East Lansing, vol. 5, nº 3, 1998, p.91-96. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/41932042>, acesado em 01/10/2019.
- Pankhurst, R. **The Ethiopians: A History**. Blackwell Publishers, 1998.
- PARRY, K.; MELLING, D. **The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity**. Blackwell Publishers, 1999.
- PELIKAN, Jaroslav. **The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)**. University of Chicago Press, 1971.
- RANCIÈRE, J. **The names of history: on the politics of knowledge**. Minneapolis: University of Minnessota Press, 1994

- RORDORF, Willy. **Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1972.
- ROSSINI, C. **Storia d’Etiopia**. Milão: Officina d’Arte Grafica A. Lucini & C., 1928.
- SCOTT, S.P. **The Civil Law, XII**. Cincinnati, 1932. Link disponível em: https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/CJ3_Scott.htm#12, acessado em 19/09/2024.
- SPIVAK, G. The politics of Translation. In: VENUTI, Laurence (ed.). **The Translation Studies Reader** [3ª ed.]. Nova Iorque: Routledge, 2012, p.312-330.
- SZIRMAI, J. A. **The Archaeology of Medieval Bookbinding**. Londres: Routledge, 1999.
- TAMRAT, T. **Church and State in Ethiopia**. 1968. Tese [Doutorado em História]. University of London, Londres, fev. 1968.
- TAMRAT, Tadesse. Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: The Case of the Gafat. In: **Journal of Ethiopian Studies**, Addis Ababa, vol 21, nov. 1988, p.121-154, Disponível em <<https://www.jstor.org/stable/41965965>>, acessado em 03/06/2019.
- THOMPSON, R. C. Ernest Alfred Wallis Budge. 1857-1934. In: **The Journal of Egyptian Archaeology**, Londres, vol. 21, nº 1, set. 1935, p.68-70.
- UHLIG, S.; BAUSI, A. Manuscripts. In: **Encyclopaedia Aethiopia**. Volume 3: He-N. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.
- UHLIG, S. (ed). Nəguś. In: **Encyclopaedia Aethiopia**. Volume 3: He-N. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, p.1162-1166
- UHLIG, S.; BAUSI, A. Palaeography. In: UHLIG, S. **Encyclopaedia Aethiopia**. Volume 4: O – X. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- WIMBERLEY, Dale W. Religion and Role-Identity: A Structural Symbolic Interactionist Conceptualization of Religiosity. In: **The Sociological Quarterly**, v. 30, n. 1, pp.125-142, 1989.

TERMO DE RESPONSABILIDADE DE PLÁGIO

Eu, Vitor Borges da Cunha, matricula nº 20103496 declaro para todos os fins que o texto em forma de () Dissertação de mestrado ou (X) Tese de Doutorado, intitulado **Uma análise documental e historiográfica do duplo sabbath na Etiópia Cristã (séculos XIV-XVI)**, é resultado da pesquisa realizada e de minha integral autoria. Assumo inteira e total responsabilidade, sujeitando-me às penas do Código Penal (“Art. 184. Violar direitos de autor e os que lhe são conexos”).

Pelotas, 02 de Janeiro de 2025.

Vitor B. Cunha

ASSINATURA