

## Sabá e Salomão na tradição judaica, cristã, etíope e islâmica

*Maricel Mena-López\**

### RESUMO

Neste artigo priorizamos uma aproximação ao mito como experiência religiosa, nas tradições do Livro, especialmente no âmbito judaico-cristão, a partir das concepções de feminilidade e masculinidade corporificadas nas figuras da rainha de Sabá e do rei Salomão.

*Palavras-chave:* Sabá, Salomão, religião, história, feminilidade, masculinidade, mito, Etiópia.

### ABSTRACT

This article prioritizes an approach to the myth as a religious experience in the traditions of the Book, especially in the judeo christian world, starting with the concepts of femininity and masculinity embodied in the characters of the Queen of Sheba and the King Solomon”.

*Keywords:* Sheba, Solomon, religion, history, feminilinty, masculinity, mith, Etiópia.

### 1 – Introdução

Este ensaio é continuidade do meu trabalho doutoral (Mena-López, 2002), é o capítulo que nunca escrevi, mas que sempre quis fazer. Visto que a motivação primeira de aproximação à figura enigmática da rainha de Sabá veio justamente

pela sua presença nas diversas tradições do Livro. Surpreendeu-me, sobretudo, sua representação nas iconografias, onde aparece em diferentes tonalidades, entre negra e branca, até uma mistura de negro e louro.

Por que ela é a mulher de diversas tonalidades e culturas? Como entender esse processo de miscigenação e embranquecimento da nossa personagem? Também tenho me identificado com ela, pela sua sabedoria, riqueza, imponência e pelo mistério que envolve sua procedência. Suspeito então que sua perpetuação, além de ser por sua própria figura, veio também por sua ligação com “o homem mais sábio” do qual a gente tem notícias até os dias de hoje.

Porém, além de uma simples preocupação pela visibilidade das mulheres e dos testemunhos femininos, acho necessário recuperar a experiência coletiva de mulheres e homens no passado em toda a sua complexidade. Por isso, além de entender Sabá e Salomão como projetos comunitários, priorizamos uma aproximação ao mito, especialmente, no âmbito judaico-cristão, a partir das concepções de feminilidade e masculinidade corporificadas nas figuras de Sabá e Salomão.

A pergunta básica desta reflexão é: qual o papel da experiência na formação da identidade cultural, religiosa e nos papéis sociais de gênero? Sabá e Salomão são figuras emblemáticas da sabedoria feminina e masculina. A partir de suas relações correspondentes e inconstantes, é possível encontrar códigos amplos de ortodoxia religiosa e sexual. É justamente isso o que queremos levantar neste estudo, para isso, consideramos necessário introduzir o debate sobre o mito na fenomenologia da religião e na história.

#### 1.1. Mito e religião

O que caracteriza o mito como fenômeno religioso? Para Mircea Eliade, o mito é uma realidade cultural complexa, que pode ser abordada e interpretada por meio de perspectivas múltiplas e complementares: “*Os mitos descrevem as diversas e freqüentemente dramáticas, eclosões do sagrado*

\* Maricel Mena López, doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. É professora de Antigo Testamento na Escola Superior de Teologia e pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS.

*no Mundo*” (Eliade, 1986: 13). Os mitos nascem de um fato, de vivências e experiências religiosas concretas das comunidades e “o mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente” (Eliade, 1986: 13). Por isso, há que se perguntar então pela experiência que está por trás de uma realidade mítica.

O ponto de vista antropológico é diferente. Ele rejeita a idéia de um transmissor sobrenatural e observa os possíveis receptores. “O mito discrimina entre os deuses e os homens para depois se ocupar com as relações e os intermediários que ligam os homens aos deuses” (Leach, 1983: 59). Essa abordagem de análise crítica do mito deriva-se originalmente das técnicas da lingüística estruturalista associada a Claude Lévi-Strauss, que conseguiu analisar a sociedade a partir do sistema de comunicação entre grupos, enfocando suas regras específicas.

Apesar dos inúmeros esforços de Eliade, Lévi-Strauss e outros, em mostrar a dignidade e a importância do mito, muitas vezes chamado de pensamento “selvagem”, “primitivo” ou “arcaico”, continua a ressonância negativa do mito na atualidade. Por isso, é importante ver como está sendo assumido esse debate na história, uma das ciências responsável pela caracterização do mito como algo inautêntico, contraditório e irreal, oposto à “verdade histórica”.

### 1.2. Mito e história

As figuras de Sabá e Salomão nos empurram, sem dúvida alguma, ao debate em torno da historicidade destas personagens consideradas míticas ou lendárias. Por isso, me parece importante, ainda que de maneira sucinta, iniciar com alguns dos aportes feitos em torno do mito por Detiene e Calame, autores classificados de pós-estruturalistas (Edmunds, 1994) e que colocam a questão da morte do mito como gênero específico do saber, produção cultural e de pensamento. É isso possível? Com que argumentos a morte do mito se sustenta? Estas questões se tornam pertinentes sendo que é a história a disciplina que pretende oferecer

um saber “verdadeiro” sobre o passado e mesmo sobre o presente. E é ela quem, através do tempo tem visto o mito como algo falso e absurdo.

Mito originalmente significa “discurso”, “conjunto de palavras que têm um sentido, um propósito” (Chantraine, 1984: 718); pertence à ordem de *legein* e não contrasta com *logos*, “termo de valores semânticos vizinhos que se referem às diversas formas do que é dito” (Vernant, 1987: 171).

Mas, conforme a tradicional noção moderna herdada dos gregos, o mito se define pelo que não é, numa dupla oposição ao real (ficção) e ao racional (absurdo). A desqualificação do “mítico” é consequência de uma postura de incredulidade e de não aceitação do outro, do estranho a minha humanidade limitada. Uma das características do mito é o seu caráter prazeroso e sedutor, que nos proporciona a afirmação de que histórias saídas da oficialidade podem gerar identidade, causando uma espécie de prazer.

“A invenção da mitologia”, de Marcel Detiene publicado em 1982, foi o marco inicial de um “intenso debate” desenvolvido ao longo de duas décadas, gerado pela sua tese de que o mito e mitologia são duas invenções arbitrárias e inadequadas para o estudo de toda e qualquer tradição (Vargas, 2003: 01). Claude Calame (em sintonia com este autor) propõe o abandono da noção do mito, a partir do estudo das manifestações simbólicas que classificamos de história e poesia (Calame, 1996: 06). Segundo ele, não há porque continuar usando o termo mito e sua oposição ao *logos*, pois, a classificação de tradições como mitológicas nunca conseguiram eliminar o sentido pejorativo que o mito tem ao longo da história.

Nesse sentido, entendo Sabá e Salomão como o resultado de uma tradição histórica. Uma tradição que, ao longo do tempo, se recriou formando outras realidades, e essas novas realidades devem ser estudadas, tendo como base a hermenêutica da “suspeita”, que nos possibilita questionar aquilo considerado como absoluto, porém isento de crítica.

Para o presente estudo, interessa-me entender o mito como uma história não cronológica, onde

o princípio e o fim são aprendidos simultaneamente. O seu significado é encontrado nas relações entre as partes que compõem a história, e nas comunidades que interpretam seu sentido, sendo assim algo dinâmico.

## 2. Sabá na tradição judaica

### 2.1. Nas genealogias bíblicas

A maioria dos geógrafos tem fixado a localização de Sabá na Península Arábica, porque ela é mencionada nos registros de Tiglah-Pileser IV e por causa das similitudes existentes entre os nomes de Saba e Sabá em Gn 10.7 (Bailey, 1991: 171). O caso é que, segundo as genealogias bíblicas, o país de Sabá pode ser localizado tanto na África como na Arábia. Deve-se notar que Sabá em Gn 10 aparece em duas tradições ou fontes distintas, com diferentes intencionalidades: a Javista (usualmente datada na metade do século décimo a.C.) e a Sacerdotal (usualmente datada no século quinto a.C.). É comum nos sistemas mitológicos que todas as histórias importantes se repitam em várias versões diferentes. Pois, o mito está constantemente estabelecendo categorias opostas e complementarias. Sabá é de origem semita (asiática) e camita (africana) ao mesmo tempo. A ambivalência da Bíblia em torno da localização de Sabá é semelhante à ambivalência encontrada na história da transmissão desta tradição.

Na tradição Sacerdotal (v. 7) Sabá aparece na lista dos filhos de Cam e com o nome de duas localidades (Saba e Sabá), e na Javista v.28 aparece na lista de descendentes de Sem. A citação de Saba e Sabá como descendentes de Cam em Gn 10.7 é digna de nota. Cain Hope (Felder, 1989) identifica a *samech* inicial de "Sabá" como sul-arábica equivalente a *sb'* (esta seria a nota mais antiga). É curioso o fato de que duas pessoas recebem o nome de Sabá como descendentes de Cuch, enquanto que uma só pessoa é chamada de Sabá na lista de descendentes de Sem.

A duplicata Saba e Sabá na lista de descendentes de Cuch pode ter sido feita por dois motivos. Primeiro, porque ambas localidades estão em paralelo com Tarsis, dando o senso de expansão europeia dentro do norte e sul da África. Segundo, porque Sabá é mencionada em Is 43.3, como existindo numa área junto com Cuch e Egito. O primeiro motivo serve para argumentar a ocidentalização do Antigo Médio Oriente, bem como a desafricanização deste país (Bailey, 1991). Essa tem sido a tendência da "pesquisa", especialmente nos séculos XVIII e XIX. O fato é que Sabá, em vários contextos, é associada à tribo camita dentro das nações africanas.

A localização de Sabá na Arábia não é absurda, contudo, não descarta a origem cuchita deste território, visto que "o mito do chifre da África para o sudeste da Arábia foi decisivo na história de Cuch, pelo menos no início do primeiro milênio a.C. Existiu neste tempo expedições de Cuch para o sul da Arábia" (Ullendorff, 1968: 44), e estas migrações permitiram o desenvolvimento de uma cultura cuchita na Arábia. O problema está na história da pesquisa, que negligenciou a origem africana deste território.

A Sabá de Gn 10.28 era, inicialmente, uma área ao norte do Iêmen e nela se instaurou um reino conhecido como o reino dos sabaenos. Durante a época de hegemonia da rainha de Sabá, este reino já se havia instaurado na região sul-arábica, e este reino se tornou famoso pela visita da rainha de Sabá à corte de Salomão (1Rs 10.1-13). Esta visita deve ter acontecido em torno do ano 950 a.C.

Ainda que a crítica histórico-literária não recomende considerar as genealogias das nações como "objetivas" e "históricas", elas são importantes não como reportagem histórica, mas como evidências históricas com interesses teológicos. Por isso, é interessante observar que no imaginário de interpretação dos redatores do período do exílio Babilônico, o país de Sabá, onde quer que se localize, não era o mesmo lugar que Cuch/Etiópia ou Egito. Pelo menos, isso é o que o Deutero-Isaías nos apresenta em Is 45.14. Até

parece que estes redatores tinham a intenção de realçar a etnia destes povos, pois Cam, o pai delês, é tido como o fundador da raça camita, enquanto seu irmão Sem, o da raça semita. Nessas genealogias é impossível encontrar uma pureza racial, pois há nessas regiões uma assimilação ou absorção de muitos elementos étnicos estrangeiros. Este fato nos mostra que o povo da Sabá antiga era o mesmo povo cuchita. Outro argumento a favor da influência africana na terra da rainha de Sabá encontra-se também na linguagem *Geez* ou etiópico que era falado tanto na Abissínia, como no Iêmen.

Concluindo, é importante deixar claro que assumo a localização mais antiga de Sabá, quer dizer, na Arábia, e que este território foi originalmente cuchita. Por outro lado, é importante salientar uma certa tendência dos autores recentes em realçar a filiação existente entre as nações do Egito, Cuch e Sabá. Estas observações são importantes por duas razões. Primeiro, elas demonstram pelas histórias do antigo Israel os redatores têm descrito que as nações africanas têm influenciado Israel. Segundo, porque eles nos mostram que Israel sempre viu Cuch e Sabá como nações africanas.

Contudo, o que há por trás de ditas genealogias? O que significa que Sabá seja descendente de Cam na cultura israelita? Para responder estas interrogações, temos então que nós remeter à saga de Noé. Noé sobreviveu ao dilúvio junto com seus três filhos e as esposas deles, passando a ser o único ancestral de toda a humanidade. Deste modo, o relacionamento heterossexual incestuoso das histórias patriarcais é superado (Adão e Eva e sua descendência, Sara e Abraão, Isaac e Rebeca).

Quando Noé fica bêbado, é seduzido pelo seu próprio filho Cam (Gn 9.21-25). Os cananeus, descendentes de Cam, são por isso amaldiçoados. Para Leach, a intenção de um ato homossexual é evidenciada pela linguagem "Cam (...) viu a nudez de seu pai". Compare com Levítico 18.6-19, onde "descobrir a nudez de" significa, de forma

consistente, "ter relações sexuais com" (Leach, 1983: 67).

Se as categorias de incesto têm uma base lógica em todos os mitos israelitas, então, por que os descendentes de Cam são amaldiçoados? Com certeza, não é por causa da moral sexual exemplar dos israelitas, mas sim porque o conflito é uma característica nestas histórias. Noé não tem filhas, por isso não pode haver um incesto heterossexual, mas, as transgressões sexuais são comuns nestes mitos.

Os israelitas descendem claramente de Taré, o pai de Abraão, o que só é conseguido à custa de uma transgressão da regra do incesto. As relações de Abraão e sua meia irmã Sara, sobressaem por serem singularmente honradas, assim como Adão e Eva eram honrados em comparação com Caim e Abel. Estas relações incestuosas passam despercebidas no meio de personagens "revoltantes" como Cam, as filhas de Lot e os homens de Sodoma.

As transgressões sexuais servem para mostrar como uma multiplicidade de repetições, inversões e variações podem vir a formar uma "mensagem" consistente. Com isto, quero tomar os mitos como parte de um complexo de padrões muito semelhantes que, em determinados contextos sócio-religiosos, comunicam significados.

A inclusão de Sabá na história de Salomão não é por nada casual e o povo israelita nasce fruto de uma relação incestuosa. Sabá faz parte deste passado comum ao ser descendente de Cam, pertence a esse tronco principal da árvore genealógica, juntamente com o povo etíope, que ainda hoje celebra sua memória com muito fervor.

## 2.2. No livro dos Reis

Muitos personagens importantes do Antigo Testamento são apresentados rapidamente e suas aparições são cheias de significados e vida. Por trás dos nomes ou personagens, às vezes sem nome, há acontecimentos tais como: assassinatos, incestos e milagres. A rainha de Sabá não comete um crime e nem é objeto de milagre, mas provém de uma genealogia incestuosa, que representa a mesma matriz ancestral israelita.

O texto de 1Rs 10.1-13 e seu correspondente paralelo, 2Cr 9.1-12, enfatizam a riqueza e sabedoria da rainha. Os autores nos convidam a admirar seu cortejo de camelos, pedras preciosas e sua sabedoria por meio de seus enigmas. O texto inicia da seguinte forma: “A rainha de Sabá ouviu falar da fama de Salomão relativa à glória do Senhor e veio a testá-lo através de enigmas”, da mesma forma que outros heróis masculinos, como Sansão e Daniel (Warner, 1995: 164), mas, aqui é uma mulher que propõe os enigmas.

Em seguida, a rainha “expôs a ele tudo quanto houve em seu coração” (v. 2). Long encontra nisto um certo ar de competição quanto a sabedoria entre os monarcas (Long, 1984: 118). Mas, o autor parece estar muito mais interessado na introdução da sabedoria de Salomão, que é conectada aqui com a habilidade de resolver enigmas (v. 3), de construtor (v. 4), de justiça, retidão (em hebraico *mispat* e *sedaqa*; cf. 3.9, Is 11.1-5) e, finalmente, com sua enorme riqueza (v. 10.13). O narrador vai além de contar uma simples competição, ele avalia isto como uma troca de sabedoria e poder, apenas equilibrado de acordo com a imponência da própria rainha. A voz do narrador é forte, uma coisa rara na literatura bíblica, e sua fala é eloquente.

A rainha vem com esses enigmas e como retribuição, Salomão compartilha com ela sua sabedoria: “declarou para ela todas suas palavras, e não houve assunto oculto, que o rei não aclarasse a ela”. Salomão, o homem “mais sábio da terra”, confia à rainha de Sabá tudo o que sabe e entende. Ante tal resultado, ela proclama que ele é melhor do que tinha escutado.

A rainha de Sabá é sábia, conhecedora de enigmas, o que lhe dá o direito de provar a sabedoria de Salomão de igual para igual. Com tal fato, percebe-se que as relações entre os sexos não estão mediadas pela competência ou superioridade masculina. Quero dizer que num período da história israelita as mulheres estrangeiras residentes ou visitantes em Jerusalém disputaram o poder de igual para igual com os varões.

As figuras de Sabá e Salomão aparecem como construções sociais recíprocas e não assimétricas, como é comumente interpretado. Esta afirmação é importante, pois assim vamos desconstruindo a idéia de que as mulheres na antiguidade não tiveram papel nenhum e permaneceram submissas ao patriarcado. Acredito que isso é herdado, em grande parte, pela história da interpretação dos textos bíblicos.

A descrição da “perda de alento” (v. 5) entende-se como o reconhecimento feito à sabedoria e poder de Salomão. Sabá fica “sem fôlego” e reconhece que o Deus adorado por Salomão é o verdadeiro e invoca bênçãos por ter instalado Salomão no trono. Embora sejam comparados em sabedoria, além das riquezas, compartilham agora a crença num mesmo Deus, mas a forma de enunciar seus significados é diferente. Não é acidental, então, que o centro temático do texto se ache na fala da rainha.

O reconhecimento de Javé foi o argumento empregado pelo redator para que esta história permanecesse como edificante para a comunidade israelita. Para ela passar na história judaico-cristã, tinha que professar a fé num mesmo Deus. Ela faz um discurso elaborado de louvor para Salomão, admitindo que ele é tão bom quanto ela neste jogo de exibição de sabedoria (v. 6-9).

Finalmente, Salomão dá presentes à rainha, que regressa a sua terra (v. 13). Entretanto, antes da viagem, há ainda outra frase: o rei Salomão concedeu à rainha “tudo o que ela desejou e pediu”. Ela é apresentada expressando desejo. Depois se acrescenta: “além do que ele deu a ela com a generosidade de um rei como Salomão”. Assim, pode-se entender que seus presentes incluem algo mais do que bens materiais. A distinção traçada entre sua “generosidade” e a satisfação de outros desejos expressos por ela, tem levado ouvintes e leitores da Bíblia a imaginar o amor apaixonado e fértil da rainha e do rei.

### 2.3. No Targum

Targum é uma palavra hebraica que significa “tradução”; desde o período rabínico tem sido

usada para designar as traduções aramaicas da Bíblia (Díez Macho, 1982: 05). Os arameus são um conjunto de tribos semitas, que fazem sua aparição na segunda metade do segundo milênio, antes de Cristo, mas provavelmente já desde o terceiro milênio existiam clãs isolados.

A data de composição dos targuns rabínicos é muito discutida. Algumas das suas tradições exegéticas são muito antigas e remontam ao período do Segundo Templo da história israelita, mas a redação deles é tardia e posterior ao texto de Qumram. É uma língua que se fala e se escreve desde o segundo milênio a.C, até o século VIII d.C.

No Targum a rainha de Sabá tem sido identificada com Lilith, a primeira Eva ou a mulher que tentou Adão com a maçã da árvore do conhecimento, e é uma figura presente nas mitologias suméria, babilônica, assíria, cananéia, hebraica, árabe e teutônica.

Ela é a personificação dos aspectos negativos rejeitados da Grande Deusa da história das religiões. Durante o terceiro milênio a.C., na Suméria, ela foi, a princípio, *Lil*, uma tempestade destruidora ou espírito de vento. Entre os semitas da Mesopotâmia, ela foi conhecida como *Lilith*, que mais tarde, ao confabular com *layil* (palavra hebraica para noite), tornou-se *Lilith*, um demônio noturno que agarra os homens e as mulheres que dormem sozinhos, provocando-lhes sonhos eróticos e orgasmo noturno (Black, 1997: 13).

Rivkah Kluger, em seu ensaio sobre a rainha de Sabá, que ela identifica como Lilith, relata uma lenda acerca do encontro entre Lilith e o rei Salomão:

Quando Lilith, sob a máscara da rainha de Sabá, tentou seduzi-lo, Salomão, conhecedor das peculiaridades do instinto natural e feminino ordenou aos dijins que construíssem uma sala do trono com um soalho de vidro. Quando a rainha de Sabá (Lilith) viu o rei, pensou, em seu íntimo, que o trono estava sobre a água e ela então ergueu suas roupas para atravessar a água e aproximar-se dele. Deste modo, suas pernas peludas, revelando sua origem bestial e natural, ficaram à mostra (Kluger, 1974: 112).

Esta figura noturna, além de seduzir o homem, despertando-lhe o desejo, dele procria. Este deve ser um dos motivos pela reivindicação de um herdeiro de Salomão e Sabá na tradição etíope que estudaremos depois. Contudo, analisando mais de perto o texto, vemos que Salomão é apresentado como o "homem" capaz de desafiar a mulher pelo caráter divino a ele concedido, por isso, é obvio que ele não pode temer a mulher. E trama uma estratégia capaz de fazer com que ela mesma descubra seu lado bestial, ao observar suas pernas peludas.

Salomão não teme o lado instintivo da mulher. Ele é a forma quase divina que faz com que uma mulher se conscientize de sua bestial natureza Lilith. Salomão, enquanto elemento masculino, fálico, funciona como um espelho que reflete, partindo de baixo, o lado instintivo e feminino de Lilith.

Lilith é aquela parte da Grande Deusa que foi rejeitada e expulsa no período pós-bíblico e suplantada pelo Deus Javé. Dentre as principais qualidades rejeitadas desta Deusa, a primeira é a sua consciência lunar, uma conexão com os ciclos crescente e minguante: vida, morte e renascimento. A sua relação com o ciclo lunar também tem a ver com a Deusa enquanto moça sedutora, velha bruxa e mãe criadora, além do Deus pai e criador. A segunda qualidade rejeitada da Deusa, representada pela Lilith personificada na rainha de Sabá, é o corpo instintivo e sexual. No período patriarcal, a mulher é receptáculo e mãe; a procriação se limita ao enlace conjugal ou é idealizada ou espiritualizada na Virgem. Lilith não se enquadra em nenhum desses casos. Ela é prostituta ligada à Terra e sua sexualidade pertence a ela mesma e à Deusa. Mulher autônoma e pelo seu caráter divino, é ela quem escolhe com quem se deitar e de quem conceber, tendo total domínio sobre seu próprio corpo.

### 3. Sabá no cristianismo<sup>1</sup>

#### 3.1. Nos evangelhos sinóticos

No seio do movimento de Jesus, bem como do cristianismo primitivo, encontramos a me-

1. Este item faz parte do capítulo III da minha dissertação de mestrado. *O Proselitismo Etíope: Uma proposta de leitura a partir de Atos 8,26-40*. São Bernardo do Campo: UMEESP, 1997.

mória de duas rainhas de origem afro-asiáticas: Sabá e Candace. Estas referências bíblicas nos lembram a ligação tradicional do povo etíope com os hebreus e com o movimento missionário itinerante do primeiro século do cristianismo.

É importante apontar que, desde um período muito antigo, os etíopes relacionaram-se com o episódio do etíope-êunuco, como também têm estabelecido uma identidade entre Candace e a rainha de Sabá, embora no Novo Testamento não exista uma conexão direta entre elas (Ullendorff, 1968: 09). Vejamos então a referência a Sabá na fonte Q Mt 12.42; Lc 11.31:

A rainha do Sul se levantará no juízo contra esta geração, e a condenará; porque veio dos confins da terra para ouvir a sabedoria de Salomão. E eis aqui quem é maior do que Salomão (Mt 12.42; Lc 11.31).

O texto não faz uma referência direta a terra de Sabá, mas chama a nossa personagem de “rainha do Sul”. Pode-se sublinhar que pela alusão ao “Sul”, aos “confins da terra”, bem como também a alusão a Salomão, trata-se do resultado de uma memória coletiva que resgatou esta figura da tradição veterotestamentária. Segundo Josefo, a rainha do Sul ali representada é a “rainha do Egito e da Etiópia” (Josefo, 1961: livro 8, cap 6, 35). Orígenes e Jerônimo também consideram que se trata de uma rainha negra africana.

A presença deste texto nos sinóticos lança as seguintes questões quanto a sua interpretação: por que esta tradição foi conservada? A referência ao juízo escatológico tem a intencionalidade de estabelecer um juízo análogo ao juízo apocalíptico de Jesus? Esta mulher etíope é apresentada por Jesus como aquela que tem o pleno direito de julgar, assim como ele no juízo escatológico. Aqui, vemos a rainha em nível de hierarquia num patamar mais alto do que Salomão, vinda para julgar o trabalho dele. Ela, como rainha e representante da Divindade, é quem estabelece a relação entre o homem e Deus.

A associação da rainha do Sul com Salomão e com o fato dela viajar para ouvir a sua sabedoria, apontam os povos africanos como judeus em potencial. E Jesus reconhece isso perante a interpeção feita pelos escribas e fariseus. No meio de uma história exemplar, como é a do profeta Jonas, Jesus introduz uma história ainda maior do que essa, pois afinal de contas uma mulher que desafia o poder do rei é impossível passar despercebida pelo Salvador da humanidade.

### 3.2. *Em Atos dos Apóstolos: a rainha Candace*

O segundo texto do Novo Testamento, registrado em At 8.26-40, trata de uma rainha negra etíope, Candace, e do seu ministro do tesouro. A expansão missionária fora de Jerusalém estende-se à África e com esta perspectiva, podemos reler o anúncio de Jesus:

Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra (At 1.8).

O documento de Antioquia nos mostra os helenistas saindo de Jerusalém: “Dispersaram-se por todas as regiões da Judéia e Samaria” (At 8.1). Depois de Samaria, segue-se o encontro com o ministro da Etiópia. Será que, de fato, Etiópia representa os confins do mundo? Sendo assim, realiza-se o anúncio de Jesus: os evangelistas partem de Jerusalém e vão à Judéia, à Samaria e até aos confins da terra, representados pelo ministro da Etiópia (At 8.26-40). Vemos aqui uma antecipação da obra geral de Atos e, com isto, quero dizer que a missão não está voltada para o ocidente, ou melhor dizendo, para Roma, o centro político da época, como sempre foi lida a obra de Atos. Roma é o centro do mundo, assim a missão não tem um caráter universalista, como sempre se interpretou. Ela está pensada num primeiro momento para os mesmos judeus da diáspora. Esta interpretação é pertinente quando assumimos o cristianismo por opção pessoal e não por imposição, como no tempo da escravidão.

O tesoureiro de Candace, rainha dos etíopes, apresenta algumas qualidades e características no contexto de At 8.26-40. Trata-se de uma pessoa altamente capacitada para exercer tão destacadas funções. Era um homem culto, podia ler em outra língua (lia o profeta Isaías); era um homem de fé, pois viera para adorar em Jerusalém; era um homem de prestígio e poder, possuía o rolo sagrado, cuja entrega certamente fora autorizada pelas autoridades religiosas; era uma pessoa respeitada pela sua fé, podendo ausentar-se para adorar em país estrangeiro; além de demonstrar um grande interesse em aumentar sua fé, assistia ao templo, estudava e queria saber mais. Por isso, podemos dizer que ele era um judeu conhecedor de seus direitos, por isso tomou a iniciativa de ser batizado por Filipe. Entende-se isso como um direito dele, e não simplesmente como uma iniciativa de Felipe de introduzir um "pagão" ao cristianismo, como é comum nas interpretações deste texto. Esta afirmação é interessante, visto que contribui para a des-helenização do judeu-cristianismo ocidental.

A capital dos etíopes desta época é identificada como Meroé. No período greco-romano, Méroe era conhecida por ter sido governada por uma linhagem de Candaces, Kandake, ou rainhas-mães. Candace deriva-se da palavra meroíta Ktke ou Kdke e significa rainha-mãe (Hakem, 1980: 52).

Há indicações de que estas rainhas ocuparam posições proeminentes e cargos importantes no reino. A iconografia confirma seu elevado *status*, nas cenas religiosas representadas nas paredes dos templos elas ocupam altas posições, subordinadas apenas ao próprio rei, enquanto nas cenas que ornaram as capelas das pirâmides, a rainha aparece por trás do rei falecido, como a principal portadora de oferendas.

Elas ocupavam um papel importante nas cerimônias de eleição e coroação do filho. Mas, é muito provável que no início, o título e o cargo não significassem mais do que rainha-mãe. Neste caso, sua função era governar junto com seu filho rei. Também ela dispunha de grande poder e

influência como testemunha, papel especial que desempenhava na cerimônia de coroação e na adoção da nora.

As Candaces ou Rainhas-Mães estabeleceram-se como monarcas reinantes em certos períodos da história, constituindo um sistema político matriarcal (Webster, 1975: 141), onde o poder real era absoluto e a residência real era o centro de todo sistema administrativo, com um certo número de altos funcionários que dirigia a administração central.

Há muitos fatores que sugerem que o cristianismo tenha começado na Etiópia, nos primeiros séculos da era cristã. De acordo com a tradição da Igreja etíope, o cristianismo chegou a este país com o etíope eunuco (At 8.26-40), embora os estudiosos datem sua origem aproximadamente em 330, quando a família real converteu-se ao cristianismo por meio de um monge sírio, chamado Frumentius (Ephraim, 1993: 60).

A tradição também considera que, quando o cristianismo chegou à Etiópia, a metade da população já era judaica, e que grande parte dela se converteu ao cristianismo. Hoje, graças à literatura, lingüística, arqueologia e história, temos a informação de que haviam judeus e judeus convertidos na Etiópia, nos primeiros séculos do cristianismo. É muito provável que foram estes grupos, de cripto-judeus (convertidos ao cristianismo), que se responsabilizaram pelo forte modelo hebraico da cultura etíope, incluindo a incorporação do *tabot* (Ephraim, 1993: 61) dentro do ritual da Igreja etíope.

O *tabot* é o objeto santíssimo da Igreja da Etiópia. Sua função é tão central no ritual da Igreja etíope quanto a Arca da Aliança no antigo Israel. Enquanto a Arca foi carregada sobre os ombros nas cerimônias do Israel antigo, na Etiópia é carregada nas procissões religiosas sobre a cabeça do sacerdote oficial. O sacerdote vai marcando o passo, os seguidores cantam, dançam, aplaudem, batem tambores, enquanto os sacerdotes e diáconos pregam. A veneração do *tabot* tem sido comparada por alguns estudiosos



à cena da condução da arca a Jerusalém por Davi, onde as pessoas cantam e dançam ao redor da Arca (2Sm 6,5.14-16).

Provavelmente, esta tradição hebraica se remonta a uma época lendária e não ao início da Igreja Etíope. Podemos notar que os etíopes hebreus aderem-se a esta tradição com a chegada da Arca à Etiópia, no tempo do rei Salomão e da rainha de Sabá, ratificando a existência de judeus negros na Etiópia pré-cristã. Eles assumem que, além do sincretismo religioso, são descendentes e herdeiros destes antigos hebreus (Ulendorff, 1968: 26).

Nota-se que o Novo Testamento situa-se em continuidade à tradição veterotestamentária no que se refere ao povo etíope. Pela inclusão da Etiópia no plano geral da obra de Atos, vemos que antagonicamente à sua situação geográfica, não é um povo distante da organização e práticas religiosas das comunidades primitivas.

### 3.3. No evangelho apócrifo: Atos de Pedro

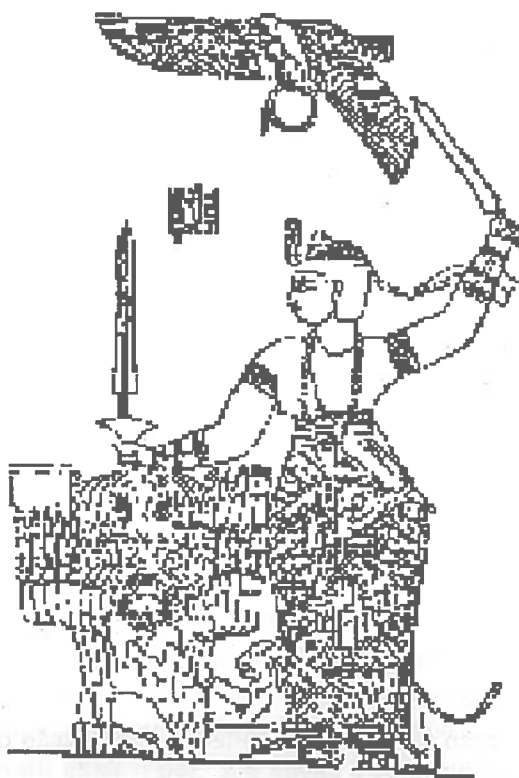
A literatura apócrifa representa uma fonte importante para a reconstrução do cristianismo primitivo. Por isto, os Atos de Pedro (Schneemelcher, 1964: 259-322 vol. 2) servem para documentar o imaginário da interpretação dos etíopes no I e II séculos a.C.

Os Atos de Pedro são os mais antigos dos Atos Apócrifos dos Apóstolos. É muito provável que a data deste trabalho corresponda à referência de Tertuliano, do final do século II, talvez na década 180-190. Os conteúdos e tendências teológicas tendem a concordar com esta informação, sendo que Roma e Ásia Menor têm sido propostos como o lugar da sua origem.

Os Atos de Pedro nos contam que, após a partida de Paulo de Roma para a missão na Espanha, um tal de Simão da magia apareceu na capital do império, trazendo consigo suas idéias para toda a comunidade, com exceção de uns poucos fiéis, assombrando os romanos com seus milagres. Então Pedro, por mandato divino, deslocou-se de Jerusalém para Roma, estabeleceu ali

a comunidade, impôs-se sobre Simão e, por último, sofreu o martírio (Vielhauer, 727).

O ponto culminante do livro está na disputa de Pedro e Simão da magia, apresentada como um grande espetáculo público. A disputa tem lugar num cenário adequado: o fórum romano, e diante de uma multidão de gente, na qual se menciona explicitamente senadores, prefeitos e funcionários. Pedro sai vitorioso e o mago é apedrejado e levado para fora de Roma por um dos seus seguidores, logo morrendo em consequência das feridas.



(Rainha Negra do Antigo Sudão, possivelmente descendente de Candace, nome frequentemente adotado pelas rainhas sudanesas, em memória de sua gloriosa resistência. Esta figura foi descoberta por Lepsius e publicada por Leonormant 1890.

E Marcelo foi dormir por um tempo breve. Ao acordar disse a Pedro: “Pedro apóstolo de Cristo, deixa-nos valentemente colocar nossa tarefa”. Justo agora quando dormia por pouco tempo, eu o vi num lugar alto, e diante uma grande assembléia. Vi uma mulher com um aspecto tão feio que parecia etíope e não egípcia. Era, porém, negra, vestida com trapos sujos, estava dançando com um colar sobre o seu colo e cadeias nas mãos e pés. Quando você viu, você me disse em voz alta: “Marcelo, todo o poder de Simão e de seu deus é esta dançarina; corte a

sua cabeça!" Mas eu te disse: "Pedro irmão, eu sou um senador de nobre família, e nunca manchei as minhas mãos, nem mesmo matei um pássaro". E quando você ouviu isto começou a gritar mais alto: "Venha, nossa verdadeira espada, Jesus Cristo, e não só cortamos a cabeça deste demônio, mas cortamos em pedaços todos seus membros (...) Imediatamente um homem semelhante a você, Pedro, com a espada na mão, a cortou em pedaços. Então eu olhava a você e a aquele que estava cortando o demônio (...) Esse retrato me causou uma grande impressão. E agora eu acordei e te conto estes sinais de Cristo" (Schneemelcher, 1964: 305).

Para uma melhor compreensão da dinâmica interna do texto, propomos o seguinte esquema narrativo:

ASSEMBLÉIA	bem
PEDRO	trunfo
JESUS CRISTO	vida
MULHER ETÍOPE	mal
DEUS DE SIMÃO	derrota
DEMÔNIO	morte

\* Sua motivação: a mulher feia, etíope, vestida com trapos sujos, que dançava com um colar sobre seu colo e cadeias nas mãos e pés, representando o demônio.

\* Sua preparação ou capacidade: representante da assembleia, encontra-se no lugar mais alto, com poder para julgar.

\* A ação mesma: a decapitação e mutilação da mulher.

\* Finalmente a avaliação: aprovação de Marcelo e aparente triunfo de Jesus Cristo.

Uma interpretação desta visão por meio do recurso literário das associações será de vital importância para a aproximação do imaginário de interpretação do texto. Mas, antes é interessante destacar a minúcia com que são descritos elementos mítico-religiosos, que faz do texto um relato amplo em simbolismos fenomenológicos. Ao falar de fenomenologia religiosa, me refiro a uma descrição neutra de um fenômeno religioso, envolvendo elementos mágicos sincréticos como apresentados

simbolicamente na magia de Simão, personificada na mulher etíope. A palavra magia não é empregada aqui como um termo pejorativo. Serve apenas para descrever alguém que pode fazer com que o poder divino se manifeste diretamente pelo milagre pessoal e, indiretamente, pelo ritual comunitário. É precisamente por atingir também a comunidade que a magia é interpretada por Marcelo como um elemento diabólico e, portanto, digno de extermínio.

No entanto, a magia é estereotipada, simbolizada por elementos pejorativos: a feiúra, os trapos sujos, o corpo e a dança como imoralidade, o colar como fetiche, a mulher como demônio. Todos esses elementos são permeados por uma ideologia que faz parte de um imaginário religioso paralelo ao cristianismo representado por Marcelo e Pedro.

A associação da mulher à magia de Simão não parece casual, senão intencionada. Esta descrição corresponde às rainhas negras da Etiópia, possivelmente descendentes de Candace, conhecidas por sua gloriosa resistência a cargo de um sistema de organização social matriarcal (Diop, 1974: 142), cuja autonomia sócio-cultural abarca manifestações religiosas próprias. Parece que Marcelo é consciente disso, já que se preocupa em descrever detalhadamente a aparência da mulher. Como o demônio se opõe a Cristo, o texto se mostra implacável contra uma outra prática religiosa.

A interpretação das diferentes associações nos lança alguns desafios quanto à interpretação deste texto. Por exemplo: a mulher é feia por causa de suas roupas sujas ou pelo fato de ser mulher? A dança é um símbolo da sensualidade feminina ou parte de um rito? O colar é um amuleto religioso ou representa o luxo real? As cadeias representam escravidão ou, contrariamente, outro símbolo religioso cultural? É digna de morte por ser demoníaca ou por representar uma outra manifestação religiosa fora do cristianismo? O corpo como demônio também tem que ser aniquilado? Ela está associada diretamente à magia de Simão ou é uma associação unicamente literária?

Embora essas perguntas não tenham resposta, é interessante ver as associações e antagonismos como expressões de uma única realidade: a tendência ideologizada do autor pela supremacia religiosa e a pluralidade de tendências religiosas na Palestina dos primeiros séculos do cristianismo.

### 3.4. *Nos Pais da Igreja*

Na exegese bíblica, Sabá tornou-se um protótipo da Igreja bem-amada de Cristo, prefigurada por Salomão; eles foram identificados como os amantes do Cântico dos Cânticos. Talvez essa identificação se deduz também da seguinte frase: "Sou negra e formosa" (Ct 1.5). Aqui a beleza da mulher está ligada à cor de sua pele e sua pele queimada pelo sol ao duro trabalho do campo. É interessante ressaltar a manipulação da partícula "e" do hebraico original nas tradições ocidentais, traduzida por "porém" com fim de justificar uma leitura ideológica.

Nos primeiros séculos do cristianismo, os Pais da Igreja também realizaram suas interpretações sobre esta passagem. Eduardo Hoornaert nos proporciona um importante apanhado do pensamento de Orígenes, ao comentar o Cântico dos Cânticos. Analisa a frase: "sou negra, porém formosa", da seguinte forma:

"Negra pela ignomínia da raça, porém formosa pela penitência e a fé"; "negra pelo pecado, porém formosa pela penitência e os frutos da penitência", ela que é negra "não é assim pela natureza nem criada assim pelo criador, senão que sofreu esta situação acidentalmente", "essa é a situação da gente etíope, que tem uma negritude natural que provém da sucessão carnal, pois nestas passagens o sol arde com maior intensidade e os corpos já queimados permanecem na mesma forma pela sucessão do vício", "o contrário sucede com a negritude da alma, esta não adquire pelo nascimento senão pela negligência. A alma se volve negra porque caiu, mas quando começa a se levantar se converte branca e cândida: rejeitando a negritude começa a irradiar a verdadeira luz" (Hoornaert, 1992: 298).

Em outras palavras, Orígenes, o pioneiro da exegese e crítica textual da Bíblia, é um exemplo

do racismo exagerado que perpassa o pensamento patrístico. A mulher não pode ser bonita por causa da cor, e sim pela penitência e fé interior. A cor negra é ligada à idéia de pecado. Conseqüentemente, Deus não pode ter criado esta raça; a sua cor é acidental pelo pecado.

Ampliando o caráter universalista do cristianismo, Orígenes interpreta nos seguintes pontos o texto, adaptado à missão ao mundo gentio:

- \* a noiva que fala representa a união da Igreja aos gentios;

- \* seu corpo extremamente negro carece de beleza natural, por ser adquirido pela prática de seu trabalho;

- \* as filhas da Jerusalém terrena desprezam a igreja dos gentios. Ela não pode ostentar que leva sangue nobre como o de Isaque e Jacó;

- \* ela é negra, por isso é de origem humilde, mas ganha sua beleza da penitência e da fé;

- \* as filhas de Jerusalém a desprezam por sua negritude, esquecendo que Miriam sofreu quando falou contra Moisés por causa de sua mulher negra etíope.

De maneira similar, Orígenes, quando interpreta a passagem de 1Rs, da visita da rainha de Sabá a Salomão, proporciona-nos um paralelo com os personagens da igreja que iniciam a missão: a etíope representada pela rainha de Sabá é o povo gentio. Por isso, a igreja começa desde os gentios a escutar a sabedoria de Salomão e o verdadeiro amor e paz. Ela chega a Jerusalém com um bom número de seguidores.

Jerônimo nos diz que somos negros por natureza. Porém, devemos nos arrepender, a fim de que nossas virtudes subam. Dessa forma, pode-se dizer: "sou negra, porém formosa". Ele igualmente nota que se afundamos profundamente nos vícios, seremos chamados de etíopes de acordo com as palavras de Jeremias: "Pode um cuchita mudar sua pele?" (Jr 13.23). Deste modo, Jerônimo estabeleceu que na Escritura chama-se de negro não a qualquer pecador, mas aqueles que estão marcados com a cor negra de todos os vícios (Hoornaert, 1992: 29).

Hoornaert nota também que Ciro de Alexandria interpreta os etíopes como aqueles de mente escura que não foram ainda iluminados, estando por isso fora da força divina. A partir daí, percebe-se que a idéia original que a Bíblia nos passa dos etíopes é manipulada por interpretações tendenciosas.

No que diz respeito ao episódio de conversão em At 8.26-40, Gregório de Nissa diz que o cristianismo chegou ao mundo fazendo-nos brancos e pretos, e que no reino dos céus os etíopes se tornaram brancos (Snowden, 1970: 205). Por esta razão, pode-se explicar o batismo do etíope eunuco em Atos. A universalização do cristianismo só é possível a partir da mentalidade branca. Os homens negros devem se tornar brancos após a sua morte.

Em suma, a visão que a patrística nos apresenta sobre os etíopes é bastante negativa. Percebe-se o racismo exagerado com que são interpretados os textos veterotestamentários, e observa-se o caráter impositivo da patrística como produto de uma sociedade ideologicamente branca.

#### 4. Sabá na tradição islâmica

Salomão é um personagem tão vital no Livro Sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, como na Bíblia. Mas, nesta tradição ele aparece como um feiticeiro de contos de fadas. Servido por gênios e animais mágicos, pode fazer maravilhas e encantamentos bem maiores do que qualquer outro rei. Para os árabes, *Bilqis* ou *Balkis* era o nome da rainha de Sabá. Na tradição etíope é conhecida como *Makeda* (também *Magda*, *Maqda* e *Mareka*), que significa "grandeza". A maioria do que é conhecido da religião sabaena se deriva do estudo de estruturas religiosas posteriores e, principalmente, por meio de inscrições.

No Corão vemos uma inversão importante em relação ao texto Bíblico, aqui não é a rainha de Sabá quem tem notícias a respeito de Salomão senão ao contrário. O Salomão muçulmano é informado sobre o reino de Sabá por meio de um pássaro

mensageiro que relata ao rei sua visita e ao que parece, o que mais lhe impressiona é a magnificência de seu trono e sua religião. Vejamos:

Tenho estado em locais que tu ignoras; trago-te, de Sabá, uma notícia segura. Encontrei uma mulher, que governava (o povo), provida de tudo, e possuindo um magnífico trono. Encontrei seu povo, a se prostrarem diante do sol, em vez de Allah, porque Satã lhes embelezou as ações e os desviou da senda; e por isso não se encaminham" (Alcorão, Sarata 27: 22-24).

Como a maioria dos cultos semíticos, os sabaenos e outros povos árabes adoraram o sol, planetas e astros. É provável que a rainha de Sabá possa ter exercido o papel de sacerdotisa da fé ou astrônoma principal. *Mukarrib*, que provavelmente quer dizer "o rei sacerdote", denota um importante rol dentro do culto. Presumivelmente, havia um corpo mitológico e um calendário dos dias religiosos e das festividades das deidades, como existia na Mesopotâmia e em Canaã, onde os cultos eram um pouco semelhantes.

Ainda que no século VI d.C., as influências judaica e cristã foram poderosas na Arábia, em tempos de Mahoma, os árabes veneravam o divino nas coisas e objetos da natureza, especialmente nas pedras. Entre os santuários mais destacados, encontramos a Kaaba da Meca, onde se encontra a famosa pedra negra que os muçulmanos veneram ainda hoje. Aqui também se veneravam diversas divindades e, especialmente, três deusas mencionadas pelo Alcorão: a deusa do destino *Manã*, a poderosa *al-'Uzzã* e a deusa *al-Lāt* (Sarata 53. 19-20). Na cima do panteão árabe estava o deus supremo, Allah, Deus criador do mundo, senhor da vida e da morte (Sarata 29. 61; 23. 84-90; 10. 31). Este deus masculino veio para oferecer orientação e acabar com as luxúrias das divindades femininas (Sarata 53.23).

Deste modo, se justifica a apreciação do mensageiro a respeito da religião de Sabá. Ele qualifica a religião de Sabá como sendo demoníaca, em comparação com a "verdadeira" religião professada por Allah. O texto diz que "eles adoram

o sol, e não Allah”, assim a rainha de Sabá aparece como “pagã” em relação a este Salomão muçulmano. Porém, ela se rende e se submete à verdade do Deus supremo Allah, tal como aconteceu no Antigo Testamento em relação a Javé:

E quando a rainha chegou, foi-lhe perguntado (Salomão): O teu trono é assim? Ela respondeu: Parece que é o mesmo! Eis que recebemos a ciência antes daquilo, e nos submetemos (à vontade divina). Desviou-a o que ela adorava, em vez de Allah, porque era de um povo incrédulo. Foi-lhe dito: Entra no palácio! E quando o viu, pensou que no piso houvesse água; e (recolhendo a saia) descobriu as pernas; (Salomão) lhe disse: É um palácio revertido de cristal. Ela disse: Ó Senhor meu, em verdade foi injusta; agora me consagro, com Salomão, a Allah, Senhor do Universo! (Alcorão, Surata 27: 42-44)!

Há uma outra inversão importante em relação à tradição bíblica. Aqui é Salomão quem faz as perguntas e não ela. Salomão faz com que ela se consagre a Allah de maneira similar ao Talmut, mas com uma diferença fundamental, aqui ela não é apresentada como sendo de origem bestial. Aqui, o comportamento dela é justificado somente pode ter se desviado porque ela procede de um “povo incrédulo”.

As religiões astrais permanecem na Arábia com o passar do tempo. Esta cultura sul-arábica caracteriza-se pela capacidade de assimilação de outras divindades. Essa capacidade explica a relativa facilidade com que mais tarde seriam introduzidas no sul da península crenças judaicas e cristãs.

### 5. Sabá na igreja etíope

Os etíopes reivindicam Salomão e a rainha de Sabá como seus antepassados genealógicos. A tradição diz que o império foi fundado por Menelique I, que era filho de Salomão e Makeda, rainha de Sabá por volta de 1000 a.C.

Segundo a tradição etíope mais antiga registrada no seu Livro sagrado, *Kebra Nagast* “Glória dos Reis”, uma espécie de Antigo Testamento

etíope, o documento mais importante, a rainha saiu de Axum, que era a capital de Sabá e viajou pelo Mar Vermelho, até onde hoje é o Iêmen e depois seguiu para Jerusalém (Harcher: 1989, 259). Na visita à corte do rei Salomão, além de ver a arca, seduziu Salomão, eles se apaixonaram e ao voltar ao seu reino deu à luz ao filho do rei Salomão. A quem chamou de Menelique I e com esse filho, que depois seria rei, teve início a linha salomônica de domínio sobre a Etiópia, que continuou por três mil anos, quando morreu Hailé Selassié, em 1975.

Quando Menelique I era jovem, foi visitar seu pai em Jerusalém, o rei lhe concedeu um pedido, como prova de sua afeição. O príncipe pediu a Arca da Aliança e logicamente seu pedido foi negado. Então Menelique pediu permissão para fazer uma réplica, e levá-la a Abissínia, mas finalmente resolveu roubar a Arca verdadeira. Fez isto com a ajuda de jovens israelitas que iriam servir o país como sacerdotes, transportou a Arca para seu país, onde muitos etíopes acham que se encontra até hoje (Harcher: 1989, 259).

É por isso que a visão dos etíopes é completamente inversa à apresentada até agora. Num trecho do *Kebra Nagast*, a rainha de Sabá comenta a Salomão sobre sua religião:

nós adoramos o sol (...) para que ele cozinhe nossa comida, e para que ele ilumine a escuridão, e remova o medo; nós o chamamos de ‘nosso Rei’ e ‘nosso Criador’ (...) e há outros assuntos entre nós (...) alguns adoram pedras, e outros adoram as árvores, e alguns adoram figuras esculpidas, e algumas imagens de ouro e prata também são adoradas (Kebra Nagast, cap. 27).

Aqui a rainha fala abertamente sobre sua religião, novamente o Sol aparece como a maior deidade, pois ele é o Criador. É interessante apontar como antes falávamos que o Sol foi inicialmente uma deidade feminina e para os judeus negros esta divindade aparece como o astro rei. Assim, percebe-se nitidamente que nas religiões do Livro há uma apropriação das divindades femininas pelas masculinas.

Contudo, em um outro trecho do Kebra Negash, nos falam que as visitas entre os monarcas eram recíprocas:

A rainha de Sabá ia continuamente até Salomão e voltava, e escutava atentamente a Sabedoria dele e manteve isso no seu coração. E Salomão ia a visitá-la e respondia todas as perguntas que ela lhe colocava... e ele informava a ela todos os assuntos que ela desejava investigar (Budge, cap. 28).

Porém, Salomão aparece submisso em relação à imponência da rainha, ele vai até ela para prestar contas de seus atos e ela indaga sobre tudo. Deste modo, vemos que na tradição etíope é ela quem ocupa o centro. Na capela em Jerusalém, onde os etíopes celebram seu culto, uma pintura conta a história dos ancestrais fundadores deste ramo da fé cristã. Não Adão e Eva, mas Salomão e a rainha de Sabá. Esta pintura representa o encontro do rei com a rainha de Jerusalém, não muito longe do Santo Sepulcro; a pintura ocupa uma das paredes laterais do pequeno santuário e desdobra a história em episódios, como uma história em quadrinhos, os personagens são delineados com ênfase nas laterais de cada território retangular.

### 6. Concluindo

Um dos objetivos desta reflexão foi partilhar uma preocupação sobre a análise da experiência religiosa na cultura. Sabá e Salomão é um casal exemplar para todas as religiões do Livro, que partilha um passado ancestral comum. Ela é vista ao mesmo tempo como demônio e anjo na história das religiões. É uma figura querida por alguns e odiada por outros pelo "paganismo" que representa, sobretudo no judaísmo e islamismo, contudo, ela está ali para incomodar ou agradar a diversos povos e culturas. Ele, por sua vez, é visto como "aquele que é", o eleito para governar por mandato divino, o iluminado.

Em todas estas tradições, Sabá deve renunciar a seu povo, cultura e religião e assumir ao Deus que Salomão representa. Sua figura serve apenas para

engrandecer a masculinidade e poder do grande rei de todos os tempos, e para reforçar a idéia de um Deus masculino único para toda a humanidade que luta contra o paganismo que ela representa.

Ela, juntamente com os etíopes, que celebram sua memória com mais fervor do que qualquer outra tradição, fica na lateral da tradição principal, sem nunca pertencer totalmente a ela. A rainha de Sabá não é o correlato exato de Salomão em forma feminina; ela guarda um sabor de forasteira. Essa tensão entre sua representação lendária, como uma figura feminina de beleza e virtude, e a simultânea imagem de estranheza, estrangeirismo e alteridade que a caracterizaram destacam-na entre as diversas mulheres da Bíblia, como um personagem complexo e rico para os estudos feministas.

No Antigo Testamento ela aparece como uma rainha sábia, capaz de confrontar a sabedoria e justiça praticada pelo rei. Mas, pelo androcentrismo sistêmico próprio do contexto patriarcal onde se inscreve o texto, ela se perpetua como aquela que se rende e legitima os abusos cometidos pelo rei. Deste modo, os estereótipos de homem forte e sábio e de mulher frágil que se rende até eroticamente ao poder do macho, reforça os papéis sociais de gênero interiorizados no patriarcado. Estas interpretações baseiam-se na equivalência entre a submissão da rainha de Sabá ao deus de Salomão e a sua rendição erótica. Entretanto, quando a rainha se rende à sabedoria do rei, ele mantém a compostura. A história aumenta a glória de Salomão e realça sua divindade, a sabedoria e beleza da rainha realçam a figura de Salomão nestas representações. Mas, como já falamos, isto não deixa de ser uma construção dos papéis sociais dos sexos.

A releitura judaica do Talmut a identifica com os elementos rejeitados da Grande Deusa da Antiguidade. Sua independência e poder em relação a seu corpo e sexualidade fazem dela a representante do demônio, a grande Eva tentadora da humanidade. Nos evangelhos sinóticos, ela é lembrada por Jesus como aquela capaz de julgar

o rei, enquanto encontramos um etíope que se converte ao cristianismo e uma rainha anônima da Etiópia. Por sua vez, as releituras tendenciosas, tanto dos Atos de Pedro como dos Pais da Igreja, reforçam a origem demoníaca e pagã dos povos africanos em contraste com o cristianismo por eles pregado.

No livro sagrado dos muçulmanos, a figura de Salomão é mais importante, pois é ele quem indaga a respeito do governo de Sabá. Porém, não há nenhuma outra tradição que guarde e celebre a memória de Sabá com a tradição etíope. Aqui, ela é uma figura importante capaz de contar ao rei sobre as belezas que sua religião politeísta oferece ao povo.

Assim, pode-se concluir que as personagens Sabá e Salomão, fazem parte de uma experiência religiosa primária que através do tempo, se recriou formando novas realidades e sentidos em culturas e sociedades diversas. Sabá é a personificação do sentimento que liga o homem da antiga tradição a Deus. Ela, em si mesma, vem para inverter os papéis sexuais e sociais e para estabelecer uma paridade, uma harmonia que deve significar a igualdade entre os dois corpos feminino e masculino. Porém, deve estar simbolicamente submetida a ele, e suportar o poder do macho na história da interpretação do mito. Por isso, nosso desafio continua sendo o de procurar uma ética libertadora, mais justa, equitativa e inclusiva entre os sexos e os povos diferentes.

### Bibliografia

- BAILEY, Randall C. Beyond Identification: The Use of Africans in Old Testament Poetry and Narrative. In: *Story the Road we Trod*, Cain Hope Felder (editor). Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 165-186.
- BAYER, Rolf. *Die Königin von Saba: Engel und Dämon Der Mito einer Frau*. Berlin: Bastei-Lübbe Taschenbuch, 1992.
- BLACK, Barbara K. *O Livro de Lilith*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.
- BUDGE Ernest Alfred Wallis, *The Queen of Sheba and her Only Son Menylek*, Oxford, Oxford University Press, 1932, 243 p. (The Kebra Nagast)
- CALAME, Claude. *Mythe et Historie dans l'Antiquité Grecque: la creation symbolique d'une colonie*. Lausanne: Payot, 1996.
- CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: historia des mots*. vol.2. Paris: Editions Klincksieck, 1984.
- DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1982. Edição brasileira: *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- DIEZ MACHO, A. *El Targum: introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Madrid: 1982.
- DIOP, Cheikh Anta. *African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Mercer Cook translator, Nova Iorque e Westport: Lawrence Hill and Company, 1974.
- EDMUNDS, Lowell, *Greek mythology: an introduction*, de Fritz Graf. *Bryn Mawr Classical Review*. Resenha. Periódico eletrônico disponível em <http://www.ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1994/94.09.10.html>. Acesso em: 10 set. 1994.
- EL HAYEK, Samir. *El Alcorão Sagrado com comentários*. 11ª Edição. São Paulo: Marça M Editora Jornalística Ltda, 2001.
- ELIADE, Milcea. *Aspectos do mito*. São Paulo: Edições 70, 1986.
- EPHRAIM Isaac. Is the Ark of the Covenant in Ethiopia? vol 19, nº 4. In: *Biblical Archeological Review*, 1993, pp. 60-63.
- FELDER, Cain Hope. *Troubling Biblical Waters – Race, Class and Family*. Nova Iorque: Maryknoll: Orbis Books, 1989.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História da África anterior aos descobrimentos*. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- HAKEM, A.M. Ali. A civilização de Napata e Méroe. In: *A África Antiga*. vol. 2. Gamal Mokhtar (editor), São Paulo: Editora Ática/Unesco, 1980, p. 278-297 (História Geral da África)
- HATCHER David Childress. *Cidades perdidas da África e Arábia*. São Paulo: Edições Siliciano, 1990.
- HOORNAERT, Eduardo. Lectura de la Biblia en relación a la esclavitud negra en Brasil colonial. In: *El negro y la Biblia un clamor de justicia*. Quito: Ediciones Afro-América, 1992, pp. 11-36.
- JOSEFO, Flavio. Antigüedades judias. In: *Obras completas de Flavio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961. 113 p.
- KHOURY, Adel-TH. *Los fundamentos del Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- KLUGER, Rivka Scharf. *Psyche and Bible*. Zurique: Spring Publications, 1969.
- LEONORMANT, François. *Historie ancienne des Phéniciens*. Paris: Lévy, 1890.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: São Paulo, 1989.
- LONG, Burke O. *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*. In: Michigan, Grand Rapids, 1984 (The Forms of the Old Testament Literature, 9).

- MENA-LÓPEZ Maricel. *O proselitismo Etíope: Uma proposta de leitura a partir de Atos 8,26-40*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.
- MENA-LÓPEZ Maricel. *Raízes afro-asiáticas nas origens do povo de Israel: uma proposta de reconstrução histórico-feminista*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002 (tese doutoral).
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*. vol. 1-2. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
- SNOWDEN, Frank M. Jr. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- THOMAS, Florence. *El macho y la hembra*. Bogotá: Universidad Nacional da Colombia, 1985.
- ULLENDORFF, Edward. *Ethiopia and the Bible*. Londres: Oxford University Press, 1968.
- VARGAS Anderson Salewski. A história e a morte do mito. In: *GT História Antiga* <http://gtantigars.rg3.net>. Acesso em: 16 jul. 2002.
- VERNANT, J-P. *Mito e Sociedad en la Grecia Antigua*. 2 edição. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- VIELHAUER, Philip. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- WARNER, Marina. Dentro e fora da congregação: sabedoria, perigo e fascínio na história da rainha de Sabá (1Rs 10.1-13; 2Cr 91-12). In: *Fora do jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia*, Christina Böchmann e Celina Spiegel (organizadoras). Rio de Janeiro: Editora Imago, 1995, p. 161-176.
- WEBSTER, Paula. Matriarchy: A Vision of Power. In: *Toward an Anthropology of Women*. Rayna R. Reiter (editora). New York: Monthly Review Press, 1975, p. 141-156.