



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Alfredo Bronzato da Costa Cruz

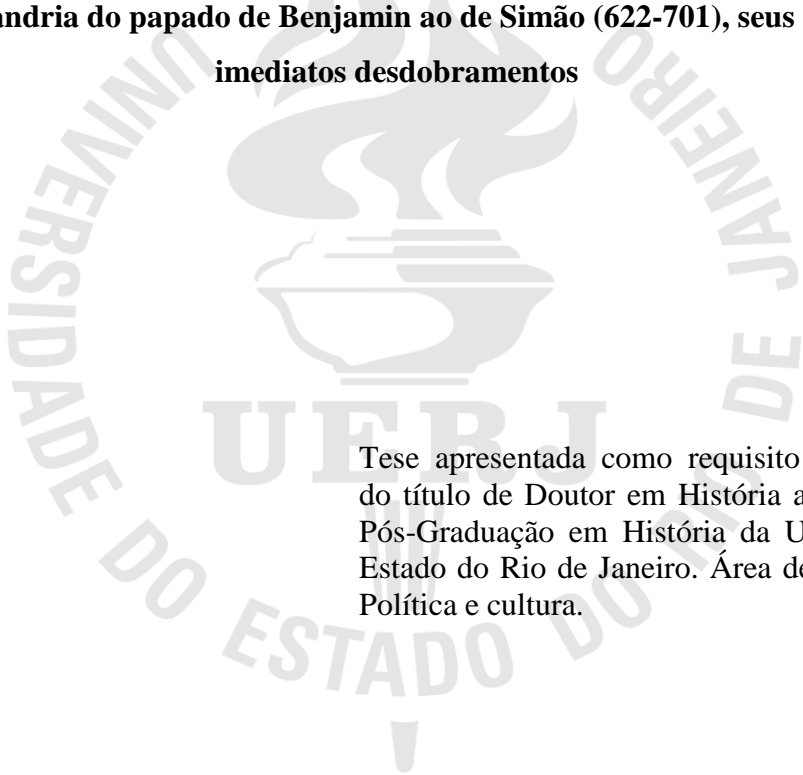
**Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do
Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão
(622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos**

Rio de Janeiro

2019

Alfredo Bronzato da Costa Cruz

Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos



Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em História ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política e cultura.

Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C957 Alfredo Bronzato da Costa Cruz.
Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos / Alfredo Bronzato da Costa Cruz. – 2019.
620 f.

Orientador: Edgard Leite Ferreira Neto.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. História – Teses. 2. Cristianismo – Africa – Teses. 3. Cristianismo – Oriente Médio – Teses. I. Ferreira Neto, Edgard Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es CDU 9:2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alfredo Bronzato da Costa Cruz

Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em História ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política e cultura.

Aprovada em 26 de abril de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Profª. Dra. Zeny Rosendahl
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Tania Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Manuel Rolph Viveiros Cabeceiras
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Paulo André Leira Parente
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- UNIRIO

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedicado à memória de Ricardo Benzaquen de Araújo (1952-2017), formidável figura de professor e pesquisador, erudito e humanista. Em conversas de corredores, entre densas e bem humoradas aulas, o Prof. Benzaquen apresentou-me em certo semestre a *História noturna* de Ginzburg, os textos de Weber sobre o mandarinato chinês e a pesquisa de von Ranke sobre a história dos papas, fornecendo então a mais formidável expansão da consciência e base intelectual que eu precisava enquanto estudante de graduação em História. Ele também me advertiu que qualquer trabalho com a historiografia miáfisita e com as realidades do Oriente Cristão de um modo em geral seria *quase impossível* não só em função de meus conhecimentos de então, mas do próprio estado atual do campo acadêmico no qual me encontro inserido. Por tudo isso, e principalmente pela constante memória de sua generosidade e ricos *insights*, não poderia situar senão em suas lições a gênese deste volume.

AGRADECIMENTOS

Desde a formulação do projeto de pesquisa até a defesa desta tese, uma série de pessoas teve papel fundamental para que me mantivesse ao menos minimamente focado e disponível para realizar o trabalho que me propus a fazer. Trata-se de gente demais para agradecer nominalmente, mas espero que saibam que tenho por elas uma gratidão imensa e espero muito sinceramente que a vida recompense a atenção e generosidade que me dispensaram neste período.

Algumas menções específicas, entretanto, são imprescindíveis. Agradeço a meus pais, Dilene Teresa Bronzato e José Alfredo da Cruz, por todo o suporte oferecido, material e emocional, e, de fato, por tantas coisas que sequer conseguiria mencionar. Agradeço a Célia Bronzato, minha avó materna, Jadir da Cruz, meu tio paterno, e Mariana Cruz, minha irmã, pelas conversas, apoio e incentivos de diversos tipos. Agradeço ao meu professor orientador, Edgard Leite, por acolher meu projeto de pesquisa e incentivar-me em todos os passos, por permitir que eu tocasse o trabalho a meu próprio ritmo, por seus bons conselhos, pela proverbial paciência e solicitude sempre reiteradas para comigo. Agradeço aos membros de minha banca de qualificação, realizada no início de abril de 2018, Zeny Rosendahl e Leandro Rust, pela leitura atenta e comentários gentis, que tanta importância tiveram na feição finalmente assumida por meu texto. Sou grato ao professor Rust também pelo incentivo constante e por sua disponibilidade em discutir a qualquer tempo minhas ideias e detalhes da investigação em curso, demonstrando não só uma imensa generosidade intelectual, mas uma notável gentileza. Agradeço a Ricardo Mário Gonçalves por ter sido o primeiro a ler meu projeto de pesquisa e dar-me sugestões preciosas de como torná-lo uma tese apresentável. Agradeço a Charles José, do Espaço Multidisciplinar Vida Plena, pelo profissionalismo e todo o suporte que me forneceu desde o início de 2017. Agradeço a Leila Marrach pela amizade, interlocução e exemplo de comprometimento com a construção de novas vias de reflexão, assim como pela companhia em minha até agora única experiência com os “coptas reais”. Agradeço ao Abuna Aghason Anba Paul, bispo da Diocese Copta Ortodoxa do Brasil, que no fim de 2015 acolheu professora Marrach e eu para uma tarde de conversa que me forneceu *insights* imprescindíveis. Agradeço a Houda Bakour por um café compartilhado na falecida Livraria da Cultura do Centro do Rio de Janeiro, onde chamou-me a atenção para a necessidade de não perder de vista a situação do Egito e do Oriente Médio contemporâneo ao escrever sobre sua história tardo-antiga e medieval. Agradeço ao Abuna Pablo Neves, da Missão Santo Éfrem da Igreja Siro-Ortodoxa de Antioquia em São Luís do Maranhão, a

Emerson Silveira, do Departamento de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, a Eduardo Meinberg, da Associação Brasileira de História das Religiões e da Editora Fogo, e a Débora Nascimento, minha colega no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pela amizade e diálogo. Agradeço a Lucas Paiva pelo companheirismo, diálogo e confiança, certo de que o trabalho que agora apresento é de algum modo também fruto das aulas sobre história do Oriente Cristão que, de forma muito experimental, começamos juntos a oferecer de modo esporádico ainda em 2014.

De 2014 até agora, de fato, tive a feliz oportunidade de discutir a maior parte das ideias aqui constantes, além de muitas outras com essas vinculadas, tanto como aluno quanto como docente, em uma série de espaços institucionais diversos. Como aluno e pesquisador, estive no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Grupo de Pesquisa em Antropologia da Devoção do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Centro Cultural Imam Hussein e no Núcleo de Estudos em Cristianismos no Oriente do Grupo de Trabalho de História das Religiões e Religiosidades da Seção Rio de Janeiro da Associação Nacional de História. Como professor e pesquisador, estive na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, na Faculdade Evangélica de Teologia, Ciências e Biotecnologia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, no Centro Sophia, no Centro Dom Vital, na Associação Brasileira de História das Religiões, no Instituto Pretos Novos e no Centro Loyola de Fé e Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estou certo de que todo o tipo de contato que travei nestes espaços tornou o meu trabalho infinitamente mais rico do que ele seria se não tivessem acontecido. Agradeço de modo especial a sempre atenciosa equipe do Centro Loyola e, por muito mais do que seria possível sintetizar em poucas linhas, a coordenação e os funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Agradeço a professora Marivani Pereira por ter gentilmente me convidado para conversar por algumas vezes com seus alunos dos cursos de Cultura Religiosa na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, ocasiões que me foram realmente importantes. Agradeço, particularmente na pessoa de Yasmine Guedes, a equipe da Livraria Paulus da Rua México, no Centro do Rio de Janeiro, por ter permitido que usasse seu espaço certas vezes para conversar com um público bastante diverso a respeito de temas de história do cristianismo tardo-antigo e patrologia. Agradeço de coração a todos os mestres e alunos com os quais, neste período, tive interações quase sempre felizes e enriquecedoras. Agradeço também aos responsáveis pelos periódicos científicos que acolheram os textos que publiquei

desde minha entrada no doutorado, a maior parte dos quais fragmentos de minha reflexão em curso, que acabaram de uma forma ou outra sendo integrados no presente volume. De modo especial, agradeço a Valéria Fontes, secretária da *Coletânea*, revista acadêmica da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, não só pelo entusiasmo crítico para com meu trabalho, mas, principalmente, pelo bom humor e amizade.

Agradeço a Kenan Wang, João Vicente Dias, Adel Sidarus, Stanley Skreslet, Nathalia Faria, Perrine Pilette, Rodolfo Souza e a Ana Carolina Guimarães, que me deram acesso a textos que de outra forma permaneceriam de todo inacessíveis para mim. Neste mesmo sentido, registro um agradecimento também aos responsáveis pelos sites *Academia.edu*, *Sci-hub.org* e, principalmente, *Archive.org*. Meu horizonte de reflexão viu-se imensamente alargado pela facilidade de poder realizar a leitura de uma série de escritos da maior importância através de uns poucos cliques, acessando informações que em outro contexto me seriam completamente desconhecidas em função da simples distância física existente entre as melhores bibliotecas e arquivos do mundo e eu, que realizei metade da pesquisa cujos resultados são aqui apresentados sediado em Valença, no interior do Estado do Rio de Janeiro. Estou plenamente consciente de que um trabalho como este, produzido, sob vários sentidos, na periferia do sistema global de produção e distribuição do conhecimento nesta área específica das Humanidades, não seria possível sem a verdadeira revolução dos sistemas de informação agora em curso, assim como sem a imprescindível generosidade e empenho dos funcionários de grandes museus, arquivos e bibliotecas euro-americanas que se puseram a digitalizar e compartilhar mundialmente com todos os eventuais interessados os preciosos acervos sob sua custódia.

De março de 2015 a fevereiro de 2019, contei com uma bolsa de pesquisa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. De março de 2017 a fevereiro de 2019, contei com uma bolsa complementar de bom desempenho acadêmico fornecida pela Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. Sem estes imprescindíveis auxílios, minha permanência no doutorado seria de todo inviável, de modo que o trabalho agora apresentado não teria sido sequer iniciado. Espero sinceramente que, com a apresentação pública deste texto, esteja retornando à sociedade ao menos uma parcela do que me foi confiado neste período.

Apesar dessa rede bastante ampla de pessoas e instituições que me apoiou de uma forma ou outra na constituição deste trabalho, eventuais erros de interpretação, tradução ou formulação são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade.

O golfinho, quando quer adormecer, sobe à superfície da água; uma vez adormecido, começa a afundar lentamente, até o fundo do mar. Ao bater com o corpo no fundo, desperta e retorna à superfície, onde volta a adormecer e a afundar, acordando ao bater no fundo. Dessa forma, ele descansa em pleno movimento.

Benedykt Chmielowski (1700-1763), A nova Atenas, ou: uma academia repleta de todas as ciências (1745-1746)

RESUMO

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *Interações político-religiosas no Egito em época de transição: o caso do Patriarcado Copta de Alexandria do papado de Benjamin ao de Simão (622-701), seus antecedentes e imediatos desdobramentos*. 2019. 620 f. Tese de Doutorado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

O presente trabalho objetiva discutir as interações político-religiosas estabelecidas pelo Patriarcado Copta de Alexandria no período dos governos patriarcais de Benjamin a Simão (622-701), assim como alguns de seus antecedentes e imediatos desdobramentos. Pretende-se desta forma abordar as questões da atuação política e da formação da identidade copta sob o duplo impacto da continuidade da polêmica teológico-eclesiástica estruturada na sua recusa da ortodoxia imperial bizantina fundada no Concílio de Calcedônia (451) e da conquista árabo-muçulmana do Egito (639-641). A argumentação se estrutura em três etapas sucessivas e complementares. Por primeiro, um dimensionamento do papel do Egito no interior do ecúmeno romano, desde sua anexação pelo Império até os desdobramentos do Concílio de Calcedônia. Em seguida, uma reconstituição da conjuntura político-religiosa e da atuação dos agentes sociais egípcios quando da conquista árabo-muçulmana, atentando para seus imediatos antecedentes e desdobramentos. Em terceiro, uma descrição analítica das interações estabelecidas pelo Patriarcado Copta de Alexandria desde a anexação do Egito pelo jovem Califado até o início do século VIII, atentando para a inserção destas no âmbito específico da *dhimmitude*. Procura-se, por fim, pensar o impacto de tais interações na constituição da identidade copta como uma comunidade que se descreve como firmemente ortodoxa, autóctone e permanentemente sofredora, assim como da complexa relação entre esta autoimagem e a tradição de ação direta do cristianismo egípcio. A pesquisa fundou-se na leitura da *História dos Patriarcas da Igreja Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, assim como, de modo secundário, de outros documentos de época informativos sobre a situação do cristianismo egípcio nos períodos considerados.

Palavras-chave: História do cristianismo na África e no Oriente Médio. Controvérsia cristológica. Interações cristão-muçulmanas. Igreja Ortodoxa Copta. Patriarcado Copta de Alexandria. Egito bizantino. Egito islâmico. *Dhimmitude*.

RESUMEN

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *Interacciones político-religiosas en Egipto en época de transición: el caso del Patriarcado Copta de Alejandría del papado de Benjamín al de Simón (622-701), sus antecedentes e inmediatos desdoblamientos*. 2019. 620 f. Tese de Doutorado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

El presente trabajo objetiva discutir las interacciones político-religiosas establecidas por el Patriarcado Copta de Alejandría en el período de los gobiernos patriarcales de Benjamín a Simón (622-701), así como algunos de sus antecedentes e inmediatos desdoblamientos. Se pretende de esta forma abordar las cuestiones de la actuación política y de la formación de la identidad copta bajo el doble impacto de la continuidad de la polémica teológico-eclesiástica estructurada en su rechazo de la ortodoxia imperial bizantina fundada en el Concilio de Calcedonia (451) y de la conquista árabo-musulmana de Egipto (639-641). La argumentación se estructura en tres etapas sucesivas y complementarias. En principio, un dimensionamiento del papel de Egipto en el interior del ecumén romano, desde su anexión por el Imperio hasta los desdoblamientos del Concilio de Calcedonia. A continuación, una reconstitución de la coyuntura político-religiosa y de la actuación de los agentes sociales egipcios cuando de la conquista árabe-musulmana, atentando para sus inmediatos antecedentes y desdoblamientos. En tercer lugar, una descripción analítica de las interacciones establecidas por el Patriarcado Copta de Alejandría desde la anexión de Egipto por el joven Califato hasta el inicio del siglo VIII, atentando para la inserción de éstas en el ámbito específico de la *dhimmitude*. Se busca, por fin, pensar el impacto de tales interacciones en la constitución de la identidad copta como una comunidad que se describe como resueltamente ortodoxo, autóctona y permanentemente sufriente, así como de la compleja relación entre esta autoimagen y la tradición de acción directa del cristianismo egipcio. La investigación se fundó en la lectura de la *Historia de los Patriarcas de la Iglesia Copta de Alejandría*, crónica oficial de esta institución, así como, de modo secundario, de otros documentos de época informativos sobre la situación del cristianismo egipcio en los períodos considerados.

Palabras-clave: Historia del cristianismo en África y Oriente Medio. Controversia cristológica. Interacciones cristiano-musulmanas. Iglesia Ortodoxa Copta. Patriarcado Copta de Alejandría. Egipto bizantino. Egipto islámico. *Dhimmitude*.

ABSTRACT

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *Political-religious interactions in Egypt in a time of transition: the case of the Coptic Patriarchate of Alexandria from the papacy of Benjamin to that of Simon (622-701), its antecedents and immediate consequences*. 2019. 620 f. Tese de Doutorado em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

The present work aims to discuss the political-religious interactions established by the Coptic Patriarchate of Alexandria in the period of the patriarchal governments of Benjamin to Simon (622-701), as well as some of its antecedents and immediate consequences. The aim is to address issues of political action and the formation of the coptic identity under the double impact of the continuing theological-ecclesiastical polemic in its refusal of byzantine imperial orthodoxy founded on the Council of Chalcedon (451) and the arab-muslim conquest of Egypt (639-641). The argumentation is structured in three successive and complementary stages. First, a sizing of the role of Egypt within the roman world, from its annexation by the Empire to the consequences of the Council of Chalcedon. Then a reconstitution of the political-religious conjuncture and the performance of the Egyptian social agents when the Arab-Muslim conquest, paying attention to their immediate antecedents and consequences. Third, an analytical description of the interactions established by the Patriarchate Coptic of Alexandria from the annexation of Egypt by the young Caliphate to the beginning of the eighth century, with a view to their insertion in the specific sphere of *dhimmitude*. Finally, we try to think about the impact of such interactions on the constitution of coptic identity as a community that describes itself as firmly orthodox, autochthonous and permanently suffering, as well as the complex relationship between this self-image and the tradition of direct action of egyptian christianity. The research was based on the reading of the *History of Patriarchs of Coptic Church of Alexandria*, official chronicle of this institution, as well as, secondarily, in other historical documents on the situation of egyptian christianity in the periods considered.

Keywords: History of Christianity in Africa and Middle East. Christological controversy. Christian-muslim interactions. Coptic Orthodox Church. Coptic Patriarchate of Alexandria. Byzantine Egypt. Islamic Egypt. *Dhimmitude*.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 -	Representação do senso comum ocidental sobre a expansão cristã no primeiro milênio.....	586
Imagem 2 -	Áreas de significativa presença cristã no começo do século V.	587
Imagem 3 -	Horizontes de expansão do cristianismo, hinduísmo e budismo entre 500 e 600.....	588
Imagem 4 -	O Reino Ptolomaico nos séculos III a I a.C.	589
Imagem 5 -	Extensão do domínio romano durante o império de Otávio Augusto (31 a.C.-14 d.C).....	590
Imagem 6 -	Contorno e principais cidades da província romana do Egito nos séculos I a III.....	591
Imagem 7 -	máxima das conquistas dos palmirenses sob o governo de Zenóbia (267-274).	592
Imagem 8 -	O Egito romano e as regiões circundantes após a reforma de Diocleciano (284-305).....	593
Imagem 9 -	Zonas do Império Romano cristianizadas no século IV.	594
Imagem 10 -	Províncias orientais do Império Romano c.400.....	595
Imagem 11 -	Império e investidas dos hunos de Átila c.450.	596
Imagem 12 -	Plano simplificado da cidade de Alexandria c.450.	597
Imagem 13 -	Extensão máxima das conquistas romanas sob o governo de Justiniano (527-565).....	598
Imagem 14 -	Pontos focais do miafisismo no fim do século VI associados à ação de Jacó Baradeus, através de sua presença ou de clérigos por ele ordenados.	599
Imagem 15 -	O Egito bizantino e algumas regiões circundantes após a promulgação do Décimo Terceiro Édito de Justiniano (538).	600
Imagem 16 -	O Império Romano do Oriente, o Império Persa e os poderes políticos circunvizinhos às vésperas da ascensão de Focas (602-610) ao trono constantinopolitano, c.600.	601
Imagem 17 -	Arredores de Alexandria, c.450-650.....	602
Imagem 18 -	Extensão máxima das conquistas persas sob o governo de Cosroés (590-628).	603
Imagem 19 -	Principais núcleos monásticos egípcios nos séculos IV a VIII.....	604

Imagem 20 - O Império Romano do Oriente, o Império Persa e o Califado em 634, cinco anos depois da retomada de Alexandria pelos bizantinos e quatro anos depois da tomada de Meca pelos exércitos muçulmanos liderados por Muḥammad (m.632).	605
Imagem 21 - Extensão das conquistas árabo-muçulmanas em 661.	606
Imagem 22 - Rota e série de batalhas através das quais os árabes-muçulmanos, liderados por ‘Amr ibn al-’Āṣ (m.664), conquistaram o Vale do Nilo e Alexandria nos anos de 639 a 641.	607
Imagem 23 - Plano inicial (641) de al-Fustât Mīsr, primeira capital muçulmana do Egito.....	608
Imagem 24 - Extensão das conquistas árabo-islâmicas entre 622 e 750.....	609
Imagem 25 - Extensão do ecúmeno cristão e áreas mais relevantes de interseção com a Dar al-Islam entre c.700 e c.1050.	610
Imagem 26 - Pintura mural de cruz ornamentada com pedras preciosas, desenhada em parede de um dos claustros de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.....	611
Imagem 27 - Nicho decorado com imagens (no plano superior) de Cristo como Senhor do Universo, cercado pelos Tetramorfos e pelos anjos, e (no plano inferior) da Virgem Maria como Trono do Menino Deus, ladeada pelos santos.	612
Imagem 28 - Pintura mural da cruz como árvore da vida, desenhada em nicho de oratório localizado em uma das ermidas de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.	613
Imagem 29 - Pintura mural de Cristo em glória diante da cruz, desenhada em parede de um dos oratórios de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.....	614
Imagem 30 - Afresco representando a descida de Cristo da cruz, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, em fins do século X ou início do século XI. Atualmente se encontra no Museu Nacional de Cartum, no Sudão.....	615
Imagem 31 - Afresco de Cristo em glória no interior de uma cruz adornada, cercado pelos Tetramorfos, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, em fins do século X ou início do século XI. Atualmente se encontra no Museu Nacional de Cartum, no Sudão.....	616

- Imagem 32 - Afresco retratando o bispo Marianos, único titular da diocese de Faras entre 1005 e 1036, acompanhado da Virgem Maria e do Menino Deus, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, ainda na primeira metade do século XI. 617
- Imagem 33 - Fronteiras africanas do Califado Omíada (661-750), incluindo, imediatamente ao sul do emirado do Egito, os reinos cristãos miafisitas de Makuria, Alódia e Axum. 618
- Imagem 34 - Enjunta da arcada octogonal do interior do Domo da Rocha exibindo uma faixa de inscrição cúfica, que se acredita poder ser uma das mais antigas amostras sobreviventes da escrita árabe na qual foi originalmente apresentado o Corão. Neste trecho, consta transcrição de parte de Qr 57:2: “<Deus> dá a vida e dá a morte. E tem poder sobre tudo.” 619
- Imagem 35 - Rotas comerciais no Oceano Índico dos séculos VI a X. 620

LISTA DE SIGLAS

- CEC ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.) *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, vários volumes.
- CMR §1: THOMAS, David; MALLETT, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 2: 900-1050 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 14.
§2: THOMAS, David; MALLETT, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 4: 1200-1350 AD*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 17.
§3: THOMAS, David; MALLETT, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 3: 1050-1200 AD*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 15.
§4: THOMAS, David; ROGGEMA, Barbara *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 1: 600-900 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 11.
- DOFC DAVIS, Stephen J.; ORFALI, Bilal & NOBLE, Samuel (organização, tradução, introdução e notas). *A disputation over a fragment of the Cross: a medieval arabic text from the history of christian-jewish-muslim relations in Egypt*. Beirute: Dar el-Machreq, 2012. Coleção *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph*, seção *Orient Chrétien*, n. 10.
- DPAC DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis e São Paulo: Vozes e Paulus, 2002.
- EI §1: GIBB, Hamilton A. R. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 1: A-B*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1986.
§2: LEWIS, Bernard *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 2: C-G*. 4ª ed. Leiden: Brill, 1991.
§3: LEWIS, Bernard *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 3: H-IRAM*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1986.
§4: VAN DONZEL, Emeri J. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 4: IRAN-KHA*. 3ª ed. Leiden: Brill, 1997.
§5: BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. V: KHE-MAHI*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1986.
§6: BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. VI: MAHK-MID*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1991.
§7: BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. VII: MIF-NAZ*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1993.
§8: BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. VIII: NED-SAM*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1995.
§9: BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 9: SAN-SZE*. Leiden: Brill, 1997.
§10: BEARMAN, Peri J. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. X: T-U*. Leiden: Brill, 2000.
§11: BEARMAN, Peri J. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. XI: W-Z*. Leiden: Brill, 2002.

- §12: BEARMAN, Peri J. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. XII: Supplement*. 2ª ed. Leiden: Brill, 2004.
- HGA §2: MOKHTAR, Gamal (org.). *História geral da África. Vol. 2: a África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff *et alli*. São Paulo e Paris: Ática e Escritório Geral da UNESCO para a América Latina, 1983.
- §3: EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.
- HPCA §1: EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 1: de Marcos a Teonas (do início a 300)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907
- §2: EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 2: de Pedro a Benjamin (300-661)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907.
- §3: EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 3: de Agatão a Miguel (661-766)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 5, 1910.
- §4: EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 4: de Menas a José (768-849)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 10, 1915.
- §5: BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 1: the lives of Michael II to Shenoute (†888)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1943.
- §6: BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 2: the lives of Michael III to Shenoute II (†1046)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1948.
- ODB KAZHDAN, Alexander P. *et alli* (orgs.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford e Washington: Oxford University Press e Dumbarton Oaks, 1991. 3 v.
- VIPA PORCHER, Ernest (organização, introdução, tradução e notas). *Vie d’Isaac, Patriarche d’Alexandrie de 686 a 689, écrite par Mina, Evêque de Pchatī*. Edição bilíngue (copta e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 11, 1914, pp. 299-390.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
O consenso ocidental a respeito da conquista árabo-muçulmana do Egito e o caso copta	26
Redimensionando a história do movimento cristão	35
<i>A História dos Patriarcas da Igreja Copta de Alexandria</i> e algumas questões sobre sua leitura	41
A história das identidades como história das interações	56
Uma mirada de pássaro	63
1 O EGITO NO ECÚMENO IMPERIAL ROMANO (SÉCULOS I A.C. A VI D.C.).....	68
1.1 A cristianização do Egito e seu lugar no Império Romano Cristão	88
1.2 Fratura exposta: o Concílio de Calcedônia e suas sequelas no Egito	114
1.3 Tentativas de compromisso, seus fracassos e a consolidação da divisão entre miafisitas e calcedônicos	151
2 A PASSAGEM DE UM MUNDO A OUTRO (605-677)	166
2.1 A conquista sassânida, a reconquista bizantina e as atitudes e interpretações dos miafisitas egípcios	179
2.2 Firmando uma posição em meio à tempestade: a conquista árabo-muçulmana do Egito e algumas de suas consequências mais imediatas	207
2.3 A incorporação do Egito como uma província do jovem Califado e o estatuto geral dos cristãos na nova ordem político-religiosa	219
2.4 Negociando um <i>modus vivendi</i> : os primeiros anos do Patriarcado Copta sob o domínio árabo-muçulmano	247
2.4.1 <u>O patriarcado de Agatão (661-677)</u>	265
2.5 A mudança dos reinos: territorialidades da Igreja Copta em uma época de transição	287
3 AGINDO NA <i>DHIMMITUDE</i> : O PATRIARCADO COPTA DE JOÃO III A SIMÃO (677-701)	295
3.1 O patriarcado de João III (677-686).....	300
3.1.1 <u>Um (des)encontro entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz e seus desdobramentos</u>	317
3.1.2 <u>Outro (des)encontro entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz</u>	331

3.1.3	<u>Os anos finais de pastoreio de João III</u>	363
3.1.4	<u>Escritos remanescentes de João III</u>	366
3.2	O patriarcado de Isaac (686-689)	368
3.2.1	<u>Anos de formação e ascensão ao patriarcado</u>	372
3.2.2	<u>As relações iniciais entre Isaac, o emir e os membros de seu séquito</u>	383
3.2.3	<u>A tentativa de intervenção do patriarca junto aos reis da Núbia e da Etiópia e a reação do emir diante disso</u>	394
3.2.4	<u>O fim do patriarcado de Isaac</u>	411
3.3	O patriarcado de Simão (689-701)	412
3.3.1	<u>Problemas disciplinares e disputas religiosas</u>	418
3.3.2	<u>O caso do sacerdote do povo das Índias</u>	435
3.3.3	<u>Os anos finais do pastoreio de Simão</u>	450
	CONCLUSÃO	458
	Alguns elementos formativos da identidade copta nas primeiras décadas do domínio árabo-muçulmano	469
	Os coptas e a espiral de violência no Egito romano e islâmico	489
	“Existem dois caminhos...”	509
	REFERÊNCIAS	516
	ANEXO – Imagens	586

INTRODUÇÃO

A uns trezentos ou quatrocentos metros da Pirâmide me inclinei, peguei um punhado de areia, deixei-o cair silenciosamente um pouco mais adiante e disse em voz baixa: “Estou modificando o Saara.” O ato era insignificante, mas as palavras nada engenhosas eram justas e pensei que fora necessária toda a minha vida para que pudesse pronunciá-las.¹

Em determinado dia, certo governador de província, homem ilustre, irmão mais novo do imperador e seu rival, determinou que um conjunto de bispos abandonassem suas dioceses e se estabelecessem ao seu redor na nova capital que estava edificando, construindo para si mansões, igrejas e mosteiros neste local. Para que isso se cumprisse, delegou autoridade de supervisor a um destes mesmos prelados. Não muito antes, em um caso que parecia ser de espionagem internacional, envolvendo a possível colaboração de certos clérigos locais com autoridades estrangeiras, um incidente que havia colocado em situação constrangedora a administração da província diante do imperador e sua corte, o mesmo governador atendeu os rogos do arcebispo metropolitano, cuja jurisdição eclesiástica era reivindicada sobre todo o território sobre o qual ele mantinha um poder de fato, e poupou da morte os envolvidos. Nesta ocasião, ao dirimir as dúvidas de deslealdade que tivera a respeito deste alto prelado, o governador escreveu ainda a seu irmão e rival, elogiando abertamente o eclesiástico por sua bondade, retidão e castidade. O arcebispo, de fato, devia sua vida ao governador, e não só pela hesitação deste em culpá-lo pela crise que então se esboçara; em oportunidade anterior, quando alguns clérigos, incomodados por seu ascetismo, trataram de envenená-lo, foram os homens do governo que interviram para salvá-lo.²

O que consta no parágrafo anterior é bem capaz de surpreender ou escandalizar alguns leitores contemporâneos, que não raro partem do pressuposto de uma desvinculação ontológica entre as coisas de Deus e as coisas de César. Visto sob este ângulo, o relacionamento entre política e religião, ainda mais em se tratando do caso das religiões de matriz cristã, consideradas idealmente como apolíticas por parte de certas sensibilidades e

¹ BORGES, Jorge Luis. *Atlas*. Colaboração de Maria Kodama. Tradução de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 117.

² A maior parte desta primeira seção da introdução baseia-se intensivamente na leitura de: JENKINS, Philip. The fate of the patriarchs. *Patheos*. Publicado em 16 de agosto de 2013. Disponível em <https://tinyurl.com/yycxmtfz> (acesso em fevereiro de 2019). De um modo geral, tenho para com o trabalho de Jenkins uma enorme dívida, débito que imagino evidente a qualquer leitor do presente volume.

militâncias modernas, seria não só necessariamente inadequado, mas, em certo sentido, mesmo imoral e perigoso. Temos a tendência natural, é claro, de ler todas as realidades que nos são apresentadas pelo prisma de nossas próprias experiências, das esperanças e angústias que marcam nosso próprio tempo. Nada nesse enredo, entretanto, deve parecer surpreendente, ou sequer muito original, para alguém familiarizado com o cristianismo da Antiguidade Tardia ou da Idade Média. O que é notável, porém, é a circunstância particular em que tais coisas teriam ocorrido: no Egito, nos anos finais do século VII, durante a chefia de Simão de Alexandria sobre a Igreja Ortodoxa Copta (698-701), quando a região se encontrava há pouco mais de meio século sob um firme domínio político islâmico.³ O governador da província era então ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān, ao que tudo indica um muçulmano devoto, irmão mais novo do poderoso califa omíada ‘Abd al-Malīk (646-705), mas, lendo tal fragmento, parece ter mudado não muito na região entre o fim do século VII e os cem ou duzentos anos antes. Bispos e clérigos cristãos ainda viviam suas vidas em um campo fortemente cristão, envolvidos em violentas disputas internas e em todo tipo de negócio de Estado. A partir de uma constatação assim, pode-se talvez encontrar um olhar diferente, quiçá algo surpreendente, sobre as impressões populares referentes aos anos iniciais de relacionamento entre cristãos e muçulmanos no Levante e na África do Norte.

A fonte de onde foram retiradas as informações do primeiro parágrafo acima é um documento significativo e muito substancial, comumente conhecido como *História dos Patriarcas da Igreja Copta de Alexandria*, preservado em mais de um manuscrito em bibliotecas disponíveis aos pesquisadores ocidentais e acessível em mais de uma tradução crítica há já mais de um século.⁴ Cerca de dois terços desta narrativa capital para o conhecimento da vida do cristianismo egípcio ocorre após a ascensão do Islã como poder político-religioso hegemônico às margens do Mediterrâneo Oriental. Com uma fonte tão extensa ao alcance das mãos, é fácil selecionar os incidentes que confirmam uma interpretação ou outra do processo histórico aí consignado. O leitor pretende encontrar nela evidências de que os cristãos tiveram poucos problemas com a ocupação muçulmana? O leitor pretende encontrar nela evidências de que os muçulmanos perseguiram implacavelmente os cristãos? A HPCCA oferece episódios que, recortados de modo apropriado, podem

³ Tanto o calendário árabo-islâmico quanto o copta – referente às populações autóctones do Egito – e o bizantino/melquita diferem em seus marcos e formas de contar o tempo do calendário gregoriano. Sabendo-se que este não é exatamente apropriado para enquadrar os fenômenos aos quais se refere o presente trabalho, contudo, ele será aqui utilizado por motivos convencionais e de praticidade.

⁴ Doravante se designa este documento por HPCCA, por causa do título de sua edição que aqui se utilizou de modo prioritário, a *History of Patriarchs of Coptic Church of Alexandria*, publicada na *Patrologia Orientalis* em 1907, 1910 e 1915 por iniciativa de Basil Thomas Alfred Evetts.

consistentemente fundamentar qualquer destas duas abordagens. Uma resposta interpretativa adequada, é claro, deveria encontrar-se em algum lugar entre os extremos de diferentes *vontades de ver*, mas apenas uma leitura algo sutil pode dar com ela. Infelizmente, cá entre nós, ainda não se realizou sequer uma abordagem vulgar do que aí se apresenta.

De um ponto de vista decidido a *denunciar* o Islã, ou mesmo abertamente anti-islâmico, pode-se, por exemplo, selecionar um dos episódios referentes ao governo eclesiástico do papa Isaac (686-689), quando o já mencionado governador ‘Abd al-‘Azīz

[...] ordenou que se destruíssem todas as cruzes que estavam na terra do Egito, até mesmo as cruzes de ouro e prata. Assim os cristãos da terra do Egito encontraram-se perturbados. Além disso, ele fez escrever certas inscrições e colocá-las nas portas das igrejas de Mīsr e do Delta, inscrições que diziam: “Muḥammad é o grande Profeta de Deus, e Jesus também é um Profeta de Deus. Em verdade, Deus não é gerado e nem gera.”⁵

No entanto, esse tipo de iconoclastia e afronta não eram tão comuns, ou ao menos bem menos comuns do que gostaria um promotor empenhado em montar uma acusação em um caso de abuso, tendo a HPCCA registrado, ainda na página anterior, certo florescimento da Igreja Copta sob os mandatos do mesmo papa e governador:

E o Senhor estava com Abba Isaac ajudando-o quando ele reparou a Grande Igreja de São Marcos, quando suas paredes se inclinaram <por causa de um terremoto que atingiu Alexandria>, e também quando renovou a residência arquiépiscopal. E por meio dele as liturgias nas igrejas da ortodoxia foram restauradas lá onde antes não podiam ser celebradas. E ele construiu uma igreja em Hulwân, porque era naquele lugar que ele costumava ir para estar com o emir ‘Abd al-‘Azīz, que ordenou aos magistrados do Alto Egito e de todas as províncias que construíssem, cada um deles por si mesmos, uma residência própria na cidade de Hulwân.⁶

De acordo com a HPCCA, alguns governantes muçulmanos eram sábios e benevolentes, enquanto outros eram tiranos e ladrões implacáveis; a maior parte deles, contudo, era *ambas as coisas*, alternadamente. Isso soa muito parecido com os regimes seculares que os santos estavam enfrentando na Europa latino-germânica e bizantina daquele mesmo momento, embora os governantes muçulmanos estivessem talvez marginalmente menos nervosos sobre cometer determinados tipos de atos sacrílegos que pudessem atrair sobre si e os seus a ira divina. Muitas vezes, quando a HPCCA descreve os atos de um emir ou califa particularmente destrutivo, menciona que ele prejudicava e aterrorizava todos os seus súditos, tanto cristãos quanto muçulmanos. Em número considerável de passagens, ainda que nem sempre, tanto a tirania quanto a liberalidade parecem ter sido exercidas quase que igualmente sobre os diversos grupos religiosos submetidos ao poder dos califas e dos emires.

⁵ HPCCA 3, p. 25.

⁶ HPCCA 3, p. 24.

Mais ainda: de modo bastante significativo, o texto da HPCCA registra o juízo de valor de que até as piores atrocidades cometidas contra os cristãos pelos muçulmanos nas décadas iniciais da conquista islâmica do Egito eram relativamente menores e menos graves em comparação com aquelas que haviam sido infligidas contra os cristãos autóctones por outros grupos de cristãos, ligados a um Estado que havia esposado a heresia como sua versão oficial da fé cristã. Efetivamente, com a exceção de um pequeno período no início do século VII, o Egito esteve de 451 a 639-641 sob domínio de autoridades vinculadas ao Império Romano do Oriente, determinadas a impor como correta a definição sobre a natureza de Jesus Cristo que havia sido firmada pelos bispos reunidos no Concílio de Calcedônia; a questão é que a maior parte os cristãos egípcios rejeitava esse Concílio como ímpio e sua fórmula cristológica como blasfema. Seções significativas da HPCCA são dedicadas justamente às perseguições, torturas e martírios envolvidas nesse processo, após o que os muçulmanos teriam se estabelecido, se não exatamente como um alívio, ao menos como um justo castigo contra os bizantinos tidos como heterodoxos. A memória disso não deixou de estar presente de mais de uma forma na vida dos cristãos egípcios no período inicial do domínio islâmico, como demonstra, por exemplo, certo episódio da *vita* do papa Miguel (744-768), quando este patriarca e seu rival calcedônico apresentaram-se diante de um juiz designado pelo emir para decidir a quem era de fato devida a posse do famoso (e muito lucrativo) santuário de São Menas em Maryût:

E ainda naquela semana, Deus deu o que era devido a esses heréticos, por causa das incessantes orações de nosso bom papa. Pois o governador repentinamente privou Isâ de seu ofício de secretário e de seu *Diwân*, colocando outro em seu lugar, um homem que era um dos filhos dos juizes dentre os muçulmanos, de nome Abu'l-Hussain, que era um ancião respeitável, tranquilo, que não se dispunha a conceder favores indevidos a quem quer que fosse, nem a receber subornos; e ele era sábio em suas palavras e muito justo em seus julgamentos. Então nos entregaram diante dele, para que ele pudesse julgar nossa questão. E no início de seu julgamento, ele disse: “Qual dentre vós é o papa dos jacobitas?” Então os presentes apontaram para Abba Miguel e disseram: “Eis, senhor! É esse.” Então ele perguntou-nos novamente: “E qual é o papa dos melquitas?” E os presentes indicaram-lhe o outro. Então ele disse a Abba Miguel: “Guardas a fé de Tiago <Ya’qub, Jacob>, bispo de Jerusalém, um dos discípulos do senhor Jesus, o Messias, o filho de Maria.” E ele disse: “Sim, essa é a minha crença.” Então ele se virou para o outro e, encarando-o fixamente, disse-lhe: “Faça-me conhecer, senhor, quem é o teu pai, e qual é o teu credo.” O patriarca dos melquitas disse-lhe: “Eu guardo a fé de Marcião, o príncipe.” Prontamente o juiz retorquiu-lhe: “Crês nesse príncipe, não em Deus?” E, diante do silêncio do interrogado, continuou a dizer-lhe: “Vamos, diga-me quem é o pai de vossa seita, de onde ela veio, para que eu possa conhecer-vos e julgar corretamente entre vós.” O melquita então lhe respondeu: “Meu pai, aquele quem colocou o fundamento de minha crença, foi Nestório. Um concílio foi reunido em Éfeso, tendo por líder Cirilo, o pai espiritual desse homem <i.e. Abba Miguel>. Eles tinham com eles um monge do Monte de Atriba, na província de Ikhmîm, e expulsaram Nestório da Igreja, pois eram então ajudados pela princesa que estava à frente do Império. Mas, pouco depois disso, Deus levantou Marcião e o patriarca Leão, bispo de Roma, que concordaram com Nestório e seus seguidores, e em todos os lugares nós tomamos posse das igrejas sobre as quais os bispos governam até hoje em dia. Nosso bispo em

Alexandria, Protério, contudo, foi morto pelos locais, de modo que o príncipe ordenou que um exército fosse reunido e enviado para essa metrópole, determinando que os soldados passassem a todos pelo fio da espada; e eles, então, de fato, mataram mais de trinta mil alexandrinos no intervalo de apenas uma hora.” § Quando o juiz ouviu isso, ele bateu palmas e, juntando as mãos, disse àqueles que o rodeavam: “Que ato mais cruel e tirânico!”⁷

Este fragmento coloca problemas de interpretação de algum relevo, e certamente é a expressão menos de um diálogo efetivamente travado do que vislumbre de certo “relevo formado pelo depósito constante de camadas de discursos, pela sedimentação das memórias em textos e em todas as formas de linguagem, que, ao se acumularem, como o cisco se acumula em pés de parede formando monturos, produzem uma geografia do passado, dão a ele consistência de pedra, de bronze ou de granito.”⁸ A acusação de que os calcedônicos eram não mais do que *nestorianos* não muito discretamente disfarçados, e de que seguiam o imperador romano antes do que a Deus, sendo por isso designados como *melquitas*, *amigos do rei*, era parte do repertório polêmico comum dos cristãos não-conformistas do Levante e da África do Norte a partir da metade do século V; e é interessante ver que essas caracterizações, prenas de juízos de valor extremamente negativos, são colocadas no trecho antes transcrito nas vozes tanto de um muçulmano *justo*, uma parte supostamente neutra nos conflitos inter-cristãos, quanto *dos próprios acusados*. A designação de *jacobita*, por outro lado, era amplamente utilizada pelos calcedônicos como uma forma de deslegitimar aqueles que não aceitaram sua fórmula cristológica, uma acusação de que eles não esses não-conformistas não eram, conforme alegavam, os herdeiros *legítimos* da pregação apostólica e das antigas Igrejas das regiões onde habitavam, mas adeptos de uma seita nova, surgida da pregação do bispo missionário Jacó Baradeus (m.578), um dos grandes arautos do anti-calcedonismo, que percorreu boa parte do Oriente Médio, incluindo o Egito, entre 543-544 e sua morte. Da mesma forma que, diante da retração do Império Romano do Oriente, os calcedônicos conseguiram dar novo significado, positivo, à alcunha de melquitas, sustentando ser amigos não do rei que reinava em Constantinopla, mas unicamente de Jesus Cristo, o único Rei do Universo, intenta-se aí, *através do interlocutor muçulmano*, uma ressignificação do termo jacobita, que se pretende associar diretamente a Tiago Maior, ou Tiago, o Justo, um dos Doze Apóstolos, que a tradição eclesiástica sempre reconheceu, de modo mais ou menos unânime, ter sido o primeiro bispo de Jerusalém.⁹ Na fala do patriarca calcedônico de Alexandria assim

⁷ HPCCA 3, pp. 124-125.

⁸ ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história*. Bauru: Editora da USC, 2007, p. 87.

⁹ Conforme o testemunhado, p. ex., em: EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005, t. II, §1:2-5, pp. 47-48.

registrada, misturam-se tanto elementos que poderiam de fato ter sido ditos por tal prelado em tal época e local, quanto coisas que o autor anti-calcedônico sustenta que ele *deveria* ter dito. Mais importante, entretanto, é a reação do juiz muçulmano que julga entre as partes e considera uma tirania o que foi feito pelos bizantinos calcedônicos contra os egípcios anti-calcedônicos. Não por acaso, ela converge textualmente com o que o mesmo Abba Miguel havia escrito a uma autoridade do emirado que, antes da nomeação de Abu'l-Hussain como responsável pelo caso, havia sido designada para decidir a respeito da posse do santuário de São Menas em Maryût:

Então ele <i.e. o emir> convocou [...] um outro homem, de nome 'Isã, filho de Amîn, a quem entregou todos os documentos e determinou que investigasse o assunto minuciosamente e depois o informasse; e ele ordenou também que cada uma das partes interessadas deveria expor suas reivindicações e os fundamentos delas em uma carta oficial. Os calcedônicos, contudo, dirigiram-se secretamente até a casa de 'Isã e ofereceram-lhe subornos, para que ele pudesse favorecê-los em suas reivindicações. O patriarca, Abba Miguel, por sua vez, reuniu os bispos ao redor de sua cátedra e redigiu uma epístola cheia de toda a sabedoria e graça de Deus, uma epístola cheia das palavras das Sagradas Escrituras dadas pelo Senhpr, dando conta da fundação da Igreja de São Menas Mártir, das provas e exílios que sofreram nossos pais, os patriarcas, as mãos dos calcedônicos, e da tomada de nossas igrejas por ordem dos príncipes dos romanos; e esse extenso relato foi composto em copta e em árabe. Depois, eles novamente se reuniram com os responsáveis pelo assunto e deram esse relatório ao mencionado Isã, que o leu e ficou maravilhado com a eloquência do patriarca ali demonstrada. Os calcedônicos, por outro lado, enviaram-lhe a carta apenas depois de um longo período, e nela constava tão somente um par de frases; e, quando Isã leu este documento, riu e balançou a cabeça; e as duas epístolas foram lidas em público, de modo que todos os presentes puderam ouvir bem os seus <respectivos> conteúdo. [...] § Ora, vejamos, cite-se uma parte do conteúdo da epístola redigida nessa ocasião pelo bendito Padre Patriarca: “Miguel, pela graça de Deus, bispo da metrópole de Alexandria e de todo o povo teodosiano, aos governadores deste país, em relação à igreja do glorioso São Menas em Maryût. Senhores, naquele tempo em que reinaram Arcádio e Honório, príncipes fiéis, cheios de piedade, nos dias do patriarcado do Santo Papa Teófilo, este nosso pai iniciou a edificação da Igreja de São João Batista <em Alexandria> e, quando a concluiu, fez construir <logo em seguida> a Igreja de São Menas em Maryût; depois dessa, outra ainda <também em Alexandria>, dedicada a São Teodósio, por causa do nome do filho primogênito de Arcádio, o príncipe, que o ajudou diligentemente a colocar de pé as referidas igrejas. Quando Teófilo faleceu, todos os seus sucessores adicionaram algo a esses oratórios, pouco a pouco, até os dias do patriarcado de Timóteo, de modo que bem se pode dizer que foi ele quem, afinal, completou-as. Depois desse tempo, veio um príncipe diabólico, de nome Marcião, e foi ele quem, por causa de seu credo corrupto, dividiu a Igreja de Cristo, além de banir o glorioso papa, o patriarca Dióscoro, que lutou pela fé correta que havia sido sustentada por seus pais. Marcião, de fato, inventou um novo e vil credo, sendo nisso assistido pelo patriarca Leão, bispo de Roma, que foi anatematizado pelo patriarca Dióscoro, juntamente com seus escritos impuros, que estavam cheios de heresias. Esse príncipe ao qual nos referimos fez ações perversas contra os filhos da Igreja Ortodoxa e agiu de modo extremamente tirânico, porque ele fez com que matassem muitos, enquanto ordenou que outros partissem para o exílio; e todos os crentes sofreram severamente em suas mãos. Tampouco nós deixamos de ser oprimidos dessa mesma forma, até que o governo fosse transferido para nossos senhores <de agora>, os muçulmanos. E até hoje é sabido que nós continuamos a disputar com os seguidores desse novo credo.” § Isso é um pequeno fragmento do muito que continha a carta de nosso glorioso papa, Abba Miguel, o patriarca. Quanto aos

calcedônicos, eles escreveram unicamente o seguinte: “No começo, o poder <lit. *a força*> estava em nossas mãos, de tal modo que as igrejas, com todas as suas respectivas propriedades, eram nossas. Os muçulmanos, após terem conquistado o Egito, contudo, entregaram tudo isso aos coptas.” § ‘Isã, no entanto, por causa do suborno que havia recebido dos calcedônicos, estava desejoso de certificar de alguma forma que suas reivindicações eram justas, de modo a condenar os coptas por falsidade e extrair-lhe os bens.¹⁰

Uma das maneiras que os miafisitas egípcios se designaram inicialmente foi como *teodosianos*, por terem se mantidos fiéis ao patriarca Teodósio de Alexandria mesmo depois deste ter sido desautorizado, deposto e exilado por iniciativa do imperador Justiniano (527-565). No século que se seguiu ao Concílio de Calcedônia, de fato, o governo da Igreja do Egito esteve sob aberto litígio, sendo sua chefia político-eclesiástica e sua linha doutrinária abertamente disputada por uma série de patriarcas que concorriam entre si pela lealdade dos fiéis e as posses das igrejas e bens arquiépiscopais: Dióscoro (444-458, miafisita ou monofisita), Protério (451-457, calcedônico ou dioprosoponita), Severo (457, calcedônico), Timóteo II Eluro (457-480, miafisita), Timóteo II Salofaciolo (460-481, calcedônico), Pedro III (480-488, miafisita), Atanásio II (488-495, miafisita), João (496-503, miafisita), João II (503-515, miafisita), Dióscoro II (515-517, miafisita), Timóteo III (517-535, miafisita), Teodósio (535-567, miafisita), Décio (535, calcedônico), Gaiano (535, monofisita) e Paulo (536-542, calcedônico). O calcedônico Paulo foi entronizado à força em 536, enquanto a maior parte dos alexandrinos mantinha-se fiel ao exilado Teodósio, e foi este o marco do estabelecimento de duas linhas patriarcais, paralelas e concorrentes, em Alexandria, reivindicando ambas a única legítima sucessão apostólica de Marcos Evangelista. Gradativamente, como se verá mais adiante, os teodosianos identificaram a si mesmos simplesmente como coptas, egípcios cristãos, contrapondo-se aos calcedônicos descritos como romanos (estrangeiros) e melquitas (servos de um poder imperial).

Em se tratando da HPPCA, portanto, somos colocados diante de fatos que são eminentemente registrados no sentido de corroborarem certa memória coletiva e institucional – o que não quer dizer que sejam, a princípio, inverossímeis ou deliberadamente falsos, mas apenas que jogam com um *regime de historicidade* que é bastante distinto daquele que é o da historiografia acadêmica contemporânea.¹¹ O que torna esse texto tão interessante para nós,

¹⁰ HPPCA 3, pp. 121-123.

¹¹ Sobre o conceito de regime de historicidade, antes do mais, cf. HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes *et alli*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Coleção *História e historiografia*, s.n. (particularmente as definições presentes nos caps. 1-2, pp. 17-64). Para uma valiosa análise do entrelaçamento de temas doutrinários, sociopolíticos e étnicos na construção da identidade da comunidade anti-calcedônica egípcia através de seus textos históricos, hagiográficos e homiléticos, desde a segunda metade do século V até a primeira metade do século VII, ver: BANTU, Vince L. *Egyptian ethnic identity development in anti-chalcedonian coptic literature*. Tese de

por outro lado, antes do mais, é a combinação que há em seu interior entre mundos *orientais* e *ocidentais*, que muitas vezes consideramos tão radicalmente separados a ponto de ter uma imagem bastante distorcida do desenvolvimento histórico do cristianismo e das relações efetivamente estabelecidas entre cristãos e muçulmanos. A situação do cristianismo no Egito contemporâneo não é nada simples, e envolve tanto ataques de massa e violência selvagem dirigidas por extremistas muçulmanos contra igrejas e devotos, quanto uma proximidade entre as autoridades cristãs e os homens do governo, em sua maioria muçulmanos, que não é mais tão frequente nem mesmo em países com um passado cristão muito mais, por assim dizer, tranquilo. Não se pretende ver qualquer permanência entre a situação contemporânea e a do século VII, pois isso seria incorrer em um anacronismo imperdoável, capaz de simplesmente apagar da história o seu conteúdo significativo. As continuidades, entretanto, são inegáveis, e também deveriam ser levadas em consideração pelos analistas interessados. Na introdução de seu importante livro sobre o papado copta entre 639-641 e 1517, Mark Swanson observou que a história da comunidade cristã no Egito entre a invasão árabo-muçulmana e a conquista turco-otomana foi normalmente contada, tanto por cronistas islâmicos quanto por historiadores ocidentais, como uma irreversível sucessão de perdas. É certo que nesses quase novecentos anos os cristãos egípcios passaram de uma vasta maioria a uma minoria relativamente pequena no âmbito da população geral do Vale do Nilo, mas, pontua Swanson, dadas as condições sociopolíticas adversas que lhe foram impostas, não seria correto falar em declínio, mas antes em sobrevivência. Daí o interesse desse autor em procurar contar a história de como, a partir de suas lideranças eclesiásticas, a identidade dos cristãos coptas foi continuamente preservada e/ou reconstruída, mantida em meio a fortes pressões para que seus membros e instituições se acomodassem e assimilassem ao *ethos* árabo-muçulmano tornado dominante.¹² Uma abordagem mais cuidadosa das interações estabelecidas entre cristãos e muçulmanos no período posterior à invasão árabe do Egito, e principalmente entre as lideranças dessas duas comunidades religiosas, contudo, faz emergir um quadro mais complexo do que apenas o de uma *Igreja padecente* nas mãos de uma série de perseguidores implacáveis. De forma alguma se pretende negar as muitas violências perpetradas contra os cristãos egípcios, tanto ontem, como hoje, mas unicamente se apontar para o fato de que essas agressões não eram gestos isolados, devidos à más inclinações individuais, nem sequer atos

Doutorado em Filosofia apresentada ao Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures of School of Arts and Sciences of The Catholic University of America. Washington: CUA, 2015. Vi-me bastante tentado a retomar, ponto por ponto, os documentos e argumentos mobilizados por Bantu em meu próprio trabalho, circunstância que afastei só com algum custo.

¹² SWANSON, Mark N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 2, p. XIII.

de significado unívoco, mas se localizavam tanto no âmbito de uma retórica de legitimação da comunidade eclesiástica através do sofrimento imposto a ela, quanto em uma complexa teia de relações entre diferentes cristãos e muçulmanos, dentre as quais nem todas eram marcadas pela agressão – ainda que decerto pela assimetria de poder socialmente disponível. Conflito, sofrimento, renascimento, sobrevivência, negociação, acomodação: todas estas variáveis entram no cômputo de um estudo de caso que é particularmente bom para se pensar como a política interfere de forma necessária sobre a vida e a identidade de uma comunidade religiosa e, por outro lado, como elementos religiosos são estruturantes na ação política mesmo, talvez principalmente, em confusas épocas de transição.¹³

O consenso ocidental a respeito da conquista árabo-muçulmana do Egito e o caso copta

Talvez, contudo, se esteja indo um tanto quanto rápido demais. Parta-se antes do que já se sabe, ou, melhor, do que se pretende já saber. Ora, pode-se constatar um notável consenso na historiografia agora disponível em língua portuguesa a respeito da conquista árabe do Egito, efetivada de modo inopinado entre 639 e 641. A síntese de Martin Marty, originalmente publicada em 2008 (em 2014 em português), propõe-se a contar uma história global do cristianismo, ou seja, a “considerar as experiências cristãs em um ambiente intercontinental” para “fundamentar a compreensão do passado e as abordagens futuras dos fiéis de todo e qualquer lugar.”¹⁴ Professor emérito dos departamentos de História e Teologia da Universidade de Chicago, clérigo luterano e militante do movimento ecumênico, Marty dividiu seu livro em nove sucessivos episódios: o *primeiro asiático*, o *primeiro africano*, o *primeiro europeu*, o *segundo europeu*, o *latino-americano*, o *norte-americano*, o *segundo africano*, o *segundo asiático* e os *inacabados*. Tratando do fim daquilo que delimitou como sendo o primeiro episódio africano da história global do cristianismo, tece considerações a respeito do impacto do Islã – movimento que havia caracterizado na introdução de seu volume como sendo *primo* do cristianismo – como catalisador desta trama.¹⁵ De acordo este autor,

¹³ Hipótese expressa de forma particularmente sintética e feliz em: HÖLBL, Gunter. *A history of the Ptolomaic Empire*. Tradução de Tina Saavedra. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001, p. 1: “[...] Os eventos políticos, religiosos e culturais sempre são mutuamente interdependentes, estreitamente conexos e afetados uns pelos outros.”

¹⁴ MARTY, Martin. *O mundo cristão: uma história global*. Tradução de Danil Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, p. 11.

¹⁵ Idem, op. cit., p. 10: “[...] O cristianismo, como seu ancestral, o judaísmo, e seu primo, o islamismo, são ferozmente devotados ao Deus Único.”

O primeiro episódio cristão na África, um lugar de grande pioneirismo, terminou abruptamente no século VII, bem antes de sua conclusão na Ásia. Esse final não significa que não houve sobreviventes em bolsões isolados. Um baluarte, o reduto isolado na África, foi a Etiópia, onde uma igreja subterrânea – em alguns locais, funcionando literalmente em cavernas – sobreviveu. § Do outro lado do Mar Vermelho, oposto ao Egito e à Etiópia, uma nova fé, o Islã, começava a se erguer para complementar e competir com o cristianismo na família das crenças com origem em Abraão ou em Jerusalém. Logo se tornaria rival e entraria em conflito com o cristianismo. Conquistadores islâmicos, ou muçulmanos, isolaram a Etiópia de outros cristãos e as tentativas dos cristãos etíopes de manter um convívio amistoso com os vizinhos conquistadores falharam. Muitos cristãos fugiram para se esconder nas igrejas de pedra. De Medina, na Arábia, os muçulmanos avançaram pela Península do Sinai até o Egito e se espalharam Nilo acima, até Aswan, conquistada em 639. Na costa, Alexandria caiu sob Amr ibn al-As. Cristãos despreparados do norte africano, em disputas internas, estavam vulneráveis e, como capitularam rapidamente, viram seus locais cristãos serem convertidos em muçulmanos. Alguns cristãos foram levados pelo Islã <sic> devido à face tolerante que a nova religião primeiro apresentou aos outros *Povos do Livro*. Tendo que pagar taxas extras como não-muçulmanos, muitos crentes não viram motivo para se manterem cristãos e mergulharam no silêncio ou converteram-se ao Islã. Os cristãos não perseguidos de lá prosperaram como os sofredores de outras partes. § Os egípcios, a princípio, deram as boas-vindas aos árabes, pois <estes> poderiam ajudá-los a se libertarem das forças bizantinas. Com o passar do tempo, os invasores, e agora conquistadores, tornaram-se opressivos, forçando os cristãos a carregar cruzes pesadas no pescoço como sinais de identificação. Eles não eram livres para construir igrejas ou educar os jovens. Isso lhes tirou um futuro num presente que, para o resto do norte e do leste africano, na época significou o decisivo, e na perspectiva de longo prazo da história, súbito e abrupto final do primeiro episódio africano do cristianismo.¹⁶

Tal posição encontra-se curiosamente espelhada na apostila preparada por Dom Estêvão Tavares Bettencourt, OSB, para o curso de história da Igreja oferecido a lideranças leigas pela Escola Mater Ecclesiae, agora diretamente vinculada à Cúria da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Seguindo de perto a *História da Igreja* de Karl Bihlmeyer e Hermann Tüchle, trabalho que, recolhendo os resultados das eruditas pesquisas em história do cristianismo realizadas ao fim do século XIX e início do XX, expressava uma espécie de consenso da *intelligentsia* católica sobre uma série de questões revolvidas primeiro no âmbito dos estudos históricos empreendidos em ambiente protestante, Dom Estêvão, intelectual orgânico do senso comum esclarecido e conservador do Rio de Janeiro, escreveu que

Depois da morte de Maomé, os sucessores (califas = lugar-tenentes) chefiaram expedições conquistadoras e predatórias a países vizinhos e distantes da Arábia. Esse avanço arrebatou ao Império Bizantino uma bela porção de seus territórios e ameaçou seriamente a própria cultura helenística. § Também o Cristianismo foi altamente prejudicado pela expansão maometana. Os califas Abu Bekr (623-634) e Omar (634-644) conquistaram a Palestina, a Síria, o Egito e a Pérsia. Assim os Patriarcados de Antioquia (637), Jerusalém (638) e Alexandria (642) ficaram sob a dominação árabe. Tornou-se instável a condição dos cristãos residentes naquelas regiões, especialmente caras à fé por serem o berço do Cristianismo; tal situação explicará o surto das Cruzadas na Idade Média. A expansão árabe foi facilitada pelo fato de que os cristãos estavam divididos entre si nos territórios invadidos; os litígios

¹⁶ Ibidem, op. cit., pp. 88-89 (destaques no original).

crisológicos, em particular os monofisitas, jogavam a população e governo imperial um contra o outro. Em consequência, os monofisitas egípcios chegaram a saudar com alegria as tropas árabes invasoras, pois estas lhes levavam a emancipação frente a Bizâncio! [...] Os maometanos não sufocavam o Cristianismo nos territórios ocupados, embora lhe fizessem restrições. Apenas na Arábia os cristãos e os judeus foram obrigados a emigrar. Como quer que seja, o Cristianismo sofreu graves perdas em consequência da expansão islâmica; o Norte da África, que era uma região de vida cristã intensa e férvida, foi aos poucos perdendo o seu cunho evangélico; isto, em parte, se explica pela debilitação que as longas controvérsias teológicas acarretaram, como dito atrás. § Os muçulmanos não deixaram de procurar ganhar adeptos entre os cristãos; favoreciam as conversões ao Islã e ocasionalmente praticavam pressões e proselitismo. Entre as medidas proselitistas podem-se citar: isenção de impostos para os apóstatas, emancipação dos escravos que se convertessem e dos servos da gleba sujeitos a senhores cristãos. Muito ao contrário, quem se passasse do Islamismo para o Cristianismo, era passível de morte; em consequência, tornava-se difícil e estéril o trabalho dos missionários da Igreja. Compreende-se que, em tais circunstâncias, tenha havido numerosas deserções da fé cristã, sem possibilidade de se preencherem as lacunas abertas nos quadros da Igreja.¹⁷

No tocante às estruturas de enredo e às cadeias de juízos com as quais operam para tratar deste episódio histórico em particular, são realmente poucas as diferenças que se introduzem entre os relatos produzidos nos diferentes lugares sócio-afetivos de fala constituídos pela adesão ao luteranismo, ao catolicismo conservador e ao catolicismo liberal, como fica claro se compararmos ao texto de Marty e de Dom Bettencourt também o de Georges Suffert, escritor e jornalista católico, autor de simpático volume de divulgação em história da Igreja. Dos autores considerados, Suffert é o que mais dedica espaço em seu relato à trama da conquista islâmica do Vale do Nilo, e o faz em termos adequadamente dramáticos: “[...] Para Constantinopla, a perda do Egito era um acontecimento terrível. Desde César (século I a.C.), esse país era ligado ao Império Romano. Com a Sicília e a África do Norte, abastecia de trigo a Itália e a Europa. Como um país tão rico pode ter caído em menos de três anos?”¹⁸

Partindo daí, ele observa que a conquista do Egito não se deveu a qualquer plano ordenado de expansão do império árabo-muçulmano, mas antes se fez mesmo à margem deste, por voluntarismo de um dos generais do Califa Omar (586-644), que avançou “quase sem combate”, “sem dúvida, guiado por egípcios” pelos desertos e montanhas do território. Para explicar tais circunstâncias, elencam-se três motivos: 1. a injustiça social e má administração das terras egípcias pelos oficiais ligados a um governo estrangeiro; 2. a fragmentação e despreparo das forças de defesa das posições bizantinas; 3. as divisões

¹⁷ BETTENCOURT, Estêvão Tavares. *Curso de História da Igreja por correspondência*. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, s.d., p. 63. Cf. BIHLMEYER, Karl & TÜCHLE, Hermann. *História da Igreja. Vol. 2: a Idade Média*. S. trad. São Paulo: Paulinas, 1964.

¹⁸ SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros vinte séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 124.

religiosas que agitavam o país desde o Concílio de Calcedônia. Considere-se com mais cuidado este terceiro elemento, diretamente vinculado à estruturação do restante do relato desse autor sobre a entrada do Islã no Egito:

Já foi dito que alguns egípcios acolheram os muçulmanos de braços abertos. Não é exato. Quando houve a ofensiva de Amr ibn Al-Así, começava-se a saber que os muçulmanos não eram amáveis. Decerto, às vezes eles respeitavam suas conquistas – aparentemente. Mas, em geral, massacravam todo mundo, inclusive mulheres, velhos e crianças. No entanto, houve traições, e homens que mudaram de lado. Boa parte dos coptas passou para o lado muçulmano e massacraram muitos soldados do Império. Originalmente, os coptas designavam os egípcios de origem – o termo serviu para nomear os cristãos monofisitas do Egito. [...] No Egito, os conquistadores logo abandonaram a procura de conversões em massa. É provável que o número de cristãos prontos a renegar sua fé fosse elevado. Mas os muçulmanos haviam compreendido que mais valia recuperar impostos especiais do que ver antigos cristãos orarem lado a lado com os soldados vencedores. Mesma política em relação à administração: os muçulmanos estavam pensando, na época, para administrar um país social e economicamente complicado. Pediu-se então aos funcionários cristãos que continuem fazendo seu trabalho. Simplesmente, eles são vigiados de perto e são recolhidas taxas complementares. Essa política muito coerente dará um resultado espetacular: os exércitos muçulmanos enriquecem. Omar e seus sucessores tornam-se príncipes opulentos e poderosos. § Única decisão reveladora: embora deixe os cristãos em paz, Amr se livra de todos os bispos que não reconhecem a autoridade da Sé de Alexandria. É interessante notar que essa política, visando a formar um clero às ordens do novo poder, será retomada pela Revolução Francesa, pela Revolução Bolchevique e pelo comunismo chinês. O processo nunca deu certo realmente – exceto no Egito e na África do Norte. [...] O Império do Oriente sobreviveu, mas perdeu três quartos dos países que controlava. Está <então> quase tão frágil quanto o do Ocidente. A Cristandade, de um só golpe, é reduzida nas mesmas proporções. Comunidades cristãs relativamente importantes subsistirão no que, para nós, é o Oriente Médio, até a época das Cruzadas.¹⁹

A concordância entre os três relatos não apenas nos elementos factuais aos quais recorrem, mas igualmente às suas cadeias de juízos, às suas caracterizações valorativas e/ou pejorativas dos mesmos conjuntos de termos/agentes/processos, fazem supor não só uma origem comum, transconfessional, mas uma coerente adesão a um mesmo paradigma interpretativo.²⁰ Uma prospecção paralela realizada não em obras de *história religiosa*, mas em volumes de *história geral* e/ou *história das civilizações*, evidenciou a presença destes

¹⁹ Idem, op. cit., pp. 124-126.

²⁰ Por paradigma, entendem-se aqui os problemas, métodos e formas de exposição que são tidos como legítimos no interior de um dado campo de pesquisa, definidos como teoria, hipótese, interpretação ou sistema dominante, por um dado intervalo e sob a hegemonia de um grupo social, numa área de elaboração discursiva em particular. De acordo com Thomas Kuhn, “[...] Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”. Cf. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. Coleção *Debates*, s.n., p. 219. Parece-me que este conceito é instrumento heurístico significativo para pensar também outros tipos de comunidades de sentido que não as ligadas às ciências matematizadas ou da natureza, de modo a ser legítimo falar em paradigmas teológicos, paradigmas historiográficos, paradigmas estéticos, entre outros.

mesmos nós significativos, conferindo ao material até aqui referido o caráter não apenas de uma arbitrária série de casos, mas de amostragem do dito paradigma.²¹

Parece necessária alguma explicação adicional para que o argumento do parágrafo anterior seja adequadamente esclarecido. Pois bem, está agora suficientemente estabelecido como senso comum acadêmico o quanto o lugar social de onde o historiador – de ofício ou de ocasião – enuncia o discurso influte decisivamente na construção de sua narrativa a respeito do passado. Também é bem observado que há determinados elementos construtivos que, presentes em qualquer tipo de discurso sobre o real, fazem com que a historiografia seja algo muito distinto daquilo que a considerou uma longa tradição de historiadores, ou seja, não a pura e, por assim dizer, transparente expressão dos acontecimentos, mas a sua invenção como trama a partir de operações lógicas de investigação e representação. Não é mais possível pensar, portanto, que as ênfases e interpretações diversas do mesmo conjunto de eventos são simples função de distorções ideológicas ou da referência a dados factuais inadequados – ainda que, sim, possam ser estes os casos em determinadas circunstâncias. Na medida em que se compreendeu que os fatos não se expressam por si mesmos, mas que os historiadores expressam-se por eles, expressam-se *em nome deles*, moldando os fragmentos do passado de modo a dar-lhes um presente e um sentido que são os seus próprios, inserindo-os em um todo cuja integridade é, na sua representação, puramente discursiva, a forma em que se amolda um dado conteúdo deixou de ser um acidente e passou a ser considerada como um elemento digno de análise *per se*. O que se sabe do passado tem de ser agrupado “para formar uma totalidade de um tipo particular, e não de um tipo geral”, e esse particularismo é ele mesmo provedor de uma constelação de indícios significativos a respeito de como, de forma explícita ou não, sempre são criados novos passados adequados aos presentes que se impõem.²²

²¹ DURANT, Will. *História da Civilização. Vol. 4: a Idade da Fé. Tomo 2*. Tradução de Leonidas Gotijo Carvalho, Brenno Silveira e José Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*, série *Historiografia e biografia*, v. 27-G, p. 1. MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana (séculos VII-XI)*. Tradução de Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Pioneira, 1977. Coleção *Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais*, seção *História*, série *Nova Clio*, s.n., pp. 83-94. PERROY, Édouard. *História Geral das Civilizações. Tomo III: a Idade Média. Vol. 6: a preeminência das Civilizações Orientais (séculos V-X)*. Colaboração de Jeannine Auboyer, Claude Cahen, Georges Duby e Michel Mollat. Tradução de Pedro Moacyr Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

²² WHITE, Hayden. As ficções da representação factual. In. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2ª ed. São Paulo: Editora da USP, 2001. Coleção *Ensaio de Cultura*, n. 6, p. 141. Note-se que, por toda parte em que fiz uso da argumentação de White (e de Hartog, e de La Capra, e de Said), um uso mais implícito do que explícito, procurei levar em consideração as pertinentes críticas que fez ao seu trabalho o historiador italiano Carlo Guinzburg, pois, em seguimento ao historiador italiano, não considero a historiografia um simples documento ideológico, mas, *em todas as suas fases*, da pesquisa à publicação, uma combinação bastante heterogênea de efetiva investigação sobre o passado, memória, esforço (nem sempre consciente) de construção ou desconstrução de identidades, normas de ofício, compromissos ideológicos, modismos, estilo e criatividade autorais. Cf. p. ex. GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São

Cabe ainda considerar, todavia, que cada narrativa não é apenas um documento, ou seja, um amontado de sinais a serem interpretados com vistas à obtenção de dadas informações não acessíveis pela experiência direta.²³ Trata-se também de um monumento, ou seja, *uma construção* que pretende não só registrar o passado, mas celebrá-lo de certa maneira. Não é apenas uma forma de preservar e permitir o conhecimento dos fatos pretéritos através de sua representação mais ou menos fiel, mas de fixá-lo de acordo com certo eixo de valores e interesses.²⁴ Ela não é somente o vestígio de um acontecimento, embora se remeta a um acontecimento que deve ser explicado.²⁵ Isto posto, as concordâncias entre as narrativas destacadas, que não podem deixar de ser arranjos particulares, sem fornecer o esboço de uma totalidade inalcançada, concorrem para processos de monumentalização que são em si

Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 327-328 (destaques no original): “[...] White declara ter querido limitar sua pesquisa aos elementos *artísticos* presentes na historiografia *realista* do século XIX (Michelet, Ranke, Tocqueville, etc) – servindo-se de uma noção de *realismo* deduzida explicitamente por Auerbach (*Mimesis*) e Gombrich (*Arte e ilusão*). Mas esses dois grandes livros, apesar da sua diversidade (justamente salientada por White), são fundados na convicção de que é possível decidir, após verificação da realidade histórica ou natural, se um romance ou um quadro são mais ou menos adequados, do ponto de vista da representação, do que outro romance ou outro quadro. A recusa, essencialmente relativista, de descer a esse terreno faz da categoria *realismo*, usada por White, uma fórmula carente de conteúdo. Uma verificação das pretensões de verdade inerentes às narrações historiográficas como tais implicaria a discussão dos problemas concretos, ligados às fontes e às técnicas da pesquisa, a que os historiadores tinham se proposto em seu trabalho. Se esses elementos são desdenhados, como faz White, a historiografia se configura como puro e simples documento ideológico. § É essa a crítica que Arnaldo Momigliano fez às mais recentes posições de White (mas ela poderia ser estendida, com as devidas diferenças, a Hartog). Momigliano recordou polemicamente algumas verdades elementares: por um lado, que o historiador trabalha com fontes, descobertas ou a serem descobertas; por outro, que a ideologia contribui para impulsionar a pesquisa, mas que depois deve ser mantida à distância. Esta última prescrição, porém, simplifica por demais o problema. O próprio Momigliano mostrou melhor do que qualquer outro que o princípio de realidade e ideologia, controle filológico e projeção no passado dos problemas do presente se entrelaçam, condicionando-se reciprocamente em *todos* os momentos do trabalho historiográfico – da identificação do objeto à seleção dos documentos, aos métodos de pesquisa, aos critérios de prova, à apresentação literária. A redução unilateral desse entrelaçamento tão complexo à ação imune a atritos do imaginário historiográfico, proposta por White e por Hartog, parece redutiva e, no fim das contas, improdutiva. Foi precisamente graças aos atritos suscitados pelo princípio de realidade (ou como quer que se queira chamá-lo) que os historiadores, de Heródoto em diante, acabaram apesar de tudo se apropriando amplamente do *outro*, ora em forma domesticada, ora, ao contrário, modificando de forma profunda os esquemas cognitivos de que haviam partido. A *patologia da representação*, para dizê-lo com Gombrich, não esgota a possibilidade desta última. Se não tivesse sido capaz de corrigir suas imaginações, expectativas ou ideologias com base nas indicações (às vezes desagradáveis) provenientes do mundo externo, a espécie *Homo sapiens* teria perecido faz tempo. Entre os instrumentos intelectuais que lhe permitiram adaptar-se ao meio ambiente (natural e social), modificando-o progressivamente, também deve ser incluída, afinal de contas, a historiografia.” Do mesmo volume, ver também a importante introdução, pp. 7-16. Consultar igualmente: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a História entre certezas e inquietudes*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, pp. 101-116.

²³ GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 143-180.

²⁴ LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7ª ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013, pp. 485-499.

²⁵ FOUCAULT, Michel (org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. Tradução de Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977. Coleção *Biblioteca de Filosofia e História das Ciências*, n. 1, pp. XII-XIII.

mesmos significativos objetos de análise. Nesses, a representação dos agentes e das agências sociais são muitas coisas, menos inocentes, impassíveis à apreensão crítica.²⁶

Retome-se, portanto, o que, nos fragmentos narrativos considerados, parece evidenciado. A *conquista* islâmica do Egito, caracterizada como *abrupta*, é neles descritas como a *interrupção* de um episódio cristão neste território. À saída do Vale do Nilo da órbita de Constantinopla estaria associada não apenas à *opressão* dos cristãos autóctones diante dos conquistadores, mas ao próprio *desmonte* das estruturas que, durante significativo conjunto de séculos, haviam possibilitado o dinamismo da vida cristã na região. Sob o *peso* do Islã, *parente e rival necessário* do cristianismo, a Igreja egípcia como que perdeu substância; primeiro, a *tolerância falsa*, depois a *coleta de impostos* especiais, as *medidas discriminatórias*, a *violência* direta, o *desaparecimento* – um enredo que ecoa de modo sinistro, de forma mais ou menos explícita, aquilo que aconteceu (e infelizmente ainda acontece) com certas comunidades étnicas e religiosas submetidas à perseguição de nossos totalitarismos contemporâneos. Entre o *cristianismo agredido*, fé do Império Romano do Oriente – e também da Cristandade Ocidental, mais por contiguidade do que por consenso – e o *Islã agressor*, porém, introduz-se ainda uma significativa *terceira parte* que serve, na melhor das hipóteses, de *inocente útil* nas mãos dos conquistadores: os coptas, *monofisitas*, ou seja, notórios *hereses*, que teriam *acolhido* e mesmo *colaborado* com os *invasores muçulmanos*. O incômodo diante da atuação destes cristãos autóctones não pode ser disfarçado nas narrativas consideradas, pois pareceu aos autores não apenas *incompreensível*, mas *suicida*. Mais ou menos subterrânea, instala-se a hipótese de que eles estavam de alguma forma *pouco ligados* ao ecúmeno cristão, prestando-se a colaborar com um poder que – *como não o puderam perceber?* – estava pronto a consumi-los. Diante dessa *mutilação* no horizonte de atuação do cristianismo, a *reação* mecânica, tida como auto-evidente, das Cruzadas, realizadas alguns séculos mais tarde; as comunidades eclesiásticas autóctones haveriam de permanecer apenas como *sobrevivências*, na forma de *bolsões* subsistentes em um universo do qual não mais faziam parte.

Para esta (suposta) *rarefação* de seu caráter cristão, concorre de modo poderoso a reiteração da classificação dos coptas como monofisitas, portanto, como heréticos condenados – uma categoria na qual, não custa lembrar, os próprios cristãos considerados evidentemente

²⁶ LEEUVEN, Theo van. A representação dos atores sociais. In. PEDRO, Emília Ribeiro (org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1998. *Coleção Biblioteca Universitária, série Linguística*, s.n., pp. 169-222. Ver também: PEDRO, Emília Ribeiro. *Análise crítica do discurso: aspectos teóricos, metodológicos e analíticos*. In. Idem, op. cit., pp. 19-46.

não se reconhecem.²⁷ Seguindo o raciocínio de Walter Bauer, Fiorillo escreveu acertadamente que “os termos *ortodoxia* e *heresia* são tão correntes quanto confusos”;²⁸ nota-se, entretanto, que essas categorias teológicas infiltraram-se nas narrativas históricas como se meramente descritivas, como se inócuas; seu conteúdo de peças publicitárias, cunhadas no âmbito de um tórrido confronto de slogans político-teológicos passa agora despercebido por aqueles que as usam de maneira insensível.²⁸ De fato, como escreveu Philip Jenkins, grande parte dos conflitos políticos e religiosos que, cindindo em partes beligerantes o mundo cristão nos séculos V e VI, precederam também a conquista islâmica do Egito,

[...] envolveu a oposição *monofisita* contra aquilo que se tornou a teologia oficial do Império <Romano do Oriente>, mas a palavra suscita alguns problemas. Alguns inimigos da posição calcedônica eram monofisitas autênticos na crença de que Cristo tinha uma natureza divina única, mas outros apresentavam uma posição mais moderada. Embora concordassem que Cristo encarnado tinha uma natureza única, acreditavam que ela era composta de elementos tanto divinos quanto humanos. O nome técnico para esse grupo é *miafisita*, e suas visões se difundiram antigamente. Entre os grupos miafisitas atuais, incluem-se a grande Igreja Copta do Egito e as assim chamadas Igrejas Ortodoxas Orientais da Síria, Etiópia e Armênia. Essas Igrejas rejeitam as acusações de que são monofisitas, embora esse seja o rótulo pelo qual muitos historiadores as conhecem. § Ao menos em termos de teologia técnica, os calcedônicos e os miafisitas são capazes de encontrar algum denominador comum, e os herdeiros modernos das duas escolas alcançaram um acordo amplo a respeito das suas declarações teológicas. No entanto, as questões eram muito

²⁷ De fato, os coptas argumentam que nunca professaram nenhuma forma de monofisismo porque sempre acreditaram que Cristo é perfeito em sua divindade e em sua humanidade, apenas destacando que, ao contrário das Igrejas que subscreveram o Concílio de Calcedônia, creem que Sua divindade e humanidade estão intrinsecamente unidas em uma *única natureza do verbo encarnado*, conforme definido por Cirilo de Alexandria (m.444). Durante visita ao Vaticano feita em 1973 por ocasião do milésimo sexcentésimo aniversário da morte de Atanásio, o Grande (m.373), o papa Shenouda III de Alexandria (1971-2012) assinou com o papa Paulo VI (1963-1978) um documento de mútua concordância a respeito da fórmula cristológica de Cirilo. Este acordo histórico foi seguido por outros da mesma natureza nos anos posteriores, e cento e vinte bispos e teólogos católico-romanos, greco-ortodoxos, coptas, ortodoxos armênios, siro-ortodoxos e malancares responderam ao convite do mesmo papa Shenouda para participar de um encontro formal em 1991, no Mosteiro de São Bishoy em Wadî Natrûm, com vistas a pôr fim em todas as polêmicas que por séculos acusaram os coptas de negar a natureza humana de Jesus Cristo, removendo os mútuos anátemas e empreendendo uma pesquisa a respeito do mistério cristológico expresso em diferentes palavras por diferentes tradições, sem deixar de aderir aos elementos fundamentais da fé cristã. Ficou então acordada a ortodoxia consensual do da expressão *mia physis* (que pode ser lida tanto como *natureza una* como *natureza unificada*), e o papa Shenouda fez questão de destacar que as discussões de vocabulário e de significado já eram de menor importância para sua comunidade religiosa diante dos fundamentos comuns dos diversos ramos do cristianismo. Cf. KAMIL, Jill. *The Christianity in the Land of Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002, pp. 199-200. Ver também: MCGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria’s miaphysite christology and chalcedonian dyophysitism. In. CHAILLOT, Christine (org.). *The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016, pp. 39-54. RUSSEL, Norman. Cyril of Alexandria’s *mia-physis* formula in the christological debates of the fifth and sixth centuries. In. CHAILLOT, op. cit., pp. 94-112. ISHÂK, Shenouda M. & BIBAWY, Anthony. The christology of the Coptic Orthodox Church. In. CHAILLOT, op. cit., pp. 273-287 (mas o volume inteiro é bastante importante). Interessante reafirmação contemporânea da especificidade do miafismo, partindo justamente da rejeição do rótulo de monofisitas e com base em uma forte retomada dos escritos cirilianos, em: GEBRU, Mebratu Kiros. *Miaphysite christology: an ethiopian perspective*. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

²⁸ FIORILLO, Marília Pacheco. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 188.

diferentes durante as violentas lutas religiosas dos séculos V e VI, quando as diferenças eram muito mais extremas, e as ideias monofisitas puras realmente eram corriqueiras. A popularidade do rótulo monofisita também deve algo à prática retórica, pois cada lado enquadrou o debate de maneiras que fizeram seus inimigos parecerem tão bizarros e ultrajantes quanto possível. Atualmente, por exemplo, um conservador americano pode condenar um liberal como comunista; o liberal, por sua vez, pode chamar seu adversário de fascista. Nos tempos da Antiguidade, os calcedônicos chamavam de forma insultante seus oponentes miafisitas de *monofisitas*, e esse nome pegou.²⁹

Atentar para essa questão de linguagem não é uma espécie de preciosismo, mas uma forma de buscar na reiteração de um dado enredo histórico as marcas de uma disputa de poder, no âmbito de um programa de pesquisa que procure compreender como as mutações na vida política ocasionam transformações nas instituições e nas regras que governam a produção das obras e a organização das diferentes práticas (discursivas, de modo específico, e sociais, em sentido lato), cristalizando ou alterando o conteúdo de certos sistemas culturais de classificação e das estruturas da memória coletiva.³⁰ Estudar a linguagem em seus juízos de valor, fazendo um esforço para desnaturalizá-los, para desnudá-los, é então justamente considerar a sério a sua dimensão retórica, portanto, sua natureza não só como instrumento político, mas como campo constituído por/através de disputas de poder.³¹ Disputas que (re)compõem uma rede que amolda e, fazendo-o, constringe e tingem de cores particulares as formas de se conceber e usar o passado.

Esse breve inventário de narrativas que convergem para tal elenco de lugares-comuns a respeito do estabelecimento do Islã no Egito, todavia, emerge diante de nós como eminentemente incompleto, e não apenas pelo seu já apontado caráter de amostragem ou prospecção. De modo bem destacado, faltam nele não apenas as notícias contemporâneas da dita conquista, mas também o relato copta e sua atitude frente aos muçulmanos recém-

²⁹ JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa: 2013, pp. 21-22 (destaques no original). Ver também: Idem, op. cit., pp. 89-95. O mecanismo descrito nesses trechos parece-me particularmente compreensível no cenário político-ideológico brasileiro que antecedeu, acompanhou e tem se seguido às eleições presidenciais de 2014 e 2018, que eventualmente marcaram, de modo respectivo, o início e o fim da pesquisa que deu origem a esta tese.

³⁰ CHARTIER, op. cit., pp. 61-80. ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Prefácio de Roger Chartier. Tradução de Pedro Süsskind e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, pp. 103-130. Para uma discussão que assumi como profundamente conexa, a saber, de como as redes de atribuição de sentido são modificadas por novos fatos, ao mesmo tempo em que os novos fatos são enxertados em redes de atribuição de sentido já estabelecidas, porém suficientemente elásticas: SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Tradução e apresentação de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Coleção *Antropologia Social*, s.n.

³¹ CARVALHO, José Murilo. História intelectual do Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*. Rio de Janeiro, PPHIS/UFRJ, v. 1. n. 1, 2000, p. 136.

chegados. Tentar recuperar este *outro olhar* não é apenas uma questão de querer questionar o próximo pelo distante, procurando desnaturalizar as narrativas tidas como óbvias – um procedimento no qual os historiadores muito aprenderam com os antropólogos e literatos – mas também uma exigência de honestidade intelectual diante dos fatos contemporâneos da vida política do Egito e do Oriente Médio.³² A ascensão do salafismo, a Primavera Árabe, as idas e vindas da democracia egípcia, a renovada proximidade entre autoridades seculares e religiosas, tanto cristãos quanto muçulmanas, a perseguição étnico-religiosa promovida pelo Daesh e o drama das levadas de refugiados que empenham suas vidas no trânsito intercontinental em busca de melhores condições de vida, trouxeram os coptas aos nossos noticiários, na posição de agredidos, decerto, mas muito numerosos e ativos. O relato de que se trataram de inocentes úteis ou traidores que trabalharam para o seu próprio fim antes do movimento das Cruzadas (séculos XI-XIII) não se sustenta diante da constatação de que são não apenas reminiscências de um passado cristão, mas membros de comunidades vivas, fortemente empenhadas em estratégias de manutenção de sua identidade e presença no espaço público. Não apenas é hora de deixar de encará-los como curiosos *bibelôs*, peças de antiquário, mais uma província do saber-poder dos orientalistas, ou como simples alegoria ou metáfora de algo transcendente ou geograficamente distante, para tratá-los como seres humanos reais; é preciso fazer intervir a seu respeito, pela recuperação de seu olhar, a “arte de inventar novos mundos possíveis, inclusive a arte de inventar o passado.”³³

Redimensionando a história do movimento cristão

Consideremos novamente os relatos da conquista islâmica do Egito referenciados na seção anterior. Evidenciamos a seu respeito a adesão a um mesmo paradigma interpretativo, mas supusemos também uma origem comum. Digamos algo a respeito desta relação genética,

³² GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, cap. 1, pp. 15-41.

³³ CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. *Coletânea*. Rio de Janeiro, FSB-RJ, v. 13, n. 25, 2014, pp. 88-89. SEDRA, Paul. Writing the history of the modern copts: from victims and symbols to actores. *History Compass*. Chichester, Wiley-Blackwell, v. 7, n. 3, 2009, pp. 1049-1063. ALBUQUERQUE JR., op. cit., p. 65. Isso, contudo, em absoluto, não pode significar “[...] esquecermos nosso compromisso com a produção metódica de um saber, com o estabelecimento de uma pragmática institucional, que ofereça regras para a produção deste conhecimento, pois não devemos abrir mão também da dimensão científica que o nosso ofício <de historiador> possa ter. Mesmo as artes também requerem métodos e não dispensam teorias, pois, mesmo tendo feito a crítica às filosofias da história, não podemos desconhecer também a dimensão filosófica e política de nosso conhecimento. As artes também requerem, acima de tudo, uma ética feita de princípios imanentes às próprias ações e não preconceitos morais ou preceitos morais, que já orientaram determinadas correntes historiográficas.” Idem, op. cit., p. 64.

procurando escorar o argumento até agora esboçado em outros tipos de materiais que lhe sejam convergentes, para, em seguida, fazer algum tipo de diagnóstico a respeito do sentido desta convergência.

Durante período muito significativo, o contraste entre o movimento dos seguidores de Jesus e o dos seguidores de Maomé tem sido interpretado por seus analistas tributários da cultura europeia como uma contraposição inequívoca entre duas estruturas inteiriças e mutuamente incompatíveis, fadadas a entrar em choque violento. Toma-se implícita ou explicitamente seus constantes tensionamentos como derivados de certa incompatibilidade necessária, de ordem ontológica; os períodos de contato pacífico e os espaços do diálogo são tomados como relativamente marginais, ou apropriados para fins abertamente apologéticos, coisa costumeira de ocorrer mesmo em publicações do mais alto grau de prestígio acadêmico.³⁴ Nesse tipo de leitura unidimensional e essencialista, emerge claro o interesse político contemporâneo, ideologicamente bem justificado pelos estratos discursivos do orientalismo colonialista dos séculos XIX e XX e da teoria do choque de civilizações do século XXI.³⁵ Sustenta-o também a sedimentação anterior de um discurso e de uma práxis de

³⁴ HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, pp. 262-269 e notas correspondentes, nn. 2-11, pp. 427-428. YE'OR, Bat. *Islam and Dhimmitude: where civilizations collide*. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2002, introdução e cap. 1, pp. 21-49 (mas a ideia de uma incompatibilidade necessária entre muçulmanos, cristãos e judeus atravessa não só todo este volume, mas a inteireza dos trabalhos de Ye'or, pseudônimo de Gisèle Littmann, cujos textos que se apresentam como uma espécie de denúncia documentada dos perigos do Islã para a civilização ocidental, de matriz judaico-cristã). FLETCHER, Richard. *A cruz e o crescente: Cristianismo e Islã, de Maomé à Reforma*. Tradução de Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, ps. 17-22 e 163-165. LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pp. 26-31. SMITH, Jane I. Islam and Christendom: historical, cultural and religious interaction from the seventh to the fifteenth centuries. In. ESPOSITO, John L. (org.). *The Oxford History of Islam*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 1999, pp. 305-346.

³⁵ Apesar de agora justamente criticado, o trabalho fundamental a respeito continua a ser: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Para um breve e excelente comentário do projeto saidiano, ver: CLIFFORD, James. Sobre *Orientalismo*. In. *Dilemas de la cultura: antropologia, literatura y arte em la perspectiva posmoderna*. Tradução de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 1995. Coleção CLA-DE-MA, série *Antropología y etnografía*, s.n., pp. 303-326. Nesta resenha aponta-se (ps. 305 e 309), por exemplo, o quão problemático é o uso acrítico dessa obra mestra de Said por historiadores e cientistas sociais, “porque sua estratégia não é historicista ou empírica, mas dedutiva e construtivista. Seu estudo enseja uma simultânea expansão e formalização do campo <dos estudos orientais>, transformando o orientalismo em uma sinédoque de uma totalidade muito mais complexa e ramificada. [...] A inautenticidade orientalista não é respondida por nenhuma autenticidade. Inclusive o conceito de *discurso* de Said vacila entre o estatuto de uma distorção ideológica de vidas e culturas, que não são nunca consideradas concretamente, e a condição de uma persistente estrutura de significantes que, como alguns exemplos extremos de escritura experimental, referem-se somente e interminavelmente a si mesmas.” Para uma crítica muito menos simpática, que é ao mesmo tempo mais sistemática e ideologicamente mais comprometida, ver: IBN WARRAQ. *Defending the West: a critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst: Prometheus Books, 2007. Um bom contraponto e/ou complemento ao *Orientalismo* parece-me ser o enciclopédico: SCHWAB, Raymond. *La renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950. Coleção *Bibliothèque historique*, s.n. Deve-se observar, aliás, que Said, que escreveu o prefácio da tradução norte-americana do livro de Schwab, publicada em 1984, manteve tensas

ordem teológica, monturo que, justamente por sua progressiva naturalização, e correspondente esquecimento, assumiu certo caráter de plataforma pétrea: a noção de que o muçulmano é o infiel com o qual não pode haver nenhum tipo de acordo duradouro, derivada em alguma medida da experiência histórica do confronto entre o Islã e a Cristandade latina e, em menor proporção, entre o Islã e a Cristandade bizantina.³⁶ Mesmo a história das interações entre cristãos europeus e muçulmanos, repleta de todo tipo de violência praticada de parte a parte, entretanto, apresenta nuances e variações. Através e além do *front*, houve correntes mais ou menos pacíficas e as trocas continuaram, chegando mesmo a se ampliar em certos momentos de estabilidade política. Trocas que eram de ordens diversas, materiais, intelectuais e culturais.³⁷ De qualquer forma, as alianças e composições que se verificaram entre uns e outros, mesmo em termos estritamente militares, foram demasiado complexas e duradouras para que sua sistemática desconsideração não seja considerada outra coisa senão inapropriada.³⁸

Uma considerável parte deste problema cognitivo poderia ser convenientemente resolvida caso se considerasse que a experiência dos cristãos europeus com o Islã é a experiência apenas de *um cristianismo*, não a experiência d'*O Cristianismo*. As correntes de pesquisa histórica e antropológica contemporâneas têm evidenciado de modo cada vez mais fundamentado que o Cristianismo entendido como uma estrutura monolítica existe apenas na mente dos religiosos interessados na instrumentalização desta imagem. De fato, parece que o movimento cristão tem sido sempre algo maior e, de toda forma, algo *distinto* do que qualquer comunidade eclesial individual ou local imaginou que fosse. Sua história não é a de um

relações de leitura, rejeição, apropriação e ressignificação com esta obra, cf. MOUSSA, Sarga. Edward W. Said, lecteur de Raymond Schwab. *Sociétés & représentations*. Paris, Éditions de la Sorbonne, v. 1, n. 37, 2014, pp. 69-77. Sobre a problemática incidência do projeto saidiano nos estudos sobre os coptas, cf. SEDRA, op. cit., pp. 1050-1051ss. Sedra refere-se especificamente às abordagens sobre os coptas contemporâneos, mas penso que as observações dele bem poderiam ser estendidas, feitas os ajustes devidos, às análises sobre outros períodos.

³⁶ DANIEL, Norman. *Islam and the West: the making of an image*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1960. ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, cap. 1, pp. 27-54. RUANO, Eloy Benito. La dialéctica medieval Cristiandad-Islam. In. CASTRILLÓN, Gonzalo Anes y Álvarez de (org.). *Europa y el Islam*. Madri: Real Academia de la Historia, 2003, pp. 365-378. FLETCHER, op. cit., p. 17ss. LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: Editora da USC, 2005. Coleção *História*, s.n., pp. 138-139. GUICHARD, Pierre. Islã. In. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução de Hilário Franco Jr. Bauru: Editora da USC, 2006, v. 1, pp. 633-649. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 36-49. A respeito da questão esboçada nas duas últimas frases, ver uma abordagem algo diversa, bastante instigante, em: DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, pp. 333-339 e notas correspondentes, pp. 408-409 (também as referências bibliográficas adicionais nas pp. 427-428).

³⁷ Cf. p. ex. LE GOFF, *A civilização do Ocidente Medieval*, pp.139-140.

³⁸ ALMOND, Ian. *Two faiths, one banner: when muslims marched with christians across Europe's battleground*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

movimento que, por diversos motivos, dividiu-se com sua expansão, mas, inversamente, o de uma enorme diversidade de crenças e práticas que, apresentadas, reverenciadas, impostas e celebradas por grupos que reivindicam para si mesmos a legitimidade de definirem que é e o que não é cristão, construíram formas de conviver, assimilar ou desqualificar outros e diversos sistemas de crença e rito sustentados por comunidades e indivíduos que também se arrogavam detentores do monopólio do ser cristão. As diferenças heurísticas implicadas nestas duas visões são muito marcantes, e o mito do cristianismo inteiriço – normalmente identificado com o cristianismo europeu –, que é a sublimação de velhas querelas eclesiásticas, distorce de modo muito pronunciado o padrão de crescimento e relacionamento deste movimento que se pode extrair da análise menos apaixonada da documentação primária pertinente.³⁹

A imagem convencional das origens e dos primeiros séculos do movimento cristão, presente em virtualmente todas as obras de divulgação e na maior parte dos trabalhos acadêmicos sobre o assunto em circulação no mundo ocidental, é a de um mapa do mundo mediterrânico e da Europa, com Jerusalém no extremo oriental.⁴⁰ <IMAGEM 1>. Nas narrativas históricas sobre a sua trajetória, assume-se quase como natural que o passar dos séculos implica, para o movimento cristão, uma transladação ou passagem de um espaço a outro: ele teria partido de suas raízes na Palestina, espalhando-se pela Ásia Menor e pela Grécia, e chegado à Península Itálica, centro da maior parte dos planisférios e, assim considerados, do globo; de seu estabelecimento no coração do mundo latino, ele se tornaria, no século IV, coextensivo ao Império Romano e, mais adiante, ao conjunto de unidades socioculturais que reivindicaram a herança deste. O cristianismo oriental é representado como tendo sido terminantemente esmagado pela entrada dos muçulmanos em seu horizonte, e isso parece perfeitamente compreensível a qualquer espectador moderno familiarizado com a representação mencionada; terras como a Palestina, a Síria e o Egito são consideradas, por inferência, como tendo estado apenas levemente presos à periferia do mundo romano-cristão e, portanto, como dotadas de um menor grau de adesão e consistência em sua vida eclesiástica... Depois do surgimento do Islã, os mapas e as narrativas históricas sobre o

³⁹ ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*. Petrópolis, Vozes, n. 57, v. 1, 1970, pp. 870-872. HAJJAR, Joseph. A historiografia eclesiástica das Igrejas Orientais do mundo árabe como expressão da consciência vívida da Igreja. *Concilium*. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1, 1971, pp. 915-917. IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 82-85. JENKINS, Philip. *A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 34-37.

⁴⁰ Cf. p. ex. CHADWICK, Henry & EVANS, G. R. *Igreja Cristã*. Tradução de Carlos Nougué e Francisco Manhães. Barcelona: Folio, 2007. Coleção *Grandes civilizações do passado*, n. 26, ps. 16-17, 25-27, 33, 35 e 44-45.

movimento cristão normalmente deslocam, sem maior discussão, seu foco para as terras da Europa Ocidental, em especial aquelas que agora constituem território francês e inglês, como se o centro de gravidade desta religião houvesse migrado decisivamente do Jordão para o Reno. No leste, resta a presença, duradoura, mas supostamente fadada ao fracasso, do Império Bizantino, centrado em Constantinopla, cidade já colocada em uma região de fronteira nas representações contemporâneas mais comuns do cristianismo medieval e moderno. Isso tudo implica assumir que mais ou menos na época de Carlos Magno, havia – salvo heresias e movimentos marginais – *um Cristianismo*, que era sinônimo da Europa Ocidental e que se expandiu ou se contraiu de acordo com a sorte europeia.⁴¹

Os mapas e os itinerários neles especializados, entretanto, não são exatamente representações da realidade, mas sùmulas de juízos de valor e intervenções muito interessadas a seu respeito, o que torna bastante problemática a narrativa de senso comum sintetizada no parágrafo anterior.⁴² É evidente que as narrativas históricas populares normalmente são não apenas as mais simples, mas as mais simplificadoras; nesse caso, entretanto, as incorreções são graves e as consequências destas são muito relevantes. Para representar a história do movimento cristão em seu primeiro milênio de existência, seria melhor usar um mapa idealmente centrado em Jerusalém, que permitisse recuperar a memória de uma expansão cristã que aconteceu simultaneamente em terras asiáticas, africanas e europeias. <IMAGENS 2 e 3>. Durante os primeiros séculos de nossa era, o centro pulsante da vida cristã, onde se desenvolveram suas principais querelas, temas iconográficos, formas institucionais, práticas litúrgicas, disciplinas espirituais e gêneros literários, foi o Egito, a Síria e a Mesopotâmia – como bem demonstram, por exemplo, a história do monasticismo, do episcopado ou a do desenvolvimento do sistema patriarcal.⁴³ Em um artigo traduzido e publicado em português há quase meio século atrás, Giuseppe Alberigo chamou a atenção para toda sorte de erros históricos advindos do fato de se privilegiar a uniformidade em favor do pluralismo e da

⁴¹ JENKINS, *A próxima cristandade*, pp. 34-35. Um exemplo interessante de interpretação que avança neste sentido: no seu monumental *História da Civilização*, Will Durant determinou como o espaço e o período do *clímax do cristianismo* a Europa Ocidental dos anos 1095 a 1300, dando especial destaque ao movimento das Cruzadas e àquilo que designou como sendo a *revolução econômica* dos séculos XI e XII. As menções pouco extensas à situação dos bizantinos, armênios e eslavos cristãos feitas por Durant a respeito deste mesmo período, ainda que valiosas, não passam de apêndices ao tratamento daquilo que este autor considerou como a trama privilegiada para entender os fenômenos humanos mais importantes deste intervalo no interior do que chamou de *a Idade da Fé*. Cf. DURANT, Will. *História da Civilização. Vol. 4: a Idade da Fé. Tomo 3*. Tradução de Leonidas Gotijo Carvalho, Brenno Silveira e José Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*, série *Historiografia e biografia*, v. 28-G. A respeito disso, ver também: CRUZ, op. cit., p. 90.

⁴² QUADROS, Eduardo Gusmão de. A letra e a linha: a cartografia como fonte histórica. *Mosaico*. Goiânia, PPGH/PUC-GO, v.1, n. 1, 2008, pp. 27-40.

⁴³ JENKINS, *A próxima cristandade*, pp. 35-36.

multiplicidade na pesquisa sobre o movimento cristão. Esta escolha intelectual, cujas raízes profundas, talvez inconscientes, encontram-se em uma série de julgamentos teológicos, naturalizados como se fossem não juízos de valor, mas categorias de descrição histórica, liga-se de modo direto ao “clamoroso, macroscópico privilégio reconhecido por toda a história da Igreja feita por ocidentais do Ocidente sobre o Oriente, ao qual, por forma subordinada, segue o privilégio do Oriente grego com respeito ao cristianismo propriamente asiático ou africano.”⁴⁴ Para Alberigo, é dessa malfadada atitude que depende a ignorância, ainda crassa, que toda a nossa cultura mostra em relação à experiência cristã construída em outras áreas geográficas e culturais a partir de matrizes que não a expansão europeia dos séculos XV ou XIX, assim como às causas remotas que tantos acontecimentos do Ocidente têm justamente na história dos cristianismos orientais. Dela depende também a falsa compreensão da expansão cristã como sendo apenas uma das facetas do imperialismo ocidental, assim como a falácia do caráter normativo da experiência cristã europeia.⁴⁵

O relacionamento entre cristãos e muçulmanos é um dos pontos que podem ser proveitosamente revisitados na tentativa de situar a história do movimento cristão em um novo-velho horizonte de multiculturalismo ou transculturalismo. Se o movimento da Cristandade europeia em relação ao mundo islâmico foi mais o do atrito violento do que o da troca – ainda que, como já se observou, esta não se possa ignorar – cabe não naturalizar este

⁴⁴ ALBERIGO, op. cit., p. 874.

⁴⁵ JENKINS, *A próxima cristandade*, pp. 33-41 e notas correspondentes, nn. 1-13, pp. 302-303. BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (200-1000 AD)*. 3ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *Making Europe*, n. 1, introdução e cap. 1, pp. 1-53. Importante síntese de ideias na p. 2: “[...] Neste período <i.e. na Antiguidade Tardia e início da Idade Média>, o cristianismo do que hoje chamamos de Europa era apenas uma das variantes mais ocidentais de um mundo cristão muito mais amplo, cujo centro de gravidade estava não nela, mas, ao invés disso, nas margens orientais do Mediterrâneo e ainda mais a leste. Durante todo esse período, o Império Romano do Oriente, que hoje chamamos comumente de Império Bizantino, não permaneceu uma presença remota, imutável, de pouca relevância para a formação do cristianismo católico <no mundo> latino. [...] por séculos após a queda da metade ocidental do Império Romano, sua contraparte oriental permaneceu também como uma presença militar constante no oeste mediterrânico, como foi demonstrado pelas conquistas do imperador Justiniano e pela subsequente tenacidade da presença bizantina na Península Itálica, na África do Norte e, por um período algo mais curto, na Península Ibérica. Por todo o período entre 535 e 800, Roma era uma cidade fronteiriça. Efetivamente, ela ficava na periferia ocidental de um grande império oriental. Cada documento que os papas emitiram, durante este intervalo, foi datado de acordo com os reinados dos governadores romanos do Oriente, que subiam e caíam há mais de mil e trezentas milhas de distâncias para o leste, em Constantinopla (a moderna Istambul), e cujas carreiras eram largamente determinadas não por eventos significativos na Europa Ocidental, mas pelo que aconteceu ao longo da margem oriental do Danúbio, nas estepes da Ucrânia, no Irã e na Península Árábica. A relevância contínua do Império Romano do Oriente para o cristianismo do Ocidente, entretanto, era bem mais do que uma questão de geopolítica. De modo efetivo, o Império Oriental, e não Roma, estava no centro de um cristianismo mundial, que se estendia tanto na Ásia quanto na Europa. Como em uma grande câmara com eco, questões teológicas que foram debatidas primeiro e mais ferozmente em Constantinopla, Alexandria e Antioquia nos séculos V e VI ressoaram em tantos outros séculos no Ocidente. Elas ecoaram, de fato, onde quer que os cristãos tivessem a ocasião de pensar a relação entre Deus e a humanidade, fosse nos mosteiros da Irlanda e do sul da Escócia, no Cáucaso, na Mesopotâmia, ou mesmo em Hsian-fu, a sede mais ocidental do Império Chinês.”

tipo de interação, assim reiterando e dando solidez aos bem estabelecidos motivos contemporâneos que justificam a reinvenção deste choque. Não se trata de negar as agressões cometidas de parte a parte, mas de retirá-las da ontologia, procurando dar-lhes uma compreensão propriamente histórica ao invés de apenas vê-las pelo prisma de um determinado discurso moral de origem teológica e de um programa político. Pode-se, por outro lado, procurar nisto ver o próximo pelo distante, mirando em âmbito comparativo, de modo a evidenciar o seu caráter de construção cultural, de artefato contingente, surgido de interações sociopolíticas muito precisas.⁴⁶ É, aliás, justamente o que aqui se propõe começar a realizar, contrapondo às visões mais correntes na historiografia sobre a conquista islâmica do Egito, derivadas exclusivamente das fontes e dos juízos dos cristãos europeus a respeito deste fato, a memória do cristianismo egípcio.

A História dos Patriarcas da Igreja Copta de Alexandria e algumas questões sobre sua leitura

Mesmo se considerarmos unicamente o patrimônio copta, há toda uma série de documentos capazes de ajudar o analista contemporâneo a reconstituir as relações político-religiosas do Egito dos séculos VII e VIII.⁴⁷ Efetivamente, muito já se fez em termos de exumação, análise, tradução e publicação de textos históricos, hagiográficos, litúrgicos, mágico-alquímicos, comerciais, jurídicos e administrativos provenientes desta região e local – e o muito que se realizou no referente ao âmbito cristão é amplamente superado pelo estudo da documentação produzida em ambiente muçulmano. De modo mais seguro desde a campanha de Napoleão Bonaparte (1798-1801) e do protetorado e ocupação britânica do Egito (1882-1956), mas efetivamente desde algo antes disso, a academia euro-americana, principalmente nas instituições com algum vínculo confessional significativo, vem se colocando repetidamente em contato com documentos oriundos da tradição miafisita egípcia, ainda que isso seja parte de um movimento assistemático, realizado no âmbito mais amplo da reflexão orientalista, esse hercúleo esforço intelectual, político e institucional, de compreender, enquadrar e dominar o Oriente também através de uma constelação de

⁴⁶ BARROS, José D'Assunção. *História comparada*. Petrópolis: Vozes, 2014, pp. 82-84.

⁴⁷ Veja-se, por exemplo, a variada documentação mobilizada em: SUERMANN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In: GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, David (orgs.). *The encounter of eastern christianity with early Islam*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 5, pp. 95-110.

representações socialmente construídas e compartilhadas no mundo ocidental.⁴⁸ Seria possível retomar e prolongar de forma mais ou menos extensa a crítica aos impactos do orientalismo nos estudos sobre as relações historicamente estabelecidas entre cristãos e muçulmanos, conectando-a ao que já foi escrito na seção anterior e partindo especificamente do caso copta, mas esses estudos são tão raros cá entre nós que tal investida seria, no presente momento, pouco mais do que um preciosismo vanguardista. Ao que me consta, de fato, não há nenhum trabalho de maior fôlego, mais geral ou monográfico, dedicado a este grupo que tenha sido composto por pesquisador brasileiro. De acordo com dados constantes no diretório de currículos de pesquisadores cadastrados no Conselho Nacional de Pesquisas Científicas (CNPq), menos de uma dezena de acadêmicos vinculados a instituições brasileiras publicaram textos que tratem de alguma forma da experiência copta.⁴⁹ O fato de quase todos esses estarem vinculados a empreendimentos confessionais cristãos ocidentais e terem escrito quase

⁴⁸ HAMILTON, Alastair. *The copts and the West (1439-1822): the european discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Coleção *Oxford-Warburg Studies*, n. 12. HEDSTROM, Darlene L. Brooks. Trading on antiquity: anglo-american missionaries and the religious landscape of nineteenth-century Coptic Egypt. *Material religion: the journal of objects, art and belief*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 8, n. 2, 2012, pp. 127-152. Para interessante estudo de caso sobre o processo inicial de transferência de material de interesse histórico sobre a tradição copta para a Europa, ver: EMMEL, Stephen. The mystery of FR-BN Copte 13 and the *Codex St. Louis*: when was a coptic manuscript first brought to Europe in modern times? *Journal of Coptic Studies*. Cairo e Louvain, International Association for Coptic Studies e Peeters, n. 6, 2004, pp. 5-23. Sobre o orientalismo como projeto de poder, referências na n. 24 *supra*.

⁴⁹ LIMA, Luciano José de. Nag Hammadi: relações de poder no cristianismo copta e as origens do movimento monástico no Egito entre a ortodoxia e a heterodoxia. In. ANAIS do 3º Simpósio de História Comparada do Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: LHIA/UFRJ, 2004 (comunicação oral). CHAVES, Julio Cesar Dias. O apocalipse cóptico de Paulo e sua relação com a literatura apocalíptica judaica. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGCR/UMESP, v. 1, n. 2, 2005. Idem. A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGR/UMESP, v. 2, n. 4, 2006. Ibidem. A literatura copta e o estudo do cristianismo primitivo: fontes e perspectivas. In. ANAIS da 7ª Jornada de História Antiga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2007. Ibidem. O advento da língua copta e as transformações sociais no Egito cristão. *Ars Historica*. Rio de Janeiro, IH/UFRJ, v. 1, n. 1, 2010, pp. 34-42. Ibidem. *A Gnose em questão: ensaios sobre gnose e apocalíptica na Antiguidade e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi*. Brasília: Edição do Autor, 2011. FIGUEIREDO, Angela Cristina Sarvat de. O cristianismo copta: uma face particular do multiculturalismo cristão. In. ANAIS do 9º Fórum de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010, pp. 15-25. ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. A categoria *luz* na Biblioteca Copta de Nag Hammadi. *Horizonte*. Belo Horizonte, PPCIR/PUC-MG, v. 10, n. 27, 2012, pp. 983-1011. IZIDRO, Denes Ferreira. *Relações de poder no paleocristianismo e suas representações no Apocalipse de Pedro*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia: PPGH/PUC-GO, 2012. PARAIZO JR., Elias Santos do. *O Pedro ulterior: uma discussão axiológica a partir da tradução do apócrifo Atos de Pedro*. Tese de Doutorado em Estudos da Tradução apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2014. OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. *Herdeiros de mártires: a representação do monaquismo eremítico copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (séculos III-IV)*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica: UFRRJ, 2016. SILVA, Juvan Vieira. Tatuagem e religião: a tatuagem como expressão de fé entre os cristãos coptas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, v. 21, n. 1, 2019, pp. 291-310.

que exclusivamente sobre o cristianismo egípcio anterior ao período dos concílios ecumênicos da Antiguidade Tardia (225-787) parece-me sintomático de um indesejável estado da pesquisa histórica sobre o movimento cristão, lamentado já faz décadas por Joseph Hajjar, que se perguntava se este predomínio do interesse pelo passado mais longínquo dos cristianismos orientais, vistos quase que sempre sob a perspectiva da antiguidade, da tradição ininterrupta e sempre igual a si mesma ou da sobrevivência tenaz, não era uma espécie de “desvio pelo qual se parece fugir do afrontamento ideológico que os problemas suscitados pela evolução histórica levantam e que determina a situação atual.”⁵⁰ Com raras exceções, praticamente inexistente pesquisa histórica original em âmbito brasileiro sobre a particularidade copta no âmbito dos cristianismos mediterrânicos ou sobre as relações historicamente estabelecidas entre esta vertente do movimento cristão e o mundo islâmico.⁵¹

Não se trata, entretanto, de problema totalmente específico de nosso cenário acadêmico. Como destacou Febe Armanios, o foco desproporcional nos estudos históricos sobre os cristãos da África do Norte e do Levante no primeiro meio milênio de sua existência em comparação com os realizados sobre sua experiência em qualquer outro momento de 500 até os nossos dias, ligou os coptas de modo quase irreversível a uma herança antiga e aparentemente atemporal, evocando contínua e reiteradamente as mesmas imagens de textos gnósticos exumados em cavernas, remotos enclaves monásticos habitados por fanáticos, ruínas de igrejas já há muito abandonadas, conflitos com Bizâncio por questões teológicas de nenhuma importância concreta, apagamento diante do advento do Islã e uma língua quase completamente esquecida. A história copta depois de 639-641 foi sistematicamente ofuscada por outros temas na escrita da história egípcia e médio-oriental, em particular mudanças políticas e militares, mais ou menos vinculadas aos processos conexos, mas bastante distintos, de arabização e islamização dessas regiões. Efetivamente, tais temas foram considerados quase que de forma exclusiva pela perspectiva dos muçulmanos e das relações por eles travadas com gentes situadas fora do ecúmeno islâmico. Ignoram-se assim

⁵⁰ HAJJAR, op. cit., p. 919.

⁵¹ Uma notável exceção neste quadro, mas situada formal e metodologicamente fora do campo da historiografia, é o trabalho da antropóloga Houda Blum Bakour sobre a função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora em nossos dias. Infelizmente não fui capaz de localizar em parte alguma a tese desta pesquisadora, que não consta no banco de dados da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), mas apenas textos menores de sua autoria. P. ex. BAKOUR, Houda Blum. A função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora. In. ANAIS da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro: ABA, 2008. Também fora do campo da historiografia, e mesmo daquilo que se poderia especificar como sendo aproximadamente um conjunto de *estudos coptas*, mas ainda assim do maior interesse: SOUZA, Heloisa Maria Paes & MAUÉS, Raymundo Herald. Aparições marianas em outros contextos: a Virgem de Zeytoun e sua recepção por cristãos e muçulmanos no Egito (1968-1971). *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, PPGTEO/UNICAP, v. 7, n. 1, 2017, pp. 62-77.

processos de certo relevo, como se o Egito simplesmente tivesse dormido cristão e acordado muçulmano.⁵² Claro que isso quando não é o caso de simplesmente ignorar por inteiro a existência do Egito posterior à Antiguidade Clássica em favor de uma fascinante monomania de pirâmides, hieróglifos, deuses zoomorfos, canais de irrigação, múmias e faraós. Organizada de acordo com outros parâmetros que não os do cristianismo católico romano ou protestante, a alteridade dos coptas e sua forma de estar no mundo parece ter sido considerada escandalosa e impenetrável. Julgado pelo metro dessas formas ocidentais de cristianismo, no âmbito de uma historiografia produzida em seu meio ou sobre a sua herança, atribuiu-se a especificidade e a tenacidade do cristianismo miafisita egípcio normalmente não à dinâmica histórica particular de formação e desenvolvimento concretos do movimento dos seguidores de Jesus na zona cultural egípcia, mas a uma espécie de essência nilótica, a atavismos faraônicos, reminiscências, apegos e fenômenos vulgarmente sincréticos, a um indistinto “regionalismo religioso das camadas profundas da população copta.”⁵³

Assim sendo, procurei me aproximar de um documento já bem conhecido dos pesquisadores que lidam com a história do cristianismo egípcio e com a história das interações entre cristãos e muçulmanos no Levante e na África do Norte, a já referida *História dos Patriarcas da Igreja Copta de Alexandria*, título que é comumente atribuído pelos autores ocidentais à principal crônica eclesiástica copta. Tal história, salvo engano, ainda não foi assumida como fonte documental para nenhum estudo mais extensivo produzido cá no Brasil. Em outros países lusófonos, a situação é só pouco melhor: em um colóquio de estudos coptas realizado em Lisboa em junho de 2015, por iniciativa conjunta da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e da Associação Francesa de Coptologia, das vinte comunicações apresentadas, todas em francês, apenas uma era dedicada à HPCCA, fonte maior dos conhecimentos sobre a Igreja Copta nos períodos tardo-antigo e medieval.⁵⁴

É importante enfatizar que tal texto, que bem se pode considerar como uma história oficial da comunidade miafisita egípcia, não é só um livro, marcado por certa unidade estrutural, mas uma verdadeira tradição de registro e rememoração do passado. Em várias épocas, diante de circunstâncias mais ou menos prementes, autores coptas recordaram os fatos da história de sua Igreja e de sua nação, considerada a partir de certo ponto também em sentido étnico e

⁵² ARMANIOS, Febe. Approaches to coptic history after 641. *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 42, n. 3, 2010, pp. 483-485.

⁵³ HAJJAR, op. cit., p. 917.

⁵⁴ THOMAZ, Jornada de Estudos Coptas e do Oriente Cristão. *Lusitania Sacra*. Lisboa, CEHR/UCP, v. 2, n. 31, 2015, pp. 212-216. A comunicação em questão, de autoria de Perrine Pilette e Manhal Makhoul, tinha como título “Traduction(s) et transcription(s) dans le corpus de l’*Histoire des Patriarches d’Alexandrie*: impact du changement linguistique sur la construction de l’histoire de l’Église Copte.” Infelizmente não fui capaz de ter acesso ao texto correspondente a esta apresentação.

linguístico, e cada um deles se propôs a retomar e continuar a obra de seu predecessor, escrevendo as *vitæ* de certos patriarcas miafisitas, principalmente os seus contemporâneos, e colocando-as em continuidade com as *vitæ* de seus antecessores.⁵⁵ Tais textos, ao que tudo indica, tiveram inicialmente um uso comunitário e litúrgico, tendo sido preparados para a leitura no dia da comemoração dos prelados aos quais se referiam. Eventualmente, contudo, foram retirados da sua disposição através do calendário de comemorações dos santos coptas e reunidos em enredo que se propunha contínuo, a exemplo de outras narrativas históricas então muito bem conhecidas em âmbito cristão, tais como a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (m.339) e os *Atos dos Apóstolos* reconhecidos como canônicos por virtualmente todas as comunidades cristãs com origem no primeiro milênio de nossa era. Não por acaso, os estratos redacionais mais primitivos da HPCCA foram construídos com base em complexas relações tanto com a memória devota aglutinada ao redor das trajetórias, ditos, feitos, túmulos e milagres dos santos coptas, quanto com o texto magno de Eusébio, não apenas copiado em sua proposta e forma de construção e apresentação dos dados, mas apropriado e refutado em certos trechos capitais, por exemplo, no tocante à relação de Orígenes (m.254) com os patriarcas de Alexandria.⁵⁶ Ela também possui relações ideológicas, genéticas e estruturais

⁵⁵ CEC, v.4. pp. 1239-1242. O estudo padrão sobre a HPCCA continua a ser atualmente: HEIJER, Johannes Den. *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriḡ et l'historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Louvain: Peeters, 1989. Coleção *Corpus Christianorum Orientalium*, seção *Subsidia*, n. 83.

⁵⁶ FARAG, Farag Rofail. The technique of presentation of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffa'. *Arabica*. Leiden, Brill, n. 24, v. 1, 1977, pp. 85-87. PAPAConstantinou, Arietta. Hagiography in coptic. In: EFTHYMIADIS, Stephanos (org.). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. 1: Periods and places*. Farnham: Ashgate, 2011, Coleção Ashgate Research Companion, s.n., pp. 326-327. SCHENKE, Gesa. Creating local history: coptic encomia celebrating past events. In: PAPAConstantinou, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh (orgs.). *Writing true stories: historians and hagiographers in Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, n. 9, pp. 21-30. CRUM, Walter Ewing. Eusebius and Coptic Church Histories. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Londres, Society of Biblical Archaeology, n. 24, 1902, pp. 68-84. DEVOS, Paul. Note sur l'*Histoire Ecclésiastique* en copte. *Analecta Bollandiana*. Turnhout, Brepols, v. 95, n. 2, 1977, pp. 144-151. ORLANDI, Tito. Nuovi frammenti della *Historia Ecclesiastica* copta. In: BONDI, Sandro Filippo (org.). *Studi in onore di Edda Bresciani*. Pisa: Giardini, 1985, pp. 363-384. Idem. La traduzione copta della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, v. 9, n. 5, 1994, pp. 399-456. Ibidem. The coptic *Ecclesiastical History*: a survey. In: GOEHRING, James E. & TIMBIE, Janet (orgs.), *The world of Early Egyptian Christianity: language, literature and social contexts. Essays in honor of David W. Johnson*. Washington: Catholic University of America Press, 2007, pp. 3-24. HEIJER, Johannes Den. À propos de la traduction copte de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée: nouvelles remarques sur les parties perdues. In: RASSART-DEBERGH, Marguerite & RIES, Julies. *Acts du IV^e Congrès Copte*. Louvain: Institut Orientalist, 1992, v. 2, pp. 185-193. Idem. Wadî al-Natrûn and the *History of the Patriarchs. Coptica*. Los Angeles, St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society, n. 2, 2003, pp. 67-98. CAMPLANI, Alberto. L'*Historia Ecclesiastica* en copte et l'historiographie du siège épiscopale d'Alexandrie. A propos d'un passage sur Méliotios de Lycopolis. In: BOSSON, Nathalie & BOUVAREL-BOUD'HORS, Anne (orgs.). *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes (Pariss, 28 juin-23 juillet 2004)*. Louvain: Peeters, 2007. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 163, v. 1, pp. 417-424. Sobre o caso de Orígenes, compare-se HPCCA 1, ps. 162-166 e 169-174 com: EUSÉBIO, t. VI, §2-4, pp.

com outras histórias da Igreja produzidas em ambiente egípcio na Antiguidade Tardia, como a *Historia acephala arianorum* (também conhecida como *Historia Athanasii*), o *Liber Historiarum* do patriarca Timóteo II Eluro e certa *História da Igreja do Egito* mais ou menos contemporânea ao Concílio de Calcedônia, e suas informações não deveriam ser desvinculadas dos dados constantes em crônicas monásticas e nos, infelizmente desaparecidos com o passar dos séculos, arquivos administrativos e disciplinares do Patriarcado de Alexandria.⁵⁷ A HPCCA ainda é mais conhecida pelos próprios coptas como *Biografias da Santa Igreja* <*Siyar al-Bi'ah al-Muqaddasah*>, em atenção ao seu aspecto formal de sucessão de *vitaæ* de patriarcas, dispostos em uma linha sucessória que os ligaria por primeiro a Marcos Evangelista, que teria sido o discípulo de Jesus Cristo responsável pela pregação

193-197, §8, pp. 199-200, §14:10-11 e §15-17, pp. 206-207, §19, pp. 208-210, §23-26, pp. 212-215, §33, pp. 216-217, §32, pp. 217-218, §36-38 e §39:5-6, pp. 219-221. Para o tratamento de importantes questões referentes ao gênero no qual se inserem a *História Eclesiástica* e seus desdobramentos, continua imprescindível: MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: Editora da USC, 2004. Coleção *História*, s.n., pp. 187-212.

⁵⁷ LEEM, Oskar Eduardovich. *Koptische fragment zur Patriarchengeschichte Alexandriens*. São Petersburgo: M. Eggers, 1888. Coleção *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, série n. 7, t. 36, v. 11. ORLANDI, Tito. *Studi copti*. 1. *Un encomio di Marco Evangelista*. 2. *Le fonti copte della Storia dei Patriarchi di Alessandria*. 3. *La leggenda di S. Mercurio*. Milão: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968. Coleção *Testi e documenti per lo studio dell'Antichità dei Istituto di Papirologia dell'Università di Milano*, n. 22, série *Studi copti*, n. 4, pp. 53-86. JOHSON, David W. *Coptic sources of the History of the Patriarchs of Alexandria*. Tese de Doutorado em Filologia apresentada ao Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures of The Catholic University of America. Washington: The Catholic University of America, 1973. Idem. Further fragments of a coptic *History of the Church*: Ms. Cambridge Or. 1699 R. *Enchoria*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 6, 1976, pp. 7-17. Ibidem. Further remarks on the arabic *History of the Patriarchs of Alexandria*. *Oriens Christianus*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 61, 1977, pp. 103-116. TROMBLEY, Frank R. The documentary background to the *History of the Patriarchs* of Pseudo-Sawirus ibn al-Muqaffa' (ca. 750-969 CE). In: SIJPESTEIJN, Petra (org.). *From al-Andalus to Khurasan: documents from the medieval muslim world*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *Islamic history and civilization*, n. 66, pp. 131-152. CAMPLANI, Alberto. A syriac fragment from the *Liber Historiarum* by Timothy Aelerus (CPG 5486), the *Coptic Church History* and the archives of bishopric of Alexandria. In: BUZI, Paola & CAMPLANI, Alberto (orgs.). *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011. Coleção *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 125, pp. 205-226. Idem. Setting a bishopric, arranging an archive: traces of archival activity in the bishopric of Alexandria and Antioch. In: BAUSI, Alessandro; BROCKMANN, Christian; FRIEDRICH, Michael & KIENITZ, Sabine (orgs.). *Manuscripts and archives: comparative views on record-keeping*. Berlim: Walter de Gruyter, 2018. Coleção *Studies in manuscripts cultures*, n. 11, pp. 231-272. BAUSI, Alessandro & CAMPLANI, Alberto. The *History of the Episcopate of Alexandria* (HEpA): *editio minor* of the fragments preserved in the *Aksumite Collection* and in the *Codex Veronensis LX* (58). *Adamarntius: rivista del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 22, 2016, pp. 249-302. Ver também: CEC, v. 1, pp. 226-228 (verbete sobre os arquivos coptas). BAUSI, Alessandro. New egyptian texts in Ethiopia. *Adamarntius: rivista del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 8, 2002, pp. 146-151. Panorama geral da literatura historiográfica produzida em âmbito copta e etíope na Antiguidade Tardia e na Idade Média disponível em: WITAKOWSKI, Witold. Coptic and ethiopic historical writing. In: FOOT, Sarah & ROBINSON, Chase F. (orgs.). *The Oxford History of Historical Writing. Vol. 2: 400-1400 AD*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 138-154.

inicial do cristianismo em território egípcio.⁵⁸ Este texto serviu de suporte a uma memória compartilhada dos coptas a respeito de si mesmos, portanto, de suporte a certa identidade coletiva, centrada na figura dos patriarcas e identificada com o contraste raramente amistoso do cristianismo local contra os diversos *outros* que diante dele se apresentaram: as religiões autóctones pré-cristãs, o Estado Romano pagão, os habitantes não-cristãos de fora do ecúmeno romano, diversas estirpes de dissidentes e rivais cristãos, assumidos como heterodoxos, o Islã e os diversos tipos de muçulmanos que, cada um por sua vez, pretenderam representá-lo em Alexandria e no Vale do Nilo.⁵⁹ Ele também serviu de base a determinadas reivindicações de antiguidade e de autoridade, na maioria das vezes intercambiáveis, da parte da alta hierarquia copta. Como bem observou Peter Brown, efetivamente, “[...] De modo a justificar sua reivindicação de ser a verdadeira Igreja, os monofisitas <sic> tornaram-se os historiadores do Oriente Médio.”⁶⁰

O conteúdo da HPPCA, organizado ao redor da chefia dos sucessivos patriarcas, contudo, é algo mais do que uma sucessão de esboços biográficos ou de vidas e obras, tendo seus autores aparentemente se esforçado de modo genuíno para recordar e registrar todos os eventos que se associavam a esses personagens e *ao período de seu governo eclesiástico*, incluindo àqueles que agora acreditariamos pertencentes à história sociopolítica e econômica. Não há, entretanto, qualquer uniformidade neste ponto. Enquanto alguns autores concentraram-se mais na personalidade, ditos e feitos dos chefes da Igreja Copta, outros usaram os períodos de governo patriarcal como enquadramento para relatar todo tipo de personagem e acontecimento que acreditaram ser de memória relevante para seus contemporâneos e as gerações que lhes seguiriam.⁶¹ Cabe reiterar que tais relatos, é claro,

⁵⁸ Sobre a importância da crença na sucessão apostólica na estruturação das Igrejas do primeiro milênio da Era Cristã, p. ex. DPAC, pp. 1315-136. CEC, v. 1, pp. 181-182. MOLLAND, Irenæus of Lugdunum and the apostolic succession. *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 1, n. 1, 1950, pp. 12-28. JAVIERRE, Antonio María. *El tema literario de la sucesión: prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica*. Zurique: Pas Verlag, 1963. Coleção *Bibliotheca Theologica Salesiana*, s.n. Cf. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 2: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 345 e nota correspondente, n. 4, p. 359: “[...] Para os Padres <da Igreja>, a ortodoxia era solidária da sucessão apostólica: os apóstolos tinham recebido o ensinamento diretamente de Cristo e o haviam transmitido aos bispos e a seus sucessores. [...] Também os hereges invocavam o testemunho de um apóstolo (Basilides, por exemplo, valia-se do intérprete de Pedro e, portanto, do próprio Pedro), mas os Padres rejeitaram essas pretensas sucessões, por serem secretas e inverificáveis. Como se lê em Irineu <de Lião> (*Contra as heresias*, t. III, §4:3), ‘antes de Valentino, não havia valentinianos, nem marcionitas antes de Marcião.’”

⁵⁹ Cf. p. ex. PAPA CONSTANTINOU, Arietta. Historiography, hagiography and the making of the coptic Church of the Martyrs in Early Islamic Egypt. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 60, 2006, pp. 65-86.

⁶⁰ BROWN, op. cit., p. 310.

⁶¹ CEC, v. 4, pp. 1239-1242. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriğ...* Comparar com o argumento apresentado em: DEBIÉ, Muriel. Writing history as *histories*: the biographical dimension of east syriac historiography. In. PAPA CONSTANTINOU, DEBIÉ & KENNEDY, op. cit., pp. 43-76.

encontram-se em regime de historicidade muito distinto daquele que é via de regra o de nossas próprias memórias, crônicas e historiografia.⁶² Eles se encontram não só informados por uma série de elementos teológicos, sendo alguns dos eventos relatados em seu interior claramente não a expressão de realidades factuais como as entenderíamos, mas a comunicação aos féis leitores e/ou ouvintes de certos *exempla* significativos ou teologúmenos de relevo, hipostasiados em ditos e feitos de homens santos (ou infames) do passado da comunidade.⁶³ Sua própria tessitura é o imaginário religioso copta, de modo que não é possível buscar nessa *História* qualquer coisa que possa ser dele apartado, isolado como um elemento objetivo de acordo com uma compreensão positivista do real.⁶⁴ Como em outros relatos antigos e medievais, provenientes tanto de âmbito cristão quanto não-cristão, não é aí possível encontrar um ponto de corte tão claro entre a historiografia e a hagiografia quanto se fez desejável a partir de certo momento da modernidade ocidental; por outro lado, os elementos providenciais, as intervenções miraculosas ou demoníacas, a reencenação nos episódios da história individual e coletiva de certos clichês narrativos retirados do Novo Testamento ou da Bíblia Hebraica, trazem à tona os argumentos implícitos do texto, sublinhando-os com as cores do sagrado. A evocação da agência divina, direta ou interventora nos assuntos humanos desde o interior da consciência destes, deve ser considerada como a face conferida pelo texto

⁶² Consultar referências na n. 10 *supra*.

⁶³ Cf. p. ex. HEIJER, Johannes Den. Apologetic elements in copto-arabic historiography: the life of Afrāhām ibn Zur'ah, 62nd patriarch of Alexandria. In. SAMIR, Samir Khalil & NIELEN, Jorgen (orgs). *Christian arabic apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção *Numen Book Series*, n. 63, pp. 192-202. CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. Coleção *Repensar*, s.n. WANSBROUGH, John. *The sectarian milieu: content and composition of islamic salvation history*. Oxford: Oxford University Press, 1978. Coleção *London Oriental Series*, n. 34. Idem. *Res ipsa loquitur: history and mimesis*. In. BERG, Herbert (org.). *Method and theory in the study of islamic origins*. Leiden: Brill, 2003, pp. 3-20. DONNER, Fred McGraw. *Narratives of islamic origins: the beginnings of islamic historical writings*. Princeton: Darwin Press, 1998. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 14. ROBINSON, Chase F. Reconstructing Early Islam: truth and consequences. In. BERG, op. cit., pp. 101-209. Ver também, de modo mais específico: CUBITT, Catherine. Introduction: writing *true stories* – a view from the West. In. PAPACONSTANTIOU, DEBIÉ & KENNEDY, op. cit., pp. 1-12. Para o prosseguimento da argumentação neste sentido, tive em mente também as pesquisas realizadas sobre materiais considerados como especificamente hagiográficos, apesar de, como ponto logo adiante, não considerar sustentável a distinção entre historiografia e hagiografia (ao menos) para os autores pré-modernos. De modo especial, procurei reter de tais estudos seus importantes *insights* sobre as funções das vidas de santos, cf. CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, pp. 242-254. SCHMITT, Jean-Claude. Trent ans de recherche sur les *exempla*. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* <online>. Paris, CRH/EHESS, n. 35, 2005. Disponível em <https://tinyurl.com/y22murge> (acesso em maio de 2015). KLANICZAY, Gábor. Legends as life strategies for aspirant saints in the Later Middle Ages. *Journal of Folklore Research*. Bloomington, Indiana University Press, v. 26, n. 2, 1989, pp. 151-171. HAWLEY, John Stratton (org.). *Saints and virtues*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1987. Coleção *Comparative studies in religion and society*, n. 2.

⁶⁴ Cf. AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. Prefácio de Leila Rodrigues da Silva. São Paulo: Intermeios, 2013.

da HPCCA, de acordo com a racionalidade e os modelos de escrita específicos de seus redatores, a uma extensa rede de sentidos socialmente construídos, mobilizada para a constituição de um relato monumental, inserido no âmbito mais amplo de um circuito celebrativo e de uma estratégia político-religiosa de duração média e longa. Efetivamente, como escreveu Leandro Rust a respeito de outra documentação, também aí

[...] o objeto representado pode ser ficcional, ilógico ou irreal, mas não as teias de significados que o modelam: estas não podem ser criadas arbitrariamente, *ex nihilo* ou por alguma forma de convencionalismo ou gesto nominalista. Ainda que um anjo não possa ser encontrado, os atributos e propósitos atribuídos a ele são sempre reais, tangíveis no dia-a-dia, pois derivam da cultura e da sociabilidade de uma coletividade em um contexto singular.⁶⁵

De modo complementar, deve-se considerar que mesmo em nossas próprias descrições das realidades passadas e presentes, não só do verossímil, mas do que se pretende factualmente *verdadeiro*, não estão isentos elementos ideológicos e imaginários através dos quais não só as registramos, mas as construímos de uma forma ou outra.⁶⁶ Mais ainda: como pontuou Felice Lifshitz, a própria divisão entre o que é historiografia e o que é hagiografia é não só relativamente recente, mas bastante interessada, e tem sido estendida, de modo anacrônico e simplificador, a outros períodos e locais. A diferenciação entre uma narrativa do

⁶⁵ RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*. Apresentação de Mário Jorge de Motta Bastos. São Paulo: Annablume, 2011, p. 93. Talvez se encontre entre os eventuais leitores deste escrito alguém que afirme que, sim, os anjos podem ser encontrados. Diante disso, cabe unicamente a observação de que uma tal discussão encontra-se bem além do âmbito desta introdução e, a bem da verdade, de todo tipo de debate historiográfico. Os historiadores podem considerar registros diversos de aparições de anjos como documentos históricos pertinentes, mas o que aí os interessa é o conteúdo humano de tais registros. A realidade última da experiência com os anjos, ou de qualquer experiência de fé em sentido específico, resiste *per se* a uma *total* apreensão histórica. Neste sentido, lembro-me aqui de pertinentes palavras que Paul Veyne escreveu a respeito da natureza, afinal, impenetrável aos historiadores da tão discutida sinceridade ou não da conversão do imperador Constantino ao cristianismo: “[...] Provar sentimentos religiosos é um estado afetivo elementar, crer no fato bruto da existência de um ser, de um deus, é uma representação que permanece inexplicável; essa representação proporciona a existência desses sentimentos, mas está longe de ser explicada por eles, que um incrédulo pode entrever sem que nele surja a crença. § Portanto, não especularemos sobre a conversão de Constantino, por ser a crença um estado de fé cuja causalidade nos escapa; pode ser objeto de uma decisão, pode prescindir de qualquer prova e, afinal, não tem essa preocupação. Determinado indivíduo inteligente é sensível à fé, e um outro, também inteligente, não tem essa sensibilidade (e deve se abster de fazer objeções ao primeiro: ‘não se interroga um homem comovido’, diz René Char). Não saberíamos explicar a razão dessa diferença, e por isso usamos a palavra crença. A fé e a razão têm talvez algumas relações, mas insuficientes ou parciais. Sem a fé gratuita e sem uma Revelação não há verdadeira crença. *Præstet fides supplementum sensuum defectui*, cantar-se-á com Santo Tomás de Aquino: o conhecimento empírico não saberia levar a crer. A fé convence os convencidos, Deus é sensível ao coração dos crentes. Parafraseando Alain Besançon, Abraão, São João ou Maomé não sabem, acreditam, enquanto Lênin acredita que sabe.” VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 104-105. Confundem-se neste tipo de questão, aliás, a discussão de regimes de historicidade e de verdade. Para interessante abordagem antropológica da problemática, ver: CLAVERIE, Elisabeth. *La Vierge, le désordre, la critique: les apparitions de la Vierge à l’âge de la science*. *Terrain*. Paris, Fondation Maison des Sciences de l’Homme, n. 14, 1990, pp. 60-75.

⁶⁶ WHITE, op. cit., p. cit.

passado baseada em provas e uma narrativa do passado baseada em crenças só se sustenta de forma rija em função de uma firme crença nas provas, e

Toda a transformação historiográfica do final do século XIX e início do século XX envolveu a redefinição das categorias referentes à determinação da verdade, contra a qual a falsidade podia ser medida. Historiadores acadêmicos em processo de profissionalização, estadistas e ideólogos na Alemanha e em outros lugares, os eruditos religiosos e o papado em apuros estavam todos igualmente preocupados com o estabelecimento de suas narrativas como sendo verdadeiras e significativas, um processo que envolvia a exclusão de outros enredos como falsos e lendários. O conceito de um gênero hagiográfico é uma construção historiográfica e, de fato, uma ferramenta ideológica.⁶⁷

Seguindo tais considerações, quando me refiro neste trabalho à hagiografia e outros termos relacionados, faço menção específica a um relato de uma vida ou martírio de um personagem considerado como divinamente tocado por certo conjunto de fiéis. O pressuposto é que tais pessoas consideram ou consideraram este relato pelo menos tão verdadeiros (ou duvidosos) quanto consideramos aquilo que lemos em nossos livros de história, biografias e jornais, coisas que se referem ao mundo do efetivamente acontecido.⁶⁸ Como bem condensou o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, “[...] Culturas diferentes, historicidades diferentes.”⁶⁹

Retornando propriamente ao texto da HPPCA conforme ele é conhecido em nossos dias, consiste parte em traduções em árabe de textos originalmente compostos em copta e parte em textos redigidos originalmente em árabe, cobrindo estes dois conjuntos a história do cristianismo egípcio, escrito de um ponto de vista agudamente miafisita, desde a pregação de Marcos Evangelista até a primeira metade do século XIII. No interior deste material, os especialistas reconheceram pelo menos doze distintas camadas redacionais: as quatro primeiras redigidas em copta e vertidas para o árabe em um grande rearranjo editorial feito depois do início do século X e antes do fim do século XI, e as oito seguintes compostas originalmente em árabe de meado do século X em diante. Além disso, existem continuações da HPPCA, redigidas igualmente em árabe, mais ou menos breves e, de fato, bastante

⁶⁷ LIFSHITZ, Felice. Beyond positivism and genre: *hagiographical* texts as historical narrative. *Viator: medieval and renaissance studies*. Turnhout, Brepols, n. 25, 1994, p. 113. Também em sentido similar: KLANICZAY, Gábor. Hagiography and historical narrative. In. BAK, János M. & JURKOVIČ, Ivan (orgs.). *Chronicon: medieval narrative sources. A chronological guide with introductory essays*. Turnhout: Brepols, 2015, pp. 111-117 (que inclusive menciona o supracitado *paper* de Lifshitz).

⁶⁸ Em conexão com esta questão, ver: MENEZES, Renata de Castro. O além no cotidiano: repensando as fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGCR/UMESP, v 7, n. 12, 2011, pp. 20-42.

⁶⁹ SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. Coleção *Antropologia Social*, s.n., p. 11 (anunciando o que será tratado no cap. 2 do mesmo volume, pp. 60-105).

esparsas, que cobrem o período que vai da segunda metade do século XIII ao início do século XX.⁷⁰

Severo de Hermópolis, famoso bispo teólogo do século X, também lembrado por seu nome árabe, Sāwīrus ibn al-Muqaffā', é tradicionalmente associado à HPCCA, mas a exata natureza desta vinculação ainda permanece incerta mesmo depois de um longo tempo de estudos a respeito. Alguns pesquisadores anteriores sustentaram que Severo foi tanto o redator ou revisor de algumas das *vitae* escritas em copta, quanto o responsável por ordenar cronologicamente e traduzir ao árabe certo conjunto delas. Autores subsequentes a ele, a começar por Miguel <Mīkhā'īl> al-Damrāwī, bispo de Tinnīs, consideraram-se e foram considerados como sucessores do bispo de Hermópolis.⁷¹ No prefácio da mais acessível das versões da HPCCA agora disponíveis, o historiador inglês Basil Thomas Alfred Evetts dá como certo o papel de investigador, escritor, tradutor e editor de Sāwīrus, discernindo sua intervenção na composição da última camada em copta e na primeira em árabe desta obra escrita por muitas mãos.⁷² O grande difusor dos estudos coptas no Ocidente do século XX, Aziz Suryal Atiya, indo além, afirmou por sua vez que o primeiro estrato da HPCCA inteiramente registrado em árabe é também um permanente monumento à erudição e senso crítico de Sāwīrus. Para Atiya, de fato, ele teria não apenas reunido e traduzido diversos materiais históricos precedentes, mas, no quadro de verdadeiras guerras discursivas, de um lado, com representantes do clero melquita e dioprosoponita e, do outro, com rabinos, imãs e cádis, percorrido uma série de mosteiros nilóticos e velhas igrejas paroquiais, recolhendo documentos em grego e em copta e realizando o trabalho de cotejá-los cuidadosamente, no esforço de estabelecer a verdade sobre os fatos históricos e defender a fé e a tradição da Igreja Copta.⁷³ Pesquisas realizadas a partir da segunda metade do século XX, entretanto, tem

⁷⁰ CEC, v.4. pp. 1239-1242. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriğ*... Idem. Réflexions sur la composition de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: les auteurs des sources coptes. In. GODLEWSKI, Włodzimierz (org.). *Coptic studies: acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*. Varsóvia: Éditions Scientifiques de Pologne, 1990, pp. 107-114. Ibidem. Coptic historiography in the Fātimid, Ayyubid and Early Mamluk periods'. *Medieval encounters: jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 2, n. 1, 1996, pp. 67-98.

⁷¹ CMR 3, pp. 84-88. HEIJER, Johannes Den. Mīhā'īl, évêque de Tinnīs, et sa contribution à l'Historie des Patriarches d'Alexandrie. *Parole de l'Orient*. Kaslik, USEK, n. 16, 1991, pp. 179-188.

⁷² EVETTS, Basil Thomas Alfred. Note to *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907, p. 103.

⁷³ CEC, v. 7, pp. 2100-2102. Para uma série de tentativas de análise da HPCCA em comparação com outros textos de Sāwīrus, levando muito a sério a hipótese tradicional da autoria dessa obra, uma interpretação que é tão bem sintetizada no antes referido verbete composto por Atiya, ver: FARAG, op. cit., pp. 66-87. Idem. A comparison of Severus ibn al-Muqaffā's literary technique in his two works, the *History of Patriarchs* and the *Boal of the Councils*. *Annual of the Leeds University Oriental Society*. Leeds e Leiden, Leeds University Oriental Society e Brill, n. 7, 1973, pp. 50-53. Idem. The technique of research of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffā'. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 86, 1973, pp. 37-66

chamado a atenção para a atividade redacional e editorial realizada sobre os textos constituintes da HPCCA pelo diácono alexandrino Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij, que viveu um século depois de Sāwīrus e, escrevendo as biografias dos patriarcas Shenouda II (1032-1046) e Cristódolo (1047-1077), teria sido o primeiro cronista copta a efetivamente se expressar a partir do árabe como sua língua nativa.⁷⁴ David W. Johnson a princípio considerou Ibn al-Muqaffa' não um biógrafo de patriarcas ou um historiador do cristianismo egípcio, mas um compilador de materiais diversos e um organizador de sua tradução para o árabe, animado por demandas específicas do confuso período que precedeu, acompanhou e seguiu a conquista do Egito pelos fatímidas (969). Sua pesquisa, entretanto, permitiu o crescente questionamento acerca do efetivo papel que se pode atribuir a este prelado na elaboração do texto da HPCCA – isto é, caso se possa admitir que ele realmente teve algum – ao discutir as intrigantes similaridades nas descrições das atividades de revisão e edição constante nos prefácios e nas notas redacionais atribuídas respectivamente a Sāwīrus e Mawhūb.⁷⁵ Johannes Den Heijer, por sua vez, atribui toda a obra de organização cronológica, revisão e tradução ao árabe das *vitae* originalmente compostas em copta a Mawhūb, negando a Severo qualquer contribuição efetiva neste processo. Esta conclusão, por sua vez, baseia-se no estudo comparativo entre as duas recensões da HPCCA agora disponíveis aos acadêmicos.⁷⁶

De modo que bem se pode considerar irônico, a HPCCA foi trazida ao conhecimento do mundo não-egípcio de uma forma geral por uma série de estudiosos europeus. Em 1713, foi publicada em Paris uma versão latina da HPCCA, preparada pelo teólogo e orientalista francês Eusèbe Renaudot a partir da consulta a um manuscrito que havia sido levado para a França desde a Biblioteca dos Médici, em Florença.⁷⁷ Nos anos de 1904 e 1910, Christian Friedrich Seybold publicou em dois volumes da coleção *Corpus Scriptorum Christianorum*

⁷⁴ CEC, v. 5, pp. 1573-1574. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij...* Idem. *Refléxions sur la composition...* Ibidem. *Coptic historiography in the Fātimid...*, pp. 69-77.

⁷⁵ JOHNSON, *Further remarks on the...*, pp. 108-116.

⁷⁶ HEIJER, Johannes Den. Sāwīrus ibn al-Muqaffa', Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij et la genèse de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. *Bibliotheca Orientalis*, n. 41, 1984, pp. 346-347. Idem. *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: recension primitive et vulgate*. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 27, 1985, pp. 1-29. Ibidem. *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij...*, pp. 81-116.

⁷⁷ RENAUDOT, Eusèbe (organização, tradução, introdução e notas). *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum ad Marco usque ad finem saeculi XIII, cum catalogo sequentium patriarcharum & collectaneis historicis ad ultima tempora expectantibus, inseruntur multa ad res ecclesiasticas jacobitarum patriarchatus antiocheni, aethiopiae, nubiae & armeniae pertinentia, accedit epitome historiae muhamedanae ad illustrandas res aegyptiacas, omnia collecta ex autoribus arabicis, Severo episcopo Alchominæ, Michaele episcopo Taneos, Ephraem filio Zaraa, Abulbircat & aliis anonymis, sum ex editis Eutychio, Elmacino, Abulfaragio, Chronico Orientali, diversifique historiae muhamedanae scriptoribus arabicis & persicis*. Paris: Franciscum Fournier, 1713. Sobre Renaudot, ver: VILLIEN, Antoine. *L'Abbé Eusèbe Renaudot: essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1904.

Orientalium (CSCO) um texto árabe da HPCCA, cobrindo o período até o patriarcado de José (831-849). Esta edição baseava-se tanto no material consultado por Renaudot quanto em um códice inédito da HPCCA custodiado na Biblioteca de Hamburgo.⁷⁸ Pouco adiante, Evetts publicou uma edição bilíngue dividida em quatro partes em três volumes da *Patrologia Orientalis*, saídos em Paris respectivamente nos anos de 1907, 1910 e 1915. A edição de Evetts inclui o texto árabe e a respectiva tradução para o inglês a cada página, além de algumas notas explicativas e um curto prefácio. O texto árabe publicado por Evetts é distinto do dado por Seybold no volume da CSCO, e isso se deve ao fato de que o historiador inglês usou não apenas os manuscritos 301 e 302 da Biblioteca Nacional de Paris, como fizeram antes dele Renaudot e Seybold, mas estabeleceu sua versão pelo cotejo destes com outras cópias da HPCCA que pôde encontrar em terras europeias: os manuscritos 1138 e 26600 da Biblioteca do Museu Britânico e cópias fotográficas dos manuscritos 620 e 686 da Biblioteca Apostólica Vaticana, além do manuscrito 4773, antes negligenciado, da mesma Biblioteca Nacional de Paris.⁷⁹ O trabalho de Evetts cobre o mesmo período dos textos então já dados a conhecer por Renaudot e Seybold, e possui o agora controverso valor de não ser apenas uma edição bilíngue de um dos muitos manuscritos da HPCCA, mas uma edição desta obra que se pretendia crítica, engendrada a partir da reunião e cotejo de diferentes versões não impressas e da combinação de material antes fragmentário. Foi reeditada no Cairo em 1940 pela Sociedade de Arqueologia Copta, e, de 1943 a 1976, Yassa ‘Abd al-Maṣīḥ, Oswald Hugh Edward Burmester, Aziz Suryal Atiya e Antoine Khater empreenderam a continuidade da obra de Evetts, usando as mesmas fontes consultadas pelo historiador inglês e outras, encontradas em bibliotecas monásticas do Baixo Egito. Os volumes por eles publicados

⁷⁸ SEYBOLD, Christian Friedrich (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ben al-Muqaffa’*. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*. Vol. 1. Louvaina, Peeters, 1094. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, n. 52, série *Scriptores Arabici*, n. 8. Idem (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ben al-Muqaffa’*. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*. Vol. 2. Louvaina, Peeters, 1094. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, n. 59, série *Scriptores Arabici*, n. 9. Para uma breve, mas interessante, abordagem do perfil intelectual e humano de Seybold, personagem surpreendentemente próximo, ver: MAFRA, Adriano & STALLAERT, Christiane. Um orientalista alemão no Brasil imperial: Christian Friedrich Seybold, o tutor de Dom Pedro II. *Revista de História*. São Paulo, DH/FFLCH/USP, n. 173, 2015, pp. 303-327.

⁷⁹ EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Vol. 1: de Marcos a Teonas (do início a 300). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907, pp. 105-214 <HPCCA 1>. Idem (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Vol. 2: de Pedro a Benjamin (300-661). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907, pp. 381-518 <HPCCA 2>. Ibidem (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Vol. 3: de Agatão a Miguel (661-766). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 5, 1910, pp. 1-215 <HPCCA 3>. Ibidem (organização, tradução, introdução e notas). *History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Vol. 4: de Menas a José (768-849). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 10, 1915, pp. 357-551. Sobre Evetts, breve nota em CEC, v. 4, p. 1078.

cobrem o período que vai do patriarcado de Miguel II (849-851) a parte do patriarcado de Cirilo V (1874-1927).⁸⁰ Já em 1912, entretanto, tendo constatado as crescentes diferenças entre as versões que se davam a conhecer da HPCCA e o manuscrito que havia consultado Biblioteca de Hamburgo, Seybold preparou a transcrição e publicação deste. Trata-se, ao que parece, da mais antiga e mais autoral das versões da HPCCA agora disponíveis.⁸¹

Reconhecendo e explorando a distinção entre as versões da HPCCA conhecidas até o momento, Den Heijer elaborou uma distinção entre a *recensão primitiva*, consignada no manuscrito de Hamburgo, com continuações, ainda não dadas a público, guardadas em Paris e no Cairo, e a *vulgata*, que, com certas variações e alguns erros de copista, é a versão de todos os outros manuscritos agora conhecidos da HPCCA, incluindo os consultados pelo mesmo Seybold para a preparação da publicação na CSCO, por Evetts e pelos membros da Sociedade de Arqueologia Copta. Enquanto a bem conhecida edição de Evetts é a primeira e instrumental edição da HPCCA voltada efetivamente ao público ocidental, por ser de fato potencialmente acessível àqueles que não dominam uma língua erudita e oriental, Den Heijer e seus alunos têm chamado a atenção que ela é um produto quase de todo artificial, que

⁸⁰ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & AL-MAŠĪH, Yassā ‘Abd (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 1: the lives of Michael II to Shenoute (†888)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1943 <HPCCA 5>. BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAŠĪH, Yassā ‘Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 2: the lives of Michael III to Shenoute II (†1046)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1948 <HPCCA 6>. Idem (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 2, pt. 3: the lives of Christodoulos to Michael IV (†1102)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1959 <HPCCA 7>. BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & KHATER, Antoine (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 1: the lives of Macarius II to John V (†1167)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1968 <HPCCA 8>. ATIYA, Aziz Suryal & AL-MAŠĪH, Yassā ‘Abd (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 2: the lives of Mark III to John VI (†1216)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1970 <HPCCA 9>. KHATER, Antoine & BURMESTER, Oswald Hugh Ewart (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 3: the lives of Cyril II to Cyril V (to 1894)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1970 <HPCCA 10>. Idem (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 4, pt. 1: the first half of the live of Cyril III ibn Laqlaq (1216-1243)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1974 <HPCCA 11>. Ibidem (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 4, pt. 2: the second half of the live of Cyril III ibn Laqlaq (1216-1243)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1976 <HPCCA 12>.

⁸¹ SEYBOLD, Christian Friedrich (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ibn al-Muqaffā’. Alexandrinische patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-766), nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen irtextherausgegeben*. Hamburgo: Leopold Gräfen, 1912. Coleção *Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtbibliothek*, n. 3. HEIJER, L’*Histoire des Patriarches d’Alexandrie...*

validamente se pode contrapor à organicidade do manuscrito, claramente autoral, custodiado na Biblioteca de Hamburgo. Destacando a tradição manuscrita altamente complexa e ainda pouco conhecida da HPCCA, argumentou, juntamente com Perrine Pilette, que essa *articulação dicotômica de transmissão* bem pode ser não mais do que o produto de um tipo de conceituação equivocada em função das bases de trabalho realmente muito pouco críticas das edições críticas de textos antigos e/ou orientais publicados por acadêmicos euro-americanos no início do século XX.⁸² Questionando o próprio conceito da possibilidade uma *vulgata* da HPCCA, produzida através da sistemática anulação das divergências entre os manuscritos disponíveis – em um procedimento que lembra o daqueles restauradores de pinturas que entendem seu trabalho como um repintar, mais ou menos drástico, que visa anular as marcas da passagem do tempo como um colorido artificial e anacrônico que aparenta autêntico só a uma observação inicial –, e valorizando o dinamismo e fluidez da tradição textual que sedimentou a HPCCA através dos séculos, um grupo de pesquisadores sediados no Centro de Estudos Orientais do Instituto de Estudos das Civilizações, Artes e Letras da Universidade Católica de Louvaina, liderados por Den Heijer, vêm trabalhando em uma edição crítica e tradução ao inglês, com comentários históricos e linguísticos, do manuscrito custodiado na Biblioteca de Hamburgo. Este trabalho coletivo, aglutinado sob a rubrica de *International Copto-Arabic Historiography Project* (ICAHP), iniciou-se em outubro de 2009 e tem se detido inicialmente no trecho que cobre o período dos patriarcados de Pedro a Timóteo II Eluro (300-480). Um dos objetivos do empreendimento é relacionar os diferentes tipos de eventos narrados nas *vitæ* traduzidas e comentadas com o que consta a respeito em outros manuscritos da HPCCA e em outros documentos de época. Uma série de textos provenientes do ICAHP já foi dado a público, mas infelizmente ainda não a tradução pretendida.⁸³ Desta forma, também por motivo pragmático, trabalhei prioritariamente com os conteúdos da HPCCA conforme eles constam na edição de Evetts. Os volumes da *Patrologia Orientalis* nos

⁸² HEIJER, Johannes Den & PILETTE, Perrine. Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe: nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. In. TOVAR, Sofia Torallas & MONFERRER-SALA, Juan Pedro (orgs.). *Cultures in contact: transfer of knowledge in the mediterranean context. Selected papers*. Córdoba e Beirute: CNERU, CEDRAC e Oriens Academic, 2013. Coleção *Syro-arabica*, n. 1, pp. 103-140. No mesmo sentido, também cf. PILETTE, Perrine. La recension primitive du texte arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: problématique et perspectives. *Acta Orientalia Belgica*. Bruxelas, Société Belge d'Études Orientales e Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, n. 23, 2010, pp. 141-155. Idem. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvaina, Peeters, n. 126, 2013, pp. 419-450.

⁸³ No site do ICAHP, <https://tinyurl.com/y6s28lks> (acesso em dezembro de 2018), constam notícias sobre o andamento da tradução, a divisão de trabalho agora estabelecida sobre o manuscrito da HPCCA da Biblioteca de Hamburgo e uma lista dos textos acadêmicos já publicados pelo grupo de pesquisadores participantes do projeto relacionados a este.

quais foi publicada esta tradução já há mais de um século encontram-se agora em domínio público, digitalizados e disponíveis online a todos os estudiosos interessados.⁸⁴ Tenho a esperança de, no futuro, poder vir a superar meu próprio trabalho também pela colheita dos produtos do trabalho coletivo do ICAHP.

Seja como for, e de modo inequívoco, a HPCCA constitui já agora a principal fonte literária para a história da comunidade copta e, se usada com as precauções necessárias, como uma fonte complementar da maior importância para a história do Egito tardo-antigo e medieval de um modo geral.⁸⁵ Onde possível, procurou-se cotejá-la com outros documentos de época, principalmente os provenientes do próprio contexto copta. Como observou Cornelia Horn, esse tipo de abordagem tem recebido uma atenção relativamente menor dos estudiosos da HPCCA em relação às questões tão interessantes que se referem à sua autoria e fontes.⁸⁶ Não se buscou com isso alcançar a miragem empiricista de um acesso certo, de todo seguro, ao efetivamente acontecido, mas uma perspectiva um pouco mais ampla dos sentimentos, ideias e interesses colocados em movimento não apenas nos eventos descritos na HPCCA, mas em seu próprio processo de lembrança e registro. A história aqui apresentada, portanto, é necessária e assumidamente perspectivista, em função mesmo da disponibilidade e escolha da documentação utilizada. Na consciência disto, retomando o texto magno de François Hartog, “a primeira questão que levanto não é sobre os fatos, mas simplesmente sobre os fatos de Heródoto.”⁸⁷

A história das identidades como história das interações

-
- ⁸⁴ Volume n. 1 da *Patrologia Orientalis* (1907), no qual constam HPCCA 1 e HPCCA 2: <https://tinyurl.com/yxalvcjk>. Volume n. 5 da *Patrologia Orientalis* (1910), no qual consta HPCCA 3: <https://tinyurl.com/yyjptfg8>. Volume n. 10 da *Patrologia Orientalis* (1915), no qual consta HPCCA 4: <https://tinyurl.com/yytkcsbc>. (Todos os acessos foram realizados pela última vez em fevereiro de 2019). Como atividade diretamente derivada da pesquisa de doutorado, fiz minha própria tradução da edição de Evetts da HPCCA para o português. Infelizmente não houve tempo hábil de acrescentar as partes pertinentes diretamente como anexo ao presente volume, mas tenho a intenção de, tão logo seja possível revisá-la e enriquecê-la com os necessários comentários históricos e filológicos, dá-la ao público eventualmente interessado.
- ⁸⁵ CEC, v. 4, p. 1239. GABRA, Gawdat. *The A to Z of the Coptic Church*. Colaboração de Birger A. Pearson, Mark N. Swanson e Youhanna Nessim Youssef. Lanham: Scarecrow Press, 2009. Coleção *The A to Z Guide*, n. 107, pp. 139-140.
- ⁸⁶ HORN, Cornelia B. Reconstructing women’s history from christian-arabic sources: the witness of the arabic *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* regarding challenges and ecclesial opportunities family life provided for woman. *Parole de l’Orient*. Kaslik, USEK, n. 32, 2007, p. 421, n. 5.
- ⁸⁷ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014, p. 47. Discussão a respeito: GINZBURG, *O fio e os rastros*, pp. 326-327ss. HARTOG, *O espelho de Heródoto*, pp. 44-52 e, depois, pp. 16-17ss.

Como qualquer outro livro de História, o presente trabalho se assenta em certo conjunto de pressupostos teóricos e ferramentas metodológicas através dos quais li, interpretei e descrevi os eventos e processos históricos aos quais tive acesso através do contato com a documentação pertinente. Optei por não iniciá-lo com minha própria síntese teórico-metodológica, como é comum em trabalhos acadêmicos de algum vulto, procurando apresentar de forma panorâmica e mais ou menos sistemática minhas referências, extraídas de diversas partes. Esta escolha se baseou na constatação de que tais capítulos introdutórios normalmente constituem antessalas pouco conexas ao restante do trabalho apresentado, fundadas na compreensão, real ou ideal, de que um trabalho acadêmico organiza-se em seu fazimento no sentido: proposição de uma questão específica a ser investigada → escolha de um arsenal teórico-metodológico → exame da documentação → descrição analítica das respostas extraídas do exame da documentação à questão proposta inicialmente.⁸⁸ Ora, o texto que segue teve outra gênese e seguiu outro percurso, só indiretamente afim a esta venerável ficção acadêmica. Ele foi efetivamente fundado, em primeiro lugar, na descoberta de uma documentação, até onde sei, ainda não trabalhada entre acadêmicos brasileiros e na sensação de opacidade, mesmo de perplexidade, que acompanhou a leitura inicial desta. Como eventualmente acontece, este estranhamento primeiro acabou se mostrando produtivo, pois me levou a formular algumas questões a respeito do que estava lendo e a procurar elementos teóricos e metodológicos que me ajudassem a respondê-las da forma mais conveniente, resposta elaborada como uma narrativa que procurasse fazer justiça à memória dos eventos e processos ali descritos.⁸⁹

Assim sendo, procurei passar mais tempo lendo e interpretando a documentação e relacionando-a com outros textos pertinentes, tanto de época quanto produzidos por outros de seus leitores contemporâneos, do que tentando fazer com que os dados ali constantes de alguma forma se encaixassem dentro de um modelo analítico previamente estabelecido. Essa foi uma escolha tão relevante e corriqueira quanto qualquer uma das escolhas que um pesquisador faz durante o processo de pesquisa. Não significa, como espero já ter ficado claro nas seções anteriores, que ingenuamente pretendi me mover no terreno da objetividade, ideal de todo inalcançável, afinal, mesmo “[...] Se considerarmos um fato um evento, é porque julgamos que o próprio fato é interessante; <ao passo que> se nos interessamos por seu

⁸⁸ NEVES, Luiz Felipe Baêta. História intelectual e história da educação. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, ANPEd, v. 11, n. 32, 2006, pp. 340-345.

⁸⁹ GINZBURG, *O fio e os rastros*, pp. 294-296.

caráter repetitivo, ele é, apenas, um pretexto para a descoberta de uma lei...”⁹⁰ Significa apenas que me dei a liberdade de escolher certo itinerário que considere mais interessante dentre outros tantos itinerários e abordagens possíveis da mesma documentação.⁹¹

A fundamentação primeira, algo *naïf*, da narrativa assim produzida, é a constatação de que os seres humanos são diferentes não apenas como indivíduos de uma espécie, mas também como grupos, aglutinados não-instintivos, capazes de desenvolver diferentes graus de *espírito de corpo* e autoconsciência em função do compartilhamento de certos símbolos, linguagens e práticas cotidianas e/ou extraordinárias. Essa capacidade não é secundária em relação a certos elementos profundos de ordem psicológica e/ou biológica que organizam nossa existência, nem se constitui simultaneamente com uma de suas camuflagens e realizações, mas se trata de algo constitutivo do ser humano enquanto ser humano, mantendo relações bastante dinâmicas com os elementos da biologia e da psicologia profunda que também nos constituem.⁹² Como é de conhecimento geral, as pessoas têm lidado com esse fato das mais diversas maneiras no curso da história. Muitas vezes elas se isolaram daquelas que lhe pareceram diferentes, motivadas por uma série de considerações que se relacionam de modo complexo com a constituição de suas identidades individuais e coletivas, das quais são tanto o inverso quanto o reforço.⁹³ Às vezes, comportaram-se de modo ainda mais incisivo, procurando dominar ou exterminar aqueles que compreenderam como sendo seus *outros*. Diante da necessidade, eventualmente as pessoas se abriram para intercâmbios com outras pessoas que poderiam lhes oferecer o que supunham que precisavam; e, ao contrário do que insistentemente sugere a longa crônica dos conflitos que têm marcado de modo estrutural todas as sociedades conhecidas, conseguiram mesmo criar certos interstícios nos quais puderam se tolerar e trabalhar na busca de objetivos comuns. Em circunstâncias especiais, algumas pessoas se interessaram pelas pessoas dos outros grupos com os quais compartilhavam o mundo e desenvolveram diversos níveis de empatia em relação à alteridade

⁹⁰ VEYNE, Paul. *Como se escreve a história. Seguido de: Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 17.

⁹¹ Idem, op. cit., pp. 44-45.

⁹² GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. S. trad. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. Coleção *Antropologia Social*, s.n., caps. 2 e 3, pp. 45-98. Retomada contemporânea da discussão, em outras bases e voltada para um público amplo de não especialistas, em: HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaína Marcoantonio. 15ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2016, cap. 2, pp. 28-48 – mas todo o volume é escrito de acordo com a perspectiva aí esboçada.

⁹³ MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009. Coleção Estudos, n. 47, pp. 101-103.

humana que se lhes apresentava como um fato dado, procurando conhecê-las melhor e se comunicar com elas de forma mais eficaz.⁹⁴

Os conjuntos de seres humanos, reunidos entre si por formas comuns de estar no mundo e compreendê-lo, não completamente sistemáticas, mas elas mesmas objetos de reelaborações, reiteraões e deslizamentos, constantes em todos os seus termos, experimentam periodicamente, em função de circunstâncias específicas, períodos de abertura e fechamento à ação e compreensão de outros conjuntos de seres humanos, dotados de suas próprias formas cambiantes de compreender o mundo e habitar nele. Os grupos de pessoas, sem nunca serem conjuntos monolíticos, mas sempre complexas redes vinculantes de trajetórias, determinadas por períodos alternados de concorrência e colaboração, lidaram com outros grupos, com outras tantas redes de trajetórias, de maneiras diferentes em diferentes momentos e lugares.⁹⁵

⁹⁴ WAARDENBURG, Jacques. *Muslims and others: relations in context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. Coleção *Religion and reason*, n. 41, p. V.

⁹⁵ GEERTZ, op. cit., pp. 274-275: “[...] A imagem apropriada da organização cultural, se é que se deve ter imagens, não é nem a de uma teia de aranha, nem a de um montículo de areia. É mais a de um polvo, cujos tentáculos são integrados separadamente em sua maior parte, do ponto de vista neural, muito fracamente ligados um com o outro e com o que passa por cérebro no polvo, e que, não obstante, consegue ao mesmo tempo movimentar-se e se preservar, pelo menos durante algum tempo, como uma entidade viável, embora um tanto desajeitada. [...] A cultura também se movimenta como um polvo – não ao mesmo tempo, como uma sinergia de partes perfeitamente coordenadas, como uma compulsão maciça de todo, mas através de movimentos desarticulados desta parte, depois daquela, e depois ainda da outra, que de alguma forma se acumulam para uma mudança direcional. Deixando-se de lado os cefalópodes – onde surgirão os primeiros impulsos para uma progressão numa determinada cultural, tudo isso ainda é altamente imprevisível, se não totalmente, no atual estágio do nosso entendimento.” Posto que as implicações orgânicas da imagem são problemáticas, corrigir a partir de: CLIFFORD, James. In. *Identidade em Mashpee*. In. Idem, op. cit., p. 394-396 (destaques no original): “<A ideia de cultura> estava de modo demasiado estreitamente vinculada a pressupostos de forma orgânica e desenvolvimento. [...] Já se foi há muito a visão elitista e singular de Matthew Arnold, já está há muito em voga o conceito plural, redigido em minúscula, fornecido pela etnografia nascente, mas o vocábulo retém sua presunção de totalidade, continuidade e crescimento. A cultura indígena de Mashpee poderia estar cheia de elementos cotidianos inesperados; mas devia ser coerente em última análise, encaixando seus elementos como as partes de um todo. O conceito de cultura abre lugar a uma diversidade interna e uma divisão *orgânica* de papéis, mas não comporta as contradições, mutações ou novidades. [...] Os grupos que negociam suas identidades em contextos de dominação e intercâmbio <entretanto> persistem e se embalsamam de maneiras diferentes daquelas dos organismos vivos. Uma comunidade, à diferença de um corpo, pode perder um *órgão* central e não morrer. Todos os elementos essenciais de sua identidade são, sob determinadas condições, substituíveis: a língua, a terra, o sangue, a liderança, a religião. Existem grupos em que cada um ou, inclusive, a maior parte destes elementos foram perdidos, substituídos ou amplamente transformados. [...] A ideia de cultura, ligada como está a pressupostos de crescimento e vida natural, não tolera rupturas radicais na continuidade histórica. As culturas, ouvimos com frequência, *morrem*. Mas como é que pode ser que muitas das culturas declaradas mortas ou em extinção pelos antropólogos e outras autoridades – como a *raça em vias de desaparecimento* de Curtis ou os diferentes cristianismos da África – encontrem novas formas para ser diferentes? As metáforas de continuidade e *sobrevivência* não dão conta de processos históricos complexos de apropriação, compromisso, subversão, emaranhamento, invenção e ressurgimento. Estes processos conformam a atividade de um povo que não vive por si mesmo a não ser *reconhecendo a si mesmo entre as nações*. Os nativos em Mashpee se fizeram e refizeram a si mesmos através de alianças específicas, negociações e lutas. É tão problemático dizer simplesmente que seus modos de vida *sobreviveram* como é dizer que *morreram* e *renasceram*. § Às instituições relacionadas de cultura e tribo são invenções históricas, tendenciosas e cambiantes. Não designam realidades que existiram de modo autóctone...” Também, neste mesmo sentido: ALBUQUERQUE

Esta variedade infindável de encontros possíveis é o que estou designando aqui como *interações*, talvez o mais relevante dos conceitos mobilizados neste trabalho. Não quero, com este termo insinuar que as pessoas tendem sempre a formas mais pacíficas de contato e a uma maior cooperação, mas simplesmente dar um nome a todo tipo de contato interpessoal e intergrupal que se estende no contínuo de possibilidades que vai do mútuo isolamento à colaboração altruísta, passando por diferentes graus de intercâmbio e de conflito simbólico e confrontação física. Pode-se inclusive observar, como Claude Lévi-Strauss faz a respeito dos nambiquara do Planalto Central do Brasil, que em virtualmente todas as sociedades conhecidas se encontra tanto o medo quanto o desejo do contato destas interações, de tal modo que “[...] Existe um vínculo, uma continuidade entre as relações hostis e a prestação de serviços recíprocos. As trocas são guerras pacificamente resolvidas, e as guerras são o desfecho de transações infelizes.”⁹⁶

Nos estudos sobre sociedades de alguma forma situadas *antes* ou *fora* da Modernidade ocidental, especialmente no campo particular das investigações sobre as suas práticas e crenças que identificamos como *religiosas*, tenho a impressão de que a maior parte da atenção foi dada, justificada e talvez naturalmente, a esses grupos como sujeitos relativamente fechados em si mesmos. Espelhou-se assim no texto dos analistas, de alguma forma, a pretensão não só de originalidade e sistematicidade, mas de coerência e totalidade que é própria de certos sistemas religiosos. Ao centrar meu interesse nas interações entre diferentes grupos cristãos e islâmicos do Egito das etapas iniciais da dominação árabo-muçulmana dessa região, entretanto, pretendi que este trabalho se detivesse particularmente nos efeitos ocorridos quando duas ou mais coletividades, através de suas práticas e discursos, *afetavam-se* mutuamente de alguma forma. A noção de um efeito de mão dupla, que admite que os que agem também sofrem os resultados de sua ação, modificando-se na medida em que pensam a respeito das outras pessoas e atuam ou pretendem atuar sobre elas, torna-se então fundamental, em oposição à possível existência de intervenções unidirecionais. Em determinadas Ciências da Natureza (Física, Química, Biologia), o conceito de interação possui larga utilização, assim como em áreas de conhecimento e gestão tecnológica, sendo usado, por exemplo, para designar os efeitos mútuos que se verificam entre uma máquina e seu operador – tal como, para usar um exemplo bastante simples, a interação entre um motorista e a posição de seu carro em uma dada estrada, na medida em que, ao guiar, o

JR., Durval Muniz de. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas: rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias culturais. *História & Perspectivas*. Uberlândia, CH/UFU, n. 8, 1993, pp. 87-96.

⁹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 109.

motorista influencia essa posição e, pela observação, esta informação retorna ao motorista, determinado suas ações seguintes. Para a Psicologia e as Ciências Sociais, pode ser definida como interação qualquer relação, cooperativa ou não, com qualquer tipo de duração ou frequência, realizada entre dois ou mais indivíduos, assim como entre dois ou mais conjuntos de indivíduos, reunidos em função de qualquer circunstância. Trata-se, portanto, de uma sequência dinâmica e mutável de ações sociais, dispostas em tempos e espaços concretos, no interior de certo contexto de distribuição de força e de entendimento – ou desentendimento – linguístico, através dos quais indivíduos ou grupos modificam suas ações e reações devido às ações e reações daqueles com os quais interagem.⁹⁷ A pressuposição de tal caracterização é a constatação de que os seres humanos e os diferentes tipos de organização coletiva por nós inventados não se relacionam em um jogo de *soma zero*, mas, conforme já mencionado, influenciam-se mutuamente; para tanto, “[...] Basta que atores com conceitos e projetos parcialmente distintos relacionem as suas ações entre si – e com um mundo que pode provar ser refratário aos entendimentos de cada um e de todos os envolvidos”, forçando-os a modificar, passo a passo, as categorias através das quais constituem aquilo que podem perceber como sendo a realidade.⁹⁸ De fato, a todo o momento de nossas vidas, as pessoas e os grupos que constituem se adaptam em função de formas espacialmente distintas e contingentes de interação e, nesse processo, indexam narrativas que servem para categorizar as interações e orientá-las, histórias que surgem do/no contato humano e incidem de diversas formas sobre ele, modificando-o. Para descrever adequadamente este fenômeno, entretanto, é necessário ordená-lo no tempo, tomando-o como um processo; somente então se pode indicar de modo apropriado a modificação das modalidades de interação, seu deslocamento pelo infundável contínuo de interações possíveis, interpretando-a como produto de um acontecimento ou série de acontecimentos únicos, ao invés de uma mudança algo misteriosa que simplesmente se verifica na zona de encontro entre dois sistemas mais ou menos fechados.⁹⁹

⁹⁷ Há a respeito uma bibliografia virtualmente inexaurível. As definições mais básicas, penso a partir de: DURAN, Álvaro Pacheco. *Interação social: o social, o cultural e o psicológico. Temas em Psicologia*. Ribeirão Preto, Sociedade Brasileira de Psicologia, v. 1, n. 2, 1993, pp. 1-8. DEGENNE, Alain. *Types d'interactions, formes de confiance et relations. REDES*. Barcelona e Sevilha, EGOLAB-GRAFO/UAB e LRPC/US, v. 16, n. 3, 2009, pp. 63-92.

⁹⁸ SAHLINS, *Metáforas históricas e realidades míticas*, p. 127.

⁹⁹ Idem, op. cit., pp. 19-28. WAGNER, Johannes; DOEHLER, Simona Pekarek & GONZÁLEZ-MARTÍNEZ, Esther. Longitudinal research on the organization of social interaction: current developments and methodological challenges. In. WAGNER, Johannes *et alli* (orgs.). *Longitudinal studies on the organization of social interaction*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 3-36.

No processo de modificação mútua entre agentes sociais individuais ou coletivos, entram, portanto, sempre as questões referentes ao imaginário, às representações e ao poder, ou seja, às formas como a realidade é concebida e narrada – portanto, discursivamente reproduzida – e sobre como se distribui socialmente a capacidade de atuação sobre ela. Neste ponto, o conceito de interação pode ser aproximado do de *fricção interétnica*, através do qual, Roberto Cardoso de Oliveira pensou o relacionamento entre grupos tribais ameríndios e segmentos da sociedade brasileira em processo de expansão-exploração territorial, “uma situação <que> pode apresentar as mais diversas configurações”, uma significativa parte das quais “conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções *totais*, ou seja, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal, que passa a ser moldada pela situação de fricção internética.”¹⁰⁰ O tipo de atrito que aqui interessa, entretanto, é distinto do atrito interétnico, porque inclui a própria definição do que é e quem pertence a uma dada etnia, ou seja, sua construção como um produto histórico derivado de uma série de conflitos, não como um dado da ontologia dos seres humanos. Funda-se na suposição de que a identidade não se realiza, constrói ou *floresce* a partir de núcleo no sentido das margens, do centro das fronteiras, de dentro para fora, mas em sentido oposto, em relação dinâmica, fazendo-se nos contatos e conflitos com os diversos *outros* culturalmente definidos, excluídos, assimilados ou combatidos, e, a partir daí, compondo e modificando identidades, sempre definidas em ampla medida *por contraste*. Consideram-se, portanto, trajetórias que são tanto compartilhadas quanto agonísticas, e, nesta medida, uma história das interações é eminentemente história política, mas não em sentido tradicional. De fato, a preocupação com as instituições e o Estado surge não por alguma valorização necessária e autoexplicativa, mas apenas na medida em que estes são as formas historicamente assumidas, e mais ou menos cristalizadas, da capacidade de determinados indivíduos e grupos afetarem a outros indivíduos e coletividades:

[...] o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma relação de poder. Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado [...]. Em segundo lugar, a força nunca está no singular, ele tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força. [...] Pode-se então conceber uma lista, necessariamente aberta, de variáveis exprimindo uma relação de forças ou de poder, constituindo ações sobre ações: incitar, induzir, desviar, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável. Essas são as categorias do poder. [...] Um exercício de poder

¹⁰⁰ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*. Rio de Janeiro, Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, v. 5, n. 3, 1962, p. 86. Para uma discussão da trajetória do conceito de fricção interétnica no pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, assim como de sua contribuição teórica e etnográfica, ver: DAL POZ, João. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, PPGS/UFG, PPGAS/UFG e PPGCP/UFG, v. 6, n. 2, 2003, pp. 177-188.

<assim> aparece como um afeto, já que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças. Incitar, suscitar, produzir, ou todos os termos de listas análogas, constituem afetos ativos, e ser incitado, suscitado, determinado a produzir, ter um efeito *útil*, afetos reativos. Estes não são simplesmente a *repercussão* ou o *reverso passivo* daqueles, mas antes o *irredutível interlocutor*, sobretudo se considerarmos que a força afetada não deixa de ter uma capacidade de resistência. Ao mesmo tempo, é cada força que tem o poder de afetar (outras) e de ser afetada (por outras, novamente), de tal forma que cada força implica relações de poder; e todo campo de forças reparte as forças em função dessas relações e de suas variações. Espontaneidade e receptividade adquirem agora um novo sentido – afetar, ser afetado.¹⁰¹

Desta forma, apesar dos recortes bastante conservadores nos quais distribuí a narrativa que segue, fundados antes do mais em minha sensação de que deveria de alguma forma preservar a organização dos eventos e processos tais como eles se encontram presentes na HPCCA, o que pretendi fazer foi não uma história institucional da Igreja Copta nos anos ao redor da conquista árabo-muçulmana do Egito, nem uma história composta pela reunião das histórias dos patriarcas que a lideraram neste intervalo. Partindo prioritariamente do texto que consigna a memória do patriarcado copta de Alexandria a respeito de sua própria trajetória histórica, o que procurei foi narrar uma história dos episódios e modalidades de interação entre grupos de cristãos e muçulmanos à volta de certo intervalo significativo do século VII, e de como eles construíram neste período a identidade da comunidade copta. Se logrei maior ou menor sucesso neste intento, deixo isso ao critério dos eventuais leitores deste texto; prossigo, contudo, convicto de que não só esta história em particular, mas este *tipo* de narrativa histórica, deveria ser do interesse não só de um pequeno círculo de especialistas, historiadores, teólogos, cientistas da religião e outros tipos de estudiosos interessados nas modalidades historicamente verificáveis de confronto e diálogo inter-cristãos e cristão-muçulmanos, mas de todos os que agora se encontram preocupados com a espinhosa questão da convivência e do choque de culturas em períodos de mudanças sociais e econômicas muito amplas.¹⁰²

Uma mirada de pássaro

¹⁰¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 2005, pp. 78-79 (destaques no original). Também: RUST, op. cit., pp. 45-49.

¹⁰² GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 14. GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008. Coleção *Jews, christians and muslims from the ancient to the modern world*, n. 15, pp. 1-5. BERTAINA, David. *Christian and muslim dialogues: the religious uses of literary form in the early islamic Middle East*. Piscataway: Gorgias Press, 2011. Coleção *Gorgias eastern christian studies*, n. 29, ps. IX e 1-5

Interessando-me por certos dogmas judaico-critãos da imperfeição humana, minha tese poderia ser descrita como uma *arqueologia* do *discurso* dominante nas ciências sociais. Seria agradável, portanto, pensar nela como a coruja de Minerva, alçando vôo no anoitecer de uma era intelectual. Mas ela tem uma organização que se assemelha mais ao vôo do inconstante pássaro pós-modernista, movendo-se em círculos hermenêuticos decrescentes, até que... E a referência a Minerva também não deve ser tomada por uma reivindicação de conhecimento profundo. Embora eu esvoace rapidamente por um vasto continente de erudição ocidental, faço-o apenas na condição de turista antropológico, que recolhe aqui uma genealogia intelectual e, ali, um fragmento de folclore acadêmico, ao mesmo tempo que faz uma inspeção extremamente superficial de grandes monumentos filosóficos. Como a maioria dos turistas, não há dúvida de que faço constantemente papel de bobo. Não só as exposições das ideias centrais são sempre esquemáticas, em geral idiossincráticas e possivelmente errôneas, como também insuficiente atenção é prestada às tradições alternativas – sem as quais este ensaio não poderia ter sido escrito.¹⁰³

Tratar das interações entre cristãos e muçulmanos no Egito do período considerado implica não só todas estas discussões preliminares, mas também reconhecer que a reconstrução proposta não se pode fazer para além do limite da documentação considerada, ou seja, fora de um enquadramento textual, que possui, antes de qualquer outra coisa, um *poder de veto* sobre as hipóteses e afirmações positivas que se pode fazer a respeito dos episódios e processos considerados.¹⁰⁴ Uma documentação que, além do mais, é estruturalmente excludente por sua própria natureza, pois retrata um mundo de homens que entram em contato e confronto com outros homens, tanto cristãos quanto muçulmanos, representando certos grupos marginais, como os judeus e os politeístas, assim como mulheres e crianças, quase que apenas como ilustrações de certas ideias cunhadas e geridas por homens e para homens.¹⁰⁵ Por outro lado, os eventos referidos na HPCCA e que, de alguma forma, constituíram-na em sua própria materialidade de texto, não se deram em uma tábula rasa, em uma espécie de vácuo, mas em um preciso *campo factual*, atravessado por certo número de *tramas*, itinerários que não só antecedem, mas, na medida em que traçados (e, dessa forma, descobertos – ou caso, se prefira, inventados) pelos historiadores, tornam-se condições de realização do que a eles se segue.¹⁰⁶

¹⁰³ SAHLINS, Marshall David. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In. *Cultura na prática*. Tradução de Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007. Coleção *Etnologia*, s.n., p. 562 (destaques no original).

¹⁰⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto e Editora da PUC-Rio, 2006, p. 188.

¹⁰⁵ Entretanto, excelente exemplo de pesquisa que tenta *escovar a contrapelo* essa documentação para dela extrair testemunhos significativos sobre os desafios e oportunidades sócio-eclesiais que a vida familiar oferecia às mulheres copto-árabes e árabo-cristãs é proporcionado por: HORN, op. cit., pp. 419-44. Também, para um adequado dimensionamento da problemática, ver por primeiro: WILFONG, Terry G. Gender and society in Byzantine Egypt. In. In. BAGNALL, Roger S. (org.). *Egypt in the byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 309-330.

¹⁰⁶ VEYNE, *Como se escreve a História*, p. 45. Ajunto a isso: BORGES, Jorge Luis. Kafka e seus precursores. In. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 130: “[...]”

Desta forma, antes de avançar no sentido de borrar de forma decisiva os limites entre texto e realidade, talvez ainda seja importante lembrar que também as construções narrativas da realidade não existem isoladamente, mas no âmbito de *enredos* determinados por precisas interações sociais, “em uma mistura muito humana e muito pouco *científica* de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa.”¹⁰⁷ Assim sendo, reconstituo a seguir certas tramas que creio particularmente importantes para o entendimento de como se deu o desenvolvimento das relações entre cristãos e muçulmanos no Egito no período sob interesse mais direto, assim como, com alguma probabilidade, em períodos posteriores. Sendo evidente a impossibilidade de narrar a totalidade do passado ou de determinar uma categoria particular de acontecimentos que constituam de alguma forma *a* História, escolhi como objeto de atenção certos tópicos da história social, política e religiosa do Egito tardo-antigo que me pareceram particularmente interessantes para que se compreendam as peculiares posições e reações dos cristãos interpelados pelo domínio árabo-muçulmano na região. Operei de modo privilegiado, mas não exclusivo, com as categorias braudelianas da curta e média duração, não por desprezo de uma história analítica mais sistemática, mas por simples preferência pelo tipo de narrativa que me parece que essas favorecem.¹⁰⁸ Posta a raridade relativa da documentação referente à temática tratada, textos de época infelizmente ainda não trabalhados na historiografia disponível cá entre nós, optei por, sempre que pareceu conveniente, transcrever e inserir fragmentos interessantes dessa no próprio corpo do texto, de modo a alicerçar a argumentação nas fontes primárias.

No *primeiro capítulo* (pp. 69-167), trata-se do lugar do Egito no ecúmeno imperial romano, cobrindo o período do século I a VI de nossa era, no interior do qual se instalou e desenvolveu o movimento cristão em Alexandria e no Vale do Nilo. Deu-se uma atenção particular às relações entre a Igreja do Egito e o Estado Romano, que perpassam, de modo complexo, diferentes regimes de convivência e/ou confronto, incluindo, depois de certo período de indiferença mais ou menos mútua, estágios de perseguição, colaboração entusiasta,

O fato é que cada escritor *cria* seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção de passado, assim como há de modificar o futuro.” (Destaque no original).

¹⁰⁷ VEYNE, *Como se escreve a História*, p. 42. Para um significativo refinamento da discussão sobre textos e contextos, ver: LA CAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y ler textos. In. PALTÍ, Elías José. “*Giro lingüístico*” e *historia intelectual: Paul Rabinow, Stanley Fish, Dominick LaCapra, Richard Rorty*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 237-293.

¹⁰⁸ A respeito das diferentes – não apenas superpostas, mas *emaranhadas* – durações na descrição e análise histórica, ver o datado, mas ainda imprescindível: BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a longa duração*. In. *Escritos sobre a História*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. Coleção *Debates*, n. 131, pp. 41-78.

colaboração resistente, resistência passiva, resistência ativa, cooptação e conflito aberto. Também se tratou da *crise nestoriana* – ou, melhor dizendo, *nestório-ciriliana* –, seus antecedentes e desdobramentos, incluindo a celebração do Concílio de Calcedônia e o papel que teve esta assembleia eclesiástica não só na crucial redefinição do papel do cristianismo autóctone egípcio no interior do ecúmeno cristão, mas da própria constituição da identidade dos cristãos locais. No *segundo capítulo* (pp. 168-297), trata-se do período entre 605 e 677, marcado sucessivamente pela modificação dos termos das interações entre miafisitas e calcedônicos no interior do conjunto dos cristãos do Egito, pela conquista da região pelos sassânidas, sua reconquista pelos bizantinos e sua subsequente conquista pelos árabes muçulmanos. Fez-se um esboço da organização inicial do Egito como parte do novo império islâmico, assim como do relacionamento oficial entre as autoridades muçulmanas, miafisitas e calcedônicas, marcadas por diferentes formas de compromisso, transigência e desconfiança mútua, assim como de algumas alterações experimentadas pela Igreja de Alexandria no interior do novo regime que se constituía. No *terceiro capítulo* (pp. 298-462), considerando-se os três governos patriarcais coptas situados de 677 e 701 – de João III (677-686), de Isaac (686-689), e de Simão (689-701) –, procura-se reconstituir uma história das interações político-religiosas durante os estágios iniciais do estabelecimento do Islã como religião e, principalmente, como proposta e militância política e aparato sociopolítico e econômico no Egito. As relações entre miafisitas e muçulmanos deram-se então quase sempre no âmbito de uma ambivalente triangulação com os calcedônicos (eventualmente, de modo muito menos comum, com outros tipos de concorrentes cristãos e os judeus) e as sombras de potentados cujo poder estava sediado para além das fronteiras da *Dar al-Islam*, e estiveram muito longe de ser sempre amistosas. O quadro geral que emerge é o de uma complexa e cambiante rede de relacionamentos, marcada a cada interseção por diálogos, compromissos, acomodações, desprezo e/ou violências, ocasionalmente mútuos, parcialmente difusos, e instrumentalizados ou ignorados de forma bastante pragmática pelos detentores do poder político-religioso do Egito nesta *época de transição*. Aliás, cabe clarificar que como trato de uma *fatia de História* cujas interações foram em larga medida marcadas pelas dinâmicas socioculturais – e poderosos ressentimentos – do primeiro período conciliar da Antiguidade Tardia (325-451), mas também já plenamente constituintes da incorporação do Egito no interior de um ecúmeno islâmico em processo de fazimento, um processo característico daquilo que foi reconhecido como sendo o Medieval Egípcio (639-1571), preferi falar tão somente em época ou período de transição para me referir ao intervalo entre 622 a 701, mencionando a Antiguidade Tardia e a Idade Média apenas de forma genérica, sem me deter nas interessantes, mas um tanto quanto

estéreis, discussões sobre a pertinência ou não desses conceitos, que implicam cronologias cheias de juízo de valor historiográfico, para se lidar com a história das sociedades e fenômenos culturais da África do Norte e do Levante (e da África e Ásia de um modo mais geral). Como questão de fundo, remeto sempre à problemática da mútua influência entre disputas de poder e representações e práticas religiosas, para pensar como a comunidade eclesiástica copta interviu através de sua hierarquia para construir uma nova conjuntura político-religiosa no Egito, ao mesmo tempo em que teve a sua identidade decisivamente alterada ou definida por esta nova situação.

1 O EGITO NO ECÚMENO IMPERIAL ROMANO (SÉCULOS I A.C. A VI D.C.)

Os romanos foram derrotados numa terra próxima à nossa. Depois de sua derrota, porém, venceram dentro de poucos anos – a Deus pertence o mando antes e depois – e, nesse dia, os crentes regozijaram-se do socorro de Deus. Deus socorre quem Lhe apraz. Ele é poderoso e misericordioso. É promessa de Deus. Deus nunca falta a Suas promessas, mas a maioria dos homens não o sabe. Conhecem aparências da vida terrena, mas são desatentos acerca do além. Não são capazes de refletir? Deus não criou os céus e a terra e quanto existe entre eles senão pela verdade e por um prazo predeterminado. Assim mesmo, muitos homens descreem que encontrarão seu Senhor. Não andaram pela terra e não viram o destino daqueles que os precederam? Eram mais poderosos do que eles, e haviam lavrado e povoado a terra mais do que eles. Seus mensageiros vieram a eles com as provas. E não foi Deus quem os oprimiu: oprimiram-se a si mesmos uns aos outros.¹⁰⁹

Quando os árabes muçulmanos finalmente entraram em Alexandria em 641, encerravam uma história de quase sete séculos nos quais o Egito havia sido uma província da maior importância no âmbito do Império Romano. A história da relação entre os césares e o Vale do Nilo é, entretanto, ainda anterior; como observou Sergio Donadoni, de fato, o Egito passou do domínio dos lágidas para o dos romanos de modo sutil, quase imperceptível, em princípio alterando bem pouco a vida dos autóctones.¹¹⁰ Durante muito tempo as relações entre Roma e Alexandria, sede do poder e da presença grega no Vale do Nilo desde a sua fundação por Alexandre Magno em 332 a.C., foram marcadas pela cordialidade. Tal proximidade remontava, de fato, à época de Ptolomeu II Filadelfo (309-246 a.C.), rei que enviou embaixadores aos romanos e assinou com esse povo tratados de amizade e colaboração mútua. <IMAGEM 4>. Algumas décadas depois, Ptolomeu IV Filópator (205-221 a.C.), reiterou esses gestos, deixando claro seu apoio a Roma durante a Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.); em retribuição, os romanos acolheram seu neto, Ptolomeu VI

¹⁰⁹ CORÃO. *O Alcorão: livro sagrado do Islã*. Tradução de Mansour Chalita. 7ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014, §30:2-9, p. 316. <Doravante abreviado como Qr>.

¹¹⁰ DONADONI, Sergio. O Egito sob dominação romana. In. HGA 2, p. 205. MILNE, Joseph Grafton. *A history of Egypt under roman rule*. Londres: Methuen & Company, 1913. Coleção *A history of Egypt*, n. 5, pp. 1-2.

Filómetor, em sua capital em 164 a.C., quando este foi expulso de Alexandria por seu tio, o rei selêucida Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.). Mais ainda: decidiram-se a agir contra os selêucidas e seus eventuais apoiadores no continente africano, instalando Ptolomeu VI novamente como soberano do Egito e seu irmão mais novo, Ptolomeu VIII Evérgeta II, como rei da Cirenaica. Ao fazer isso, a República Romana colocou-se em condições de intervir diretamente nos assuntos egípcios, uma tendência que se tornou mais pronunciada ao entrar o século I a.C.¹¹¹ Isso se encontra bem evidenciado no caso da ascensão de Ptolomeu XII Novo Dionísio: coroado em uma cerimônia em Alexandria em 80 a.C., só foi reconhecido pelos romanos como soberano do Egito, e, portanto, apto a atuar na política externa mediterrânea, em 59 a.C., depois de pagar a Júlio César uma vultuosa quantia em dinheiro. Forçado a permitir que os homens deste general ocupassem a Ilha de Chipre, onde governava um de seus irmãos, enfrentou um motim da guarnição acantonada em Alexandria; partindo para Roma em 58 a.C. para salvar sua própria vida, foi restabelecido no governo quando pagou uma larga propina para que o cônsul Aulo Gabínio, um apoiador de Pompeu, conduzisse as legiões ao Egito. Depois disso, Ptolomeu XII manteve-se ainda no trono por mais sete anos, até que adoeceu e morreu, mas à custa de permitir que cerca de dois mil e quinhentos mercenários romanos, os chamados *gabiniani*, permanecessem estacionados no Delta, tanto para garantir a autoridade quanto a submissão do monarca.¹¹² As intrigas de sua filha, co-regente e sucessora, Cleópatra VII Filopátor, junto aos generais romanos (51-30 a.C.) tinham o propósito que estes garantissem a (já relativa) independência do Egito e defendessem seus interesses nas complexas intrigas familiares que afligiram os últimos lágidas. O apoio incondicional que ela concedeu a Marco Antônio, entretanto, fez com que perdesse seu trono quando ele foi derrotado por Otávio César em 31 a.C. Depois que as tropas deste conquistaram Alexandria, um grupo de legalistas egípcios proclamou Ptolomeu César, filho de Cleópatra com Júlio César, nascido a junho de 47 a.C. como faraó. Seus apoiadores mais próximos, contudo, foram convencidos a entregá-lo aos homens de Otávio, que o assassinaram, encerrando assim não só a dinastia dos lágidas, mas, de fato, o antigo governo independente do Egito.¹¹³

¹¹¹ SULLIVAN, Richard D. *Near eastern royalty and Rome (100-30 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1990, cap. 4, pp. 81-95. ROLLER, Duane W. *Cleopatra: a biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Coleção *Women in Antiquity*, s.n., cap. 2, pp. 29-42.

¹¹² SINAI-DAVIES, Mary. Ptolemy XII Auletes and the romans. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 46, n. 3, 1997, pp. 306-340. GIACOMO, Luiz Henrique Souza de. Entre egípcios e romanos: considerações a respeito de tal interação política. *Plêthos*. Niterói, Setor de História Antiga e Medieval do Departamento de História da UFF, v. 3, n. 1, 2013, pp. 70-75.

¹¹³ DONADONI, op. cit., p. cit. SULLIVAN, op. cit., cap. 8, pp. 229-279. RIVERO, Pilar. A política externa de Cleópatra VII Filopátor. In: FUNARI, Pedro Paulo A. (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, pp. 95-112. ROLLER, 2010, caps. 4-6 e 9, ps. 63-102 e 129-150. HERKLOTZ, Friederike. *Aegyptus Capta: Augustus and the*

As atitudes do conquistador evidenciam claramente o quanto a região conquistada era estratégica em seu projeto imperial. Em 29 a.C., vitorioso nas guerras civis, Otávio recebeu do senado romano uma série de poderes extra-constitucionais sobre o Egito, a Hispânia, a Gália, a Síria, a Cilícia e o Chipre, regiões que se considerava ainda imersas no caos. < IMAGEM 5 >. Prontamente despachou para elas uma série de procuradores para gerir esses governos provinciais e garantir que sua direta autoridade fosse estabelecida sobre eles. Três legiões foram estabelecidas no Egito, contando com cerca de quinze mil homens, a maior parte dos quais acantonados em Alexandria e no Delta. Esses soldados imediatamente se puseram a combater a onda de banditismo e de motins camponeses que havia se tornada epidêmica durante os últimos lágidas, levando inclusive ao incêndio de Tebas de 88 a.C. Também se colocaram a reformar os poços e canais do Nilo que estavam há pelo menos dois séculos negligenciados, assim como a reorganizar a coleta e redistribuição dos grãos. Em 27 a.C., logo depois de ter sido nomeado pelo senado romano como Príncipe e Augusto, Otávio proibiu que os senadores e demais dignitários romanos intervissem de qualquer forma que fosse na administração do Egito, determinando expressamente que eles ou seus representantes sequer poderiam aportar nessa região sem uma autorização de sua parte. A antiga administração lágida, assentada no poder de classe dos gregos no Vale do Nilo, foi reestruturada e colocada sob a autoridade de um prefeito geral, um romano residente em Alexandria e nomeado diretamente por Otávio Augusto. O segundo desses homens, Caio Aélio Galo, nomeado já em 26 a.C., conduziu tropas para o Alto Egito e, ultrapassando a Primeira Catarata do Nilo, retomou uma vasta região que havia sido abandonada pelos Ptolomeus como ingovernável. Dirigindo-se daí ao Mar Vermelho, pretendeu anexar as duas Arábias, a Pétrea (centro-norte) e a Feliz (sul), mas acabou perdendo a maior parte de suas forças, seu prestígio e (posteriormente) a sua vida nessa malfadada expedição.¹¹⁴ Seu sucessor, Caio Publio Petrônio, nomeado em 24 a.C., anexou o *Dodecaschene*, na Baixa Núbia, atualmente em território sudanês. Essa região havia sido anexada a expensas dos lágidas pelo Reino de Meroé mais de um século antes; na impossibilidade de *pacificar* os cushitas da região, Petrônio avançou ainda mais para o sul, contra sua capital, Napata, destruiu-a e conseguiu que Meroé se colocasse como um estado-cliente de Roma. Depois de

annexation of Egypt. In. RIGGS, Christina (org.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Coleção *The Oxford Handbooks*, s.n., pp. 11-21. GIACOMO, op. cit., pp. 75-82

¹¹⁴ MINAS-NERPEL, Martin & PFEIFFER, Stefan. Establishing roman rule in Egypt: the trilingual stela of C. Cornelius Gallus from Philæ. In. LEMBKE, Katja; MINAS-NERPEL, Martin & PFEIFFER, Stefan (orgs.). *Tradition and transformation: Egypt under roman rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008*. Leiden: Brill, 2010. Coleção *Culture and history of the Ancient Near East*, n. 41, pp. 265-298.

novas escaramuças em 22 a.C., quando os cushitas obtiveram sucessivas vitórias contra os romanos e seus aliados locais, o estatuto de amizade mútua entre Meroé e os romanos foi reafirmado, aumentando o intercâmbio existente entre uns e outros. Petrônio teve inteira autorização de Augusto para fazer a guerra e a paz nas franjas africanas de seu domínio, e também foi um amigo íntimo do imperador, um homem que lhe prestou uma lealdade inabalável, o que reitera o estatuto particular do Egito no âmbito de seu projeto.¹¹⁵ Durante as décadas de 20 e 10 a.C., Augusto também tratou de garantir a lealdade dos gregos no Vale do Nilo através de subornos e nomeações oportunas. Ela ainda tomou a si a responsabilidade dos cultos religiosos, fazendo-se representar como sucessor legítimo dos lágidas e dos antigos faraós que os precederam. Reformou numerosos templos no Baixo e no Alto Egito, construiu tantos outros (muitos dos quais exatamente diante da fronteira com Meroé) e reconstituiu os colégios sacerdotais, sustentando os clérigos com recursos estatais. A tributação sobre o comércio e as propriedades rurais foi inicialmente diminuída, gerando um amplo reaquecimento na economia regional. Por toda a província, Augusto fez com que seu governo fosse associado à ordem, justiça, piedade e abundância.¹¹⁶

Durante um período considerável, assim anexado, o Egito foi concebido e tratado como uma espécie de vasta propriedade dos imperadores romanos, administrado através dos governadores-gerais, dos procuradores – que, despachados também diretamente pelo imperador, deveriam auxiliá-los nos assuntos jurídico-militares e garantir sua inabalável lealdade – e por toda uma série de aliados locais que antes haviam estado a serviço dos lágidas. < IMAGEM 6 >.. Um detalhe interessante corrobora isso: o Egito era a única região do vasto domínio romano em que os anos eram contados não pelos nomes dos cônsules em exercício, mas diretamente pelo período de governo do imperador. Dessa forma, “[...] Perpetuava-se assim a antiga prática dos Ptolomeus e dos faraós, que envolvia o chefe de Estado romano numa aura de realeza desconhecida em qualquer outra parte dentro da organização do Império.”¹¹⁷ Ao contrário do que acontecia sob os lágidas e durante a maior

¹¹⁵ BAGNALL, Roger S. Publius Petronius, augustan prefect of Egypt. In. *Hellenistic and Roman Egypt: sources and approaches*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006. Coleção *Variorum collected studies*, s.n., pp. 85-93.

¹¹⁶ MILNE, op. cit., pp; 15-28. SHARP, Michael. Shearing sheep: Rome and collection of taxes in Egypt (30 BC-200 AD). In. ÉCK, Werner & MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (orgs.). *Lokale autonomie und römische ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen provinzen vom 1. bis 3. jahrhundert*. Munique: R. Oldenborug Verlag, 1999. Coleção *Schriften des Historischen Kollegs, Série Kolloquien*, n. 42, pp. 213-242. Para uma excelente sinopse de todo o processo, ver: CAPPONI, Livia. *Augustan Egypt: the creation of a roman province*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2005. Coleção *Studies in classics*, n. 13. Apesar de datado, um panorama minucioso e bem documentado das formas de arrecadação do governo romano no Egito continua a ser: WALLACE, Sherman Leroy. *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*. Princeton: Princeton University Press, 1938.

¹¹⁷ DONADONI, op. cit., p. 206.

parte do período faraônico, contudo, os recursos egípcios não ficavam retidos no interior das fronteiras da região, mas eram impiedosamente drenados para o exterior. Efetivamente, o Egito tornou-se o celeiro dos imperadores, de onde provinha o trigo que eles costumavam distribuir com generosidade aos plebeus de Roma e da Península Itálica para obter seu apoio, tendo suplantando nessa função as províncias da África e da Hispânia, que eram objeto de uma disputa mais intensa entre as prerrogativas imperiais e a resistência senatorial à sua rápida expansão. Ainda que o período inicial de submissão a Roma tenha sido experimentado por uma série de egípcios como de prosperidade, a passagem de Estado independente a província de um império engendrou gradativamente uma série de mudanças na estrutural socioeconômica da área. O estado-maior da administração era composto apenas por romanos cuja primeira e principal qualificação era a lealdade ao imperador em exercício. Sua liderança repousava nas mãos do prefeito, chefe último de todos os departamentos, inclusive das finanças, do exército e da justiça, personagem cuja autoridade era limitada apenas pela possibilidade de uma apelação direta a Roma. Para o cumprimento de seus deveres, dispunha de um conselho de consultores e auxiliares, além dos procuradores nomeados diretamente pelo imperador, que tinha a obrigação de acolher. A unidade geográfica do governo era o *nomos*, que se subdividia em *toparquias*, normalmente em número de duas ou quatro, cada uma contendo certo número de aldeias, aos quais estavam associados os campos e pastagens das redondezas. Os romanos mantiveram as macrodivisões regionais anteriores, nas quais se aglutinavam certo número de *nomos*: a *Tebaida* (Alto Egito), o *Heptanomis* (Médio Egito) e o *Delta* (Baixo Egito). Cada *nomos* era governado por um *estratego* (antigo título militar *lágida*), que distribuía a justiça e comandava as forças militares e policiais acantonadas na sua jurisdição, uma mistura às vezes pouco coerente de legionários vindos de outras partes do império, mercenários, auxiliares gregos e milicianos egípcios. Como seu imediato subordinado, encontrava-se um *basilicogrammateus* (também um título *lágida*), que supervisionava as funções técnico-burocráticas do governo.¹¹⁸ A ideia de que o sujeito encarregado do comando militar devia ser também responsável pela administração, em geral, e pela justiça, em particular, representou uma mudança significativa no antigo sistema implementado pelos Ptolomeus, que fazia uma distinção absoluta entre os casos que eram de inteira responsabilidade dos juízes locais, ou seja, dos que envolvessem questões tratadas na língua do país, e aqueles aos quais cabia apelação para instâncias mais altas, tratados em idioma grego. Normalmente o governador romano delegava a capacidade de juízo aos

¹¹⁸ THOMAS, J. David. Communication between the Prefect of Egypt, the Procurators and the Nome officials. In. ÉCK & MÜLLER-LUCKNER, op. cit., pp. 181-196.

funcionários que lhe eram subordinados, particularmente os estrategos, mas era, oficialmente, o único responsável pela justiça no Egito. Em seu nome, que estava posto à sombra do nome do imperador, o direito romano era aplicado aos cidadãos romanos, enquanto aos demais restava o direito dos estrangeiros, que, de modo geral, acatava os usos e costumes em voga no país desde longa data. Anualmente esse alto oficial fazia um amplo *tour* pelo Egito, durante o qual, saindo de Alexandria, cuidava pessoalmente dos casos mais complexos da província. Nessas ocasiões, um tribunal itinerante de última instância, o chamado *conventum*, estabelecia-se, respectivamente, em Pelúcio, na extremidade oriental do Delta, em Mênfis, na junção entre o Baixo e o Médio Egito, e em Arsínoe do Faiyum, pouco mais ao sul, às margens do Grande Oásis.¹¹⁹

Havia ainda outras áreas onde os elementos de transformação se insinuaram de maneira tão ou mais pronunciada já desde o tempo de Otávio Augusto, mas essas se deram sempre no âmbito de uma complexa, eventualmente sutil, dialética entre continuidade e ruptura.¹²⁰ A administração lágida havia se composto por uma série de funcionários de cargo vitalício, cuja remuneração consistia no direito de arrecadação sobre propriedades ou conjuntos de propriedades agrícolas de dimensões e rendimentos proporcionais à importância de suas funções. O exército era uma organização de caráter hereditário, o que era evidentemente problemático na medida em que a guerra é uma das áreas da atividade humana em que o mérito pessoal impõe-se com maior relevo. Participar do exército comportava o benefício, igualmente hereditário, de cultivar uma ou mais propriedades, cujas dimensões eram fixadas segundo uma série de determinados critérios – se o soldado era de ascendência grega ou egípcia, se possuía ou não um cavalo a sustentar, se era simples combatente de linha ou oficial, e daí por diante. Esse sistema vinha sofrendo de um irreversível desgaste durante os últimos Ptolomeus, e foi inteiramente transformado pelos romanos. Os funcionários vitalícios, remunerados com direitos de arrecadação, foram por toda parte substituídos pelos magistrados de mandatos pré-estabelecidos, renováveis ou não, e pagos em meio corrente diretamente pela estrutura do governo. Foram instituídas corporações que deveriam auxiliar e

¹¹⁹ MILNE, op. cit., cap. 1, pp. 1-14. CAPPONI, op. cit., caps. 4 e 5, pp. 25-64. BRUNT, Peter Astbury. The administrators of Roman Egypt. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 65, 1975, pp. 124-147. BRYEN, Ari Z. Tradition, precedent and power in Roman Egypt. In. PROCHÁZKA, Stephan; REINFANDT, Lucian & TOST, Sven (orgs.). *Official epistolography and the language(s) of power: proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium*. Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2015. Coleção *Papyrologica Vindobonensia*, s.n., pp. 201-216.

¹²⁰ Cf. p. ex. evidenciam as inscrições tratadas em: BOWMAN, Alan K. & RATHBONE, Dominic. Cities and administration in Roman Egypt. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 82, 1992, pp. 107-127.

vigiar a cada um deles, coletividades compostas por proprietários de terras de cada localidade. Ao lado de cada estratega, instalou-se um conselho de *archontes*; junto a cada *basilicogrammateus*, um conselho de *presbyteroi*. As terras até então de posse e usufruto exclusivo dos lágidas e seus aparentados foram distribuídas entre os membros desses conselhos, sobre os quais se recolhiam os impostos e se nomeavam os magistrados não-remunerados, que exerciam suas funções como uma retribuição por terem (previamente) recebido novos direitos de propriedade. Essa classe de proprietários e administradores e potenciais, à qual o Império confiou a defesa local de seus interesses, foi constituída pelos descendentes dos antigos conquistadores gregos do Egito, casta cuja autoridade, apesar de contestada, havia se mantido durante os caóticos últimos dias dos Ptolomeus.¹²¹ Sob o governo romano, seu poder coletivo não foi apenas reconhecido, mas reiterado e legitimado em novas bases. Os egípcios de famílias não-gregas pagavam ao governo dos *nomos* onde viviam a *laographia*, uma taxa que cada homem estava sujeito pelo simples fato de existir, capitação da qual estavam isentos os descendentes dos conquistadores gregos – assim como, evidentemente, os romanos e seus herdeiros no país. Os habitantes das capitais dos *nomos* pagavam dois quartos da *laographia* devida por cada um dos moradores das aldeias, que pagavam, por sua vez, três quartos do que era devido pelos camponeses, que também se encontravam legalmente fixados às *idia*, as terras cultivadas por seus pais, avôs e bisavôs. Para ser isento do pagamento da *laographia*, um homem deveria comprovar através de documentos oficiais que seus avôs paterno e materno haviam frequentado o *gymnasion*, a escola grega que funcionava em cada capital de *nomos*.¹²² No tempo dos lágidas, o *gymnasion* era uma instituição autônoma, apesar de receber financiamento governamental; sob os romanos, contudo, seu controle passou inteiramente às mãos do Estado. Desde a década de 10 a.C., o acesso a estas escolas ficou restrito aos habitantes de apenas algumas cidades de cada *nomos*, prioritariamente sua capital; e só se podia considerar devidamente graduado no *gymnasion* aquele que se submetesse a um exame de títulos genealógicos, a *epikrasis*, diante de um funcionário público.¹²³ Ainda no âmbito da reiteração desse prestígio coletivo dos

¹²¹ Sobre a complexa questão da formação, manutenção e performance da identidade grega no Egito lágida e romano, ver: VEÏSSE, Anne-Emmanuelle. Pour le situer le débat: l'identité ethnique en Égypte aux époque perse, ptolémaïque et romaine. *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, n. 10, 2014, 207-218. Também, talvez como estudo de caso particularmente interessante: BUSSI, Silvia. Se représenter pour l'éternité: l'expression des ethnicités en Égypte dans les "portraits du Fayoum". *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, n. 10, 2014, pp. 257-282.

¹²² WALLACE, op. cit., cap. 8, pp. 116-134.

¹²³ BUSSI, Silvia. Selezione di élites nell'Egito romano: *epikrasis* et *eiskrasis* tra I e III secolo d.C. *Laverna*. Gutenberg, Scripta Mercaturae Verlag, n. 14, 2003, pp. 146-166.

gregos estabelecidos no Egito, os romanos também reconheceram parcialmente os direitos de autonomia sustentados por algumas *poleis* sob os lágidas, de modo especial Ptolemaida Hérnia, na Tebaida, e Náucratis e Alexandria, no Delta, permitindo que elas mantivessem, por exemplo, milícias próprias e juízes de autoridade independente dos *nomos* nos quais teoricamente se situavam. De outra parte, conforme observou Donadoni, “[...] Os direitos dos egípcios enquanto tais desapareceram nesse novo contexto social, que acima de tudo objetivava organizar uma sólida classe média interessada no futuro do império.”¹²⁴

Esses fundamentos da dominação romana sobre o Egito continuaram intactos por um período considerável. A vida provincial desenrolava-se numa *pax* paga de diferentes formas, que iam das coletas sobre os rendimentos dos campos, a fertilidade dos rebanhos, os colégios de artesãos e o transporte de bens para o comércio, interno e externo, tanto por terra quanto sobre as águas, até o imposto capital e os períodos de trabalho compulsório exigidos aos autóctones. A *anona*, imposto sobre o trigo, era recolhido anualmente sem possibilidade de diminuição ou atraso, mesmo se a custa da fome dos camponeses – daí ter sido fonte de rebeliões e protestos constantes.¹²⁵ O panorama, entretanto, era geralmente tranquilo, tanto que o sucessor de Augusto, Tibério César (14-37), reduziu a duas o número de legiões estacionadas no Egito. Por outra parte, os funcionários nomeados pelo imperador que o seguiu, Calígula (37-41), tiveram de lidar com os conflitos que irromperam em Alexandria entre gregos e judeus, atritos que adquiriram a forma tanto de enfrentamentos nas ruas da metrópole e nos campos circunvizinhos, quanto de uma enxurrada de petições e reclamações dirigidas em igual número tanto ao governador da província quanto diretamente a Roma.¹²⁶ Os romanos procuraram impor soluções de equilíbrio, que, contudo, não deixaram satisfeitas

¹²⁴ DONADONI, op. cit., p. 209. Cf. CAPPONI, op. cit., caps. 6-10, pp. 65-156.

¹²⁵ WALLACE, op. cit. (Para a *anona* em particular, cap. 4, pp. 31-46). CAPPONI, op. cit., cap 8, pp; 123-156.

¹²⁶ Os tumultos que pontuaram a vida da Alexandria romana e bizantina foram fenômenos complexos, nos quais entraram elementos étnico-linguísticos, socioeconômicos, políticos e ideológicos de diferentes tipos, devidos normalmente ao atrito entre (novas) injunções governamentais e os projetos de poder e/ou de sobrevivência e as *economias morais* dos diversos grupos de cidadãos e de camponeses dependentes dessa metrópole egípcia, tão complexas quanto àquelas que Edward Palmer Thompson reconstituiu como fator decisivo nas rebeliões de ingleses pobres do século XVII. Cf. THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, caps. 4 e 5, pp. 150-266. A respeito de Alexandria propriamente, ver: BARRY, W. D. Popular violence and stability of Roman Alexandria (30 BC-215 AD). *Bulletin sur la Société Archéologique d’Alexandrie*. Alexandria e Cairo, Société Archéologique d’Alexandrie, n. 45, 1993, pp. 19-33. ERDKAMP, Paul P. M. “A starving mob has no respect”: urban markets and food riots in the roman world (100 BC-400 AD). In. DE BLOIS, Lukas & RICHA, John (orgs.). *The transformation of economic life under the Roman Empire. Proceedings of the Second Workshop of the International Network Impact of Empire: Roman Empire, c.200 BC-476 AD. Nottingham, July 4-7 2001*. Amsterdã: J. C. Gieben, 2002, pp. 93-115. KELLY, Benjamin. Riots control and imperial ideology in the Roman Empire. *Phoenix*. Vitória, Classical Association of Canada, v. 61, nn. 1-2, 2007, pp. 150-176. HARKER, Andrew. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt: the case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

as partes envolvidas. Durante a *ha-Mered Ha-Gadol*, a grande revolta judaica de 66 a 73, o governo provincial apoiou ativamente os cidadãos gregos contra os judeus egípcios. Vespasiano (69-79), que se proclamou imperador enquanto conduzia a guerra contra os judeus a partir da Síria e recebeu a aclamação do senado romano depois de entrar vitorioso em Alexandria, fez com que as legiões estacionadas no Egito fossem deslocadas para a investida que resultou na captura de Jerusalém e destruição do Templo de Salomão. A contribuição anual que os judeus da Diáspora enviavam para a manutenção do Templo foi transformada em um imposto para manter o templo de Júpiter Capitolino em Roma, determinação que causou agitação em comunidades judaicas. Em 74, eclodiu uma rebelião geral dos judeus egípcios contra os romanos, sufocada rapidamente, mas a custo de grande número de vidas, pela guarnição estacionada em Alexandria. Com receio de que o templo judeu construído em Leontópolis, no extremo sul do Delta, durante o reinado de Ptolomeu VI, como uma imitação em miniatura do Templo de Salomão, viesse a se converter em um novo ponto de revolta, Vespasiano determinou seu fechamento e o massacre de seus oficiantes e frequentadores.¹²⁷ Durante o governo de Trajano (98-117), novos levantes judeus explodiram, desde a Mesopotâmia até a Cirenaica, com uma especial concentração no Egito, onde houve, além da destruição de templos e de estruturas civis que simbolizavam o domínio romano, o massacre de civis gregos e egípcios por parte dos revoltosos. Vindos desde Cirene, um grande contingente de insurretos dirigiu-se até Alexandria, onde uma grande parte da comunidade judaica local aderiu à sua causa. A metrópole foi tomada e seguiu-se grande mortandade. Trajano enviou para retomar a cidade e pacificar o Egito uma grande quantidade de soldados sob o comando de Quinto Márcio Turbo. Derrotados com muito custo os rebeldes, os bens e propriedades dos judeus egípcios foram expropriados pelo governo provincial romano e a grande colônia judaica de Alexandria foi praticamente dissolvida. Em função deste esvaziamento, o levante de Shime'on bar Kokhba (132-136) não teve ressonância significativa no Vale do Nilo.¹²⁸

¹²⁷ SEGRÉ, Angelo. The status of the jews in Ptolomaic and Roman Egypt: new light from the papyri. *Jewish Social Studies*. Bloomington, Indiana University Press, v. 6, n. 4, 1944, pp. 375-400. WASSERSTEIN, Abraham. Notes on the Temple of Onias at Leontopolis. *Illinois Classical Studies*. Champaign, University of Illinois Press, n. 18, 1993, pp. 119-129. JONES, Christopher P. Egypt and Judæa under Vespasian. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 46, n. 2, 1997, pp. 249-253. HARKER, op. cit., ap. 2, pp. 212-220.

¹²⁸ MILNE, op. cit., pp. 24-53. HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997. Coleção *Ancient Society and History*, s.n., pp. 99-103. CAPPONI, Livia. Serapis, *boukoloi* and christians from Hadrian to Marcus Aurelius. In: RIZZI, Marco (org.). *Hadrian and the christians*. Berlim e Nova Iorque: De Gruyter, 2010. Coleção *Millennium studientudien zu kultur und geschichte des ersten jahrtausends n. Chr.*, n. 30, pp. 121-123. Sobre esse levante em particular, principalmente: BEN ZEEV, Miriam Pucci. *Diaspora judaism in*

Tais eventos envolviam complexos atritos e ressentimentos que fervilhavam em Alexandria e bem para além dos muros desta metrópole, causados por disputas sobrepostas umas às outras, motivadas por elementos de ordem étnica (que opunham judeus, descendentes de colonos gregos e descendentes da população autóctone), linguística (que opunham falantes do grego e do latim, do grego e do aramaico e de alguma mistura do grego com o idioma autóctone, que remetia diretamente ao período faraônico), socioeconômicos (que opunham funcionários da burocracia imperial e militares, prestamistas, artesãos e comerciantes urbanos, chefes rurais e camponeses) e religiosos (que opunham os devotos dos deuses do Império, judeus e adeptos de formas mais ou menos helenizadas das formas religiosas autóctones). A exceção das revoltas judaicas, e talvez de modo algo surpreendente, em medida que os elementos de divisão entre os habitantes do Egito então não só se cristalizavam em mútua hostilidade, mas se aprofundavam consideravelmente em favor de sua inserção no sistema imperial romano, o século I e a primeira metade do século II d.C. foram períodos de relativa calma social e crescimento econômico na região. De fato, em sua história do Egito sob o domínio romano, por exemplo, Joseph Grafton Milne designou o período de 68 a 182 como tendo sido *um século de prosperidade*.¹²⁹ O imperador Nero (54-68) enviou exploradores desde Alexandria ao Reino de Meroé, com o qual então abundavam as pacíficas relações comerciais e mesmo religiosas, como atestam os sinais de um crescente fluxo de peregrinos núbios a Philæ nesse período; Vespasiano tornou-se popular em Alexandria, fez oferendas votivas ao grande templo de Serápis que aí se localizava e, graças aos sacerdotes deste, difundiu-se o boato de que esse monarca era capaz de fazer milagres; Trajano reduziu as legiões estacionadas no Egito de duas para uma, o que indica claramente a consciência de uma situação de estabilidade regional. Este último imperador também mandou abrir um grande canal que ligasse o Nilo ao Mar Vermelho, com o propósito de desenvolver o comércio com o Oriente, competindo com as rotas das caravanas que levavam à Síria pelo interior da Arábia ou desde o oriente persa, ou seja, por terras que estavam para além da vigilância (e da capacidade de taxaço) romana. Tal medida beneficiou grandemente Alexandria, ainda o principal porto do Mediterrâneo, que recebeu um renovado fluxo de comerciantes que lidavam com bens vindos de regiões tão distantes quanto a Etiópia, a África Central, o Golfo Pérsico, a Índia e a China. Quando se verificaram cheias insuficientes do

turmoil (116-117 CE): ancient sources and modern insights. Louvaina: Peeters, 2005. Coleção *Interdisciplinary studies in ancient culture and religion*, n. 6 – volume que reúne virtualmente toda a documentação pertinente e propõe uma cronologia distinta da que a maior parte dos historiadores, baseados nos antigos cronistas cristãos, aceitam como verossímil.

¹²⁹ MILNE, op. cit, p. 39. (trata-se justamente do título do cap. 3 de seu livro, o que trata do período em questão).

Nilo durante o seu governo, Trajano também fez com que trigo fosse enviado para mitigar a fome que assolou o Egito, invertendo a norma e costume tradicional que obrigava que a região fornecesse, custasse o que custasse, trigo a Roma e à Península Itálica. O imperador que o sucedeu, Adriano (117-138), demonstrou um interesse ainda maior pelo Egito, inclusive realizando uma longa viagem pelo país em companhia de sua esposa nos anos de 130 e 131. Durante esse *tour*, o soberano determinou a reparação das destruições feitas em Alexandria, Hermópolis e Mênfis durante o levante judaico de 115 a 117. Também ordenou a fundação da cidade de Antinoópolis, no Médio Nilo, edificada em homenagem a Antínoo, seu amante favorito, que ali voluntariamente se afogou para, conforme se disse, salvar seu senhor de alguma obscura ameaça anunciada pelo oráculo de Thot em Hermópolis. Como Adriano, Antínoo havia sido iniciado nos Mistérios de Elêusis alguns poucos anos antes de sua entrada comum no Egito; poucas semanas depois de sua morte, depois de guardar um fechado luto, o imperador decretou a sua deificação; os autóctones rapidamente o identificaram com Osíris, conforme a tradição egípcia da apoteose por afogamento no Nilo.¹³⁰ Antinoópolis ganhou o status de cidade-livre, tornando-se um centro filo-romano no interior do Egito. Como ponto de partida de caravanas que ligavam o Vale do Nilo ao Mar Vermelho, abrigou uma feira e um posto alfandegário, assim como um *gymnasion* excepcionalmente aberto aos egípcios. De fato, para encorajar os autóctones a se integrarem na vida cultural da nova cidade, foi expedido um decreto imperial que concedida permissão para que os egípcios e os gregos livremente se casassem nessa área em particular, podendo os filhos resultantes dessas uniões reivindicarem o estatuto de cidadãos helênicos fosse a sua ascendência grega materna ou paterna, de segundo ou primeiro grau. A antiga divindade tutelar da região, Bes, também pode continuar a ser adorada ao lado da nova divindade da cidade, Antínoo-Osíris, recebendo inclusive oferendas votivas dispostas pelo governo provincial. Por outro lado, gregos de outras regiões foram encorajados a se instalarem na nova cidade, recebendo inclusive propriedades e isenções de impostos para fazê-lo.¹³¹

A situação socioeconômica dos camponeses e dos pequenos proprietários, sistematicamente discriminados pelas autoridades romanos em favor de uma classe média helenófona, herdeira do antigo poder dos lágidas, entretanto, acabou dando mau resultado. Conforme essa classe média ampliava seus proventos a expensas dos menos favorecidos e transferia a eles de modo cada vez mais duro o custo da submissão a Roma, a inquietude

¹³⁰ LAMBERT, Royston. *Beloved and god: the story of Hadrian and Antinous*. 2ª ed. Secaucus: Meadowland Books, 1988, ps. 101-106, 126-128, 130-141, 144-146 e 149.

¹³¹ MILNE, op. cit., pp. 53-60. DONADONI, op. cit., p. 211-212. LAMBERT, op. cit., ps. 149-150 e 199-202

começou a se alastrar, trazendo desordens sociais cada vez mais graves. Durante o governo do sucessor de Adriano, Antonino Pio (138-161), o prefeito de Alexandria foi assassinado enquanto estava em um campo vizinho à metrópole, desencadeando uma escalada de violência que só terminou quando o próprio imperador deslocou-se até o Egito e, com a ajuda de grande número de legionários, restabeleceu a ordem. Seu filho e sucessor, Marco Aurélio (161-180), enfrentou uma situação ainda mais grave quando, diante de uma aguda crise climática e em seguida a um aumento das taxas cobradas sobre a produção dos grãos e da fertilidade dos rebanhos, os *boukoloï*, criadores de gado do Delta, que forneciam tropas auxiliares às legiões, liderados por um sacerdote de Serápis de nome Isidoro e organizados em uma confraria semi-secreta, levantaram-se em uma insurreição violenta que logo se alastrou dos pântanos do Baixo Egito para Alexandria e as terras mais secas do Médio e do Alto Egito. Os *boukoloï* estavam unidos por um entusiasmo místico que se devia, segundo seus detratores, à prática do travestismo e do canibalismo ritual; seu levante foi tão ameaçador para o domínio imperial do que a insurreição judaica de 115 a 117, ou talvez mais, porque tinha condições de conquistar a simpatia da maior parte da população do país, a começar pelos camponeses; tão logo tomavam as aldeias e cidades, punham-se a reunir, trazer aos lugares públicos, torturar e assassinar os romanos e seus aliados.¹³² Donadoni pontua que “lutaram com heroísmo pelo direito a uma vida menos miserável e pelo reconhecimento racial”, enquanto outros autores chamaram a atenção para o quanto as narrativas a seu respeito encontram-se marcadas por claras projeções de medos greco-romanos em relação aos povos orientais e suas práticas religiosas, que consideravam sumamente exóticas; projeções que faziam com que os estrangeiros fossem personificados como a antítese de toda a ordem, eficácia, moderação e humanidade que os agentes do Império identificavam a um só tempo com a estrutura imperial e com o ordenamento cósmico.¹³³ A ideia de martírio quase

¹³² MILNE, op. cit., p. 63. ALSTON, Richard. The revolt of the *boukoloï*: geography, history and myth. In: HOPWOOD, Keith (org.). *Organised crime in Antiquity*. 2ª ed. Sawnsea: The Classical Press of Wales, 2009, pp. 129-155. BLOUIN, Katherine. *Triangular landscapes: environment, society and the state in the Nile Delta under roman rule*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Coleção *Oxford studies on the roman economy*, s.n., cap. 9, pp. 267-297.

¹³³ DONADONI, op. cit., p. 212. ALSTON, op. cit. CAPPONI, Serapis, *boukoloï* and christians..., pp. 13-14. ISAAC, Benjamin. *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004, caps. 2-3, pp. 169-247 (mas todo o volume é extremamente importante). Por *projeção/ões* designo o mecanismo de defesa, presente tanto na psicologia dos indivíduos quanto no das coletividades, de colocar para fora aquilo que não se deseja ser ou reconhecer em si mesmo. Trata-se eventualmente de um processo de expulsão quase real, ainda que só em um número limitado se possa reconhecê-lo como deliberado; o sujeito exterioriza aquilo que rejeita, mas logo volta a encontrá-lo no mundo exterior, em certas pessoas que, tomadas como outros mais ou menos absolutos, são vistas como representativas do inverso daquilo que se reconhece em si mesmo como positivo e, nesta condição, tratados com a agressividade correspondente. Cf. LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Organização de Daniel Lagache. Tradução de Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Paidós, 2004. Coleção *Lexicón*, s.n., pp.

certamente teve um papel no levante dos *boukoloï*, que Livia Capponi descreveu como uma versão pagã dos milenarismos anti-imperiais judaico-cristãos dos séculos I a IV, aproximando-o do movimento dos circunceliões norte-africanos.¹³⁴ Os alexandrinos e os habitantes das demais *poleis* semi-autônomas do Vale do Nilo, que desfrutavam de privilégios negados à maior parte dos egípcios, juntamente com os cidadãos de ascendência grega de um modo geral, colocaram-se decisivamente ao lado de Roma. A rebelião, contudo, não foi debelada com facilidade. À medida que grupos de revoltosos se espalhavam mais e mais pelos campos e cidades, incendiando e demolindo símbolos do poder e da cultura greco-romana e massacrando proprietários e agentes do governo, o pânico difundiu-se; foi preciso que o general Caio Avídio Cássio trouxesse suas legiões da Síria para combatê-los; mesmo assim, os *boukoloï* só foram, afinal, vencidos quando lançados uns contra os outros através de subornos e boatos.¹³⁵

Em 175, quando se espalhou pelo Egito a falsa notícia de que Marco Aurélio estava morto, o mesmo Avídio foi proclamado imperador pelos legionários acantonados em Alexandria. Apesar de contar com uma genealogia nobre, com importantes laços de parentesco com os nobres do sul da Anatólia, com a fama obtida nas vitórias contra os partos e contra os próprios *boukoloï* e com consideráveis recursos militares – nominalmente a chefia de sete legiões (suas três legiões sírias, a do Egito, a da Siro-Palestina e a da Arábia Pétria) –, Avídio não conseguiu encontrar suficiente apoio para sua insurreição, que acabou não dando em muita coisa. Mesmo perdoado pelo imperador, o general acabou degolado por um de seus centuriões; o governador provincial do Egito que o apoiou, Caio Calvício Estaciano, depois de devidamente humilhado e deposto, foi apenas multado e banido para além do território imperial.¹³⁶

306-312. Nisso, o argumento se alinha de alguma forma ao de: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 93-94ss: “[...] Quase desde os primórdios da Europa, o Oriente era algo mais que aquilo que se conhecia empiricamente a seu respeito [...] certas associações com o Leste – não totalmente ignorantes, não totalmente informadas – sempre parecem ter se reunido ao redor de uma noção de Oriente [...] a Ásia fala por meio e em virtude da imaginação europeia, descrita como vitoriosa em relação à Ásia, esse *outro* mundo hostil além dos mares. À Ásia são atribuídos os sentimentos de vazio, perda e desastre, que desde então <i.e. desde a Antiguidade Clássica> parecem recompensar os desafios orientais ao Ocidente; e também o lamento de que em algum passado glorioso a Ásia teve melhor sorte, foi ela própria vitoriosa em relação à Europa...” (destaque no original).

¹³⁴ CAPPONI, Serapis, *boukoloï* and christians..., pp. 14-16. Cf. DPAC, pp. 294-295. CACITTI, Remo. *Furiosa turba: i fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei circoncioni d'Africa*. Milão: Biblioteca Francescana, 2006. Coleção *Studi di stori del cristianesimo e delle Chiese cristiane: fonti e documenti*, n. 9, p. 14.

¹³⁵ Cf. referências na nota seguinte.

¹³⁶ MILNE, op. cit., pp. 63-64. DONADONI, op. cit., p. 212. ASTARITA, Maria Laura. *Avido Cassio*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, cap. 3 e conclusão, pp. 91-153. BIRLEY, Anthony. *Marcus Aurelius*:

Sétimo Severo (193-211) fez o possível revitalizar a classe média de cidadãos gregos e trazê-los ainda mais para dentro da órbita de influência romana. Entre suas medidas, por exemplo, determinou uma diminuição significativos dos impostos que lhe eram cobrados, concedeu novos recursos ao culto de Serápis e restituiu a Alexandria a sua *boule*, conselho municipal, que, símbolo de autonomia, fora dissolvida por Otávio Augusto.¹³⁷ A tensão entre os habitantes do Egito e os romanos, contudo, não cessava de aumentar. Quando o filho e sucessor de Sétimo Severo, Caracala (211-217), realizou uma visita oficial a Alexandria, ficou tão irritado com as críticas e zombarias dos cidadãos que, reunindo os jovens da metrópole sob o pretexto de incorporá-los a uma guarda de honra, ordenou que fossem impiedosamente massacrados. Consumada a chacina, a legião estacionada no Egito, tradicionalmente sediada em Nicópolis, não muito distante de Alexandria, marchou contra a cidade e a sitiou até forçá-la à submissão; Caracala, de fato, autorizou que os alexandrinos fossem tratados como inimigos do Estado, portanto, submetendo-os ao saque e a todo tipo de violências. O imperador também proibiu que peças de teatro e jogos fossem realizados na metrópole, reduziu drasticamente o fornecimento de alimentos e de água aos moradores locais, proibiu que os camponeses lhes prestassem assistência e separou a urbe ao meio por uma muralha guarnecida com um posto alfandegário.¹³⁸

Tais episódios sangrentos acabaram por sombrear o gesto mais célebre de Caracala: a outorga da *Constituição Antonina*, em 212, documento que estendia o direito de cidadania a todos os habitantes do Império Romano, dissolvendo as barreiras legais que separavam os provincianos dos cidadãos romanos. Até esse momento, com exceção de funcionários nativos de outras províncias, não era comum que cidadãos romanos se fixassem no Egito; a maior parte daqueles que o fazia era composta por egípcios de ascendência grega que, após servirem nas legiões ou em suas tropas auxiliares por vinte ou vinte e cinco anos, recebiam a cidadania romana como uma recompensa, no momento de sua dispensa, e acabavam voltando para suas cidades natais como figuras de destaque, com pronta aceitação nos conselhos locais de

a biography. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000. Coleção *Roman imperial biographies*, s.n., pp. 184-189.

¹³⁷ MILNE, op. cit., p. 69-70. DONADONI, op. cit., p. 212.

¹³⁸ MILNE, op. cit., pp. 71-72. BENOÎT, P. & SCHWARTZ, J. Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 après J.C. *Études de papyrologie*. Cairo, Société Fouad Ier de papyrologie e Institut Français d'Archéologie Orientale, v. 8, n. 1, 1948, pp. 17-33. DONADONI, op. cit., p. 212. MARASCO, Gabriele. Caracalla e i massacri di Alessandria (215 d.C.). *Studia Historica*. Florença, Università degli Studi di Firenze, s.n., 1988, pp. 67-76. RODRÍGUEZ, Chris. Caracalla et les alexandrins: coup de folie ou sanction legale? *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 42, 2012, pp. 229-272. LETTA, Cesare. Ritorno a Cassio Dione: Caracalla e il massacro di Alessandria. In. CARSANA, Chiara & TROIANI, Lucio (orgs.). *I percorsi di un historikos: in memoria di Emilio Gabra. Atti del Convegno di Pavia (18-20 settembre 2014)*. Como: New Press Edizioni, 2016. Coleção *Biblioteca di Athenæum*, n. 58, pp. 260-272.

notáveis. A *Constituição Antonina*, entretanto, ao menos em princípio, extinguiu o duplo estatuto que era a norma entre os habitantes do Império, tornando o direito romano comum a todos e unificando os tribunais e carreiras que antes haviam se mantido afastados em função de distinções genealógicas.¹³⁹ Seguiu-se à promulgação dessa ainda uma série de decretos imperiais que alteravam de modo bastante profundo a feição da administração provincial. No momento seguinte ao qual Alexandria recuperou a sua *boule*, todas as sedes das *toparquias* e dos *nomos* foram erigidas em cidades autônomas, com direito a manterem seus próprios conselhos municipais e assumirem uma porção maior da administração dos campos e aldeias que lhe eram contíguos. Os cargos públicos passaram a ser confiados aos membros dessas câmaras, e não mais aos membros das famílias *ricas e capazes* <*euporoi kai epitedeioi*> de cada circunscrição territorial, escolhidos arbitrariamente pelos estrategos. De fato, cada um desses cidadãos deveria prestar serviço na administração pública por um período determinado e de certa forma custeá-la como parte de suas obrigações cívicas como romano. Havia reuniões periódicas nas quais os vereadores <*prytanes*> decidiam entre si quem deveria ocupar os cargos públicos durante certo período; mas houve casos, nada incomuns, em que os candidatos qualificados para exercê-los se esquivavam a todo custo disso. Em um intervalo muito curto, as honras cívicas, que implicavam pesadas obrigações em tempo e recursos, passaram a se tornar não só inconvenientes, mas insustentáveis, mesmo para os cidadãos mais abastados. Então a aristocracia egípcia sentiu plenamente a crise causada pelo despovoamento dos campos e destruição da infraestrutura da produção, armazenamento e comércio dos gêneros agropecuários que acompanhou a revolta dos *boukoloï* e sucedeu a ela, reiterando-se sem possibilidade de solução ainda por várias décadas. Efetivamente, parece que já na primeira metade do século III o Egito já não mais podia sustentar o peso de ser o celeiro do Império. O Magrebe gradativamente foi substituindo a sua função no fornecimento do grosso dos grãos que seguiam para Roma e a Península Itálica; sinal de sua importância crescente foi a luta que se travou entre senadores e imperadores a respeito da supremacia na região; luta que, aliás, foi vencida por estes últimos, quando, em 290, o imperador Diocleciano (284-305) nomeou Tito Cláudio Aurélio Aristúbulo como procônsul da Província da África sem – e mesmo contra – a aquiescência do senado romano.¹⁴⁰

¹³⁹ FERNÁNDEZ, Rafael González & ARDANEZ, Santiago Fernández. Algunas cuestiones en torno a la promulgación de la *Constitutio Antoniana*. *Gerión*. Madri, Universidad Complutense de Madrid, v. 28, n. 1, 2010, pp. 157-191. BRYEN, Ari Z. Reading the citizenship papyrus: P. Giss. I-40. In. ANDO, Clifford (org.). *Citizenship and Empire in Europe (200-1900 AD): the Antonine Constitution after 1800 years*. Estugarda: Franz Steiner Verlag, 2016. Coleção *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, n. 54, pp. 29-43.

¹⁴⁰ MILNE, op. cit., pp. 65-76. DONADONI, op. cit., p. 214.

A *Constituição Antonina* e as mudanças administrativas que a seguiram, longe de mitigar a tensão social existentes no Egito acabaram por, talvez ironicamente, reiterá-las. Temerosos de perderem seu prestígio de casta, os habitantes de ascendência grega pressionaram o governo provincial a reconhecer os autóctones como *deditici*, sujeitos que estavam excluídos da cidadania romana por descenderem de homens que foram derrotados ao pegarem em armas contra a expansão do Império. Na condição de vencidos, a própria existência dos *deditici* supostamente se devia apenas à liberalidade do Estado, devendo ser recompensada com a continuidade do pagamento do imposto capital e trabalhos compulsórios. Poucos meses antes de sua morte, em abril de 217, Caracala promulgou um decreto que interditava por completo a entrada dos camponeses no interior de Alexandria e outras cidades greco-romanas da província do Egito, exceto para a entrega, estritamente regulada, de combustível destinado aos fornos e às termas, de grãos, legumes, laticínios e animais para abate. Estavam isentos dessa determinação, contudo, os jovens que tivessem boa fluência no grego e desejassem viver na cidade – tendo condições financeiras para isso – tendo em vista adquirir uma formação nos *gymnasia*. Como destacou Donadoni, portanto, mais uma vez se beneficiava “a classe média urbana helenizada em detrimento do campesinato autóctone”, de uma forma que novamente se reiteravam os vínculos entre os elementos étnico-linguístico e socioeconômico da discriminação.¹⁴¹ Tomou então vulto o já antigo movimento de fuga para o ermo, a *anachōrēsis*, através do qual os camponeses, pastores e artesãos deixavam seus campos, pastagens e aldeias rumo aos deserto e montanhas isoladas, solitariamente ou em grupo, por não terem mais condições de pagar os impostos ou prestarem os trabalhos exigidos pelo Estado. Essas deserções tiveram um primeiro surto, bem registrado na documentação administrativa, nas décadas de 150 a 170, acompanhando de perto a revolta dos *boukolai*, e só fizeram agravar-se nos dois séculos que se seguiram; inicialmente associadas ao banditismo e a fenômenos de vingança camponesa contra os agentes do governo, mais tarde vieram a adquirir um pronunciado significado religioso cristão.¹⁴² Já a partir do governo de Heliogábalo (218-222), o impulso da *anachōrēsis* atingiu

¹⁴¹ Idem, op. cit., p. cit. Cf. BELL, Harold Idris. *The Constitutio Antoniniana and the Egyptian poll-tax. The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 37, 1947, pp. 17-23. BENARIO, Herbert E. *The dediticii of the Constitutio Antoniniana. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Baltimore, American Philological Association e John Hopkins University Press, n. 85, 1954, pp. 188-196.

¹⁴² Surgido na documentação lágida para designar o referido fenômeno de evasão, o termo foi utilizado na *Septuaginta*, por exemplo, para designar as fugas de Moisés e Davi, respectivamente, diante do Faraó e de Saul. Orígenes, nas suas *Homílias sobre o Livro de Jeremias* (§14:16 e §20:8) fez da *anacorese* deste profeta um modelo para o fiel cristão que, de acordo com as epístolas de Paulo e com o Evangelho de João, é chamado a viver no mundo sem pertencer a ele. Aplicado por Atanásio de Alexandria para designar o abandono da cidade e da vida cívica levado a cabo por Antão, difunde-se a partir de então como designativo

também outros setores da sociedade egípcia; começando pelos pequenos proprietários, não tardou a alcançar os cidadãos respeitáveis que não tinham interesse e condições de assumir as responsabilidades públicas que então lhe eram impostas.¹⁴³

Além da manutenção da tensão entre diferentes classes étnico-linguísticas e socioeconômicas que compunham a população do Egito romano, o meado do século III trouxe também um acirramento das tensões intra-classistas e das pressões externas sobre a província. Em 262, Lúcio Mússio Emiliano, nomeado governador do Egito quatro anos antes pelo imperador Valeriano (253-260), foi aclamado imperador pelos cidadãos alexandrinos e pelos legionários acantonados na metrópole. Após reinar uns poucos meses, foi violentamente derrotado por uma grande armada enviada do sul da Itália pelo filho e sucessor de Valeriano, Galieno (260-268). Liderados pelo general Teódoto, os pacificadores romanos enfrentaram-se com os homens leais a Mússio perto de Tebas; capturado o rebelde e enviado a Roma (onde foi estrangulado na prisão), seguiu-se o saque e incêndio da cidade vizinha, com registros de amplas violências contra os tebanos, e a nomeação de Teódoto como novo governador provincial.¹⁴⁴

Pela mesma época, intensificaram-se as incursões de nômades vindos de todas as partes para além das fronteiras no Egito, com grande dano para as cidades e campos próximos aos limites do território reivindicado pelos romanos. Nos últimos dias do governo do imperador Cláudio II (268-270), um egípcio de nome Thimagens pediu que os palmirenses intervissem na província em favor dos autóctones. Palmira (Tadmor, atualmente em território sírio) era uma estância de caravanas de origem antiquíssima, cidade erguida em um oásis no deserto a meio caminho entre o Mediterrâneo e o Eufrates; neutra e semi-independente, serviu como um Estado-tampão entre os romanos e os partos nos séculos I a.C. a II d.C. Sétimo Severo tentou fazer de Palmira uma base para a ação imperial no Oriente, mas a ascensão da dinastia persa dos sassânidas (224-226) favoreceu a reiteração de sua autonomia. Depois que

de um desapego, religiosamente motivado e positivado, das coisas deste mundo – fosse pelo desprendimento e pela frugalidade em sentido lato, que poderia (e deveria) ser exercida por qualquer fiel, como nos escritos de Basílio de Cesareia, ou em um estrito abandono do espaço e convívio secular em favor de uma vida de isolamento, castidade, pobreza, jejum e penitência, inteiramente orientada para a ascese, como nos textos de Jerônimo de Estridão e João Cassiano. Cf. DPAC, p. 89.

¹⁴³ DONADONI, op. cit., p. 214. BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, Iza. Formes de résistance dans l’Égypte grecque et romaine et l’attitude de gouvernement. In: YUGE, Toru & DOI, Masaoki (orgs.). *Forms of control and subordination in Antiquity. Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, January 1986, Tokyo*. Leiden e Tóquio: Brill e Society for Studies on Resistance Movements in Antiquity, 1988, pp. 259-274. MCGING, B. C. Bandits, real and imagined in Greco-Roman Egypt. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Durham, American Society of Papyrologists, v. 35, nn. 3-4, 1998, pp. 159-183. BLOUIN, op. cit., pp. 243-266.

¹⁴⁴ MILNE, op. cit., pp. 77-78. OOST, Stewart Irvin. The alexandrian seditions under Philip and Gallienus. *Classical Philology*. Chicago, University of Chicago Press, v. 56, n. 1, 1961, pp. 1-20. BRAY, John Jefferson. *Gallienus: a study in reformist and sexual politics*. Adelaide: Wakefiel Press, 1997, pp. 145-147.

o shanshaná Shapur (240-270) infligiu aos romanos uma desastrosa derrota em Edessa em 260, na qual foi capturado o imperador Valeriano, o então rei de Palmira, Odenato, veio em socorro do Império, recebendo por isso de Roma o título de *governador de todo o Oriente*. Depois de seu assassinato em uma intriga palaciana em 267, Palmira passou à regência da esposa de Odenato, Zenóbia, que se pôs imediatamente a combater sua principal oposição na região, os árabes tanúquidas. Depois de vencê-los e assegurar a neutralidade dos sassânidas, em março e abril de 270, os palmirenses atacaram e venceram as guarnições romanas em Bosra e Ḥawrān, conquistando assim a província romana da Arábia. Em outubro do mesmo ano, um exército de setenta mil cavaleiros palmirenses, comandado pelo general Setímo Zabdas, atravessou o Sinai e atacou os romanos acantonados na província ao mesmo tempo em que Zenóbia era aclamada rainha do Egito em Alexandria e em outras cidades do país.¹⁴⁵

<IMAGEM 7>.. Em resposta a isso, o general romano Tenágino Probo ingressou em Alexandria com grande contingente de soldados ainda no começo de dezembro de 270, mas foi derrotado por uma coalizão palmirense-egípcia e escapou para a fortaleza da Babilônia, na junção entre o Médio e o Baixo Egito. Esse importante núcleo do poder militar romano na região foi assediada e tomada pelos homens comandados por Zabdas, que em seguida marcharam para o sul e, graças ao amplo apoio que receberam dos camponeses e pastores locais, conquistaram com facilidade a Tebaida. Em seguida, os cavaleiros palmirenses, deixando o governo regional aos próprios egípcios, retiraram-se para dar combate aos romanos na Ásia Menor.¹⁴⁶ Principalmente graças a essa evasão, Marco Aurélio Probo, que viria a ser imperador (276-282), conseguiu retomar Alexandria, o Delta e a fortaleza da

¹⁴⁵ DPAC, p. 1070. STONEMAN, Richard. *Palmyra and its empire: Zenobia's revolt against Rome*. 2ª ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994. WATSON, Alaric. *Aurelian and the third century*. 2ª ed. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2003, caps. 4 e 5, pp. 57-88. BREYTENBACH, M. M. A queen for all seasons: Zenobia of Palmyra. *Akroterion*. Stellenbosch, Department of Ancient Studies from University of Stellenbosch, n. 50, 2005, pp. 51-66. SOUTHERN, Pat. *Empress Zenobia: Palmyra's rebel queen*. Nova Iorque e Londres: Continuum, 2008. SMITH II, Andrew W. *Roman Palmyra: identity, community & state formation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

¹⁴⁶ WATSON, op. cit., pp. 60-63. STONEMAN, op. cit., pp. 155-160. SMITH II, op. cit., pp. 178-180. SOUTHERN, op. cit., pp. 110-116. Os motivos finais da investida dos palmirenses contra os romanos, com a subsequente formação de seu efêmero império, são ainda objeto de debate entre os historiadores, que chamam a atenção para os muitos e intrincados elementos de ordem étnico-linguística, cultural e socioeconômica que concorreram para ocasioná-la. Enquanto há uma tendência dos pesquisadores euro-americanos em enfatizarem o quanto esses movimentos conexos foram uma reação à então evidente fraqueza de Roma no Oriente, manifesta por sua incapacidade de proteger Palmira dos interesses da Pérsia renovada sob os sassânidas, a maior parte dos estudiosos afro-asiáticos identificam na revolta e conquistas de Palmira um primeiro movimento imperial pan-árabe, precursor evidente da expansão árabe em seguida ao surgimento do Islã. A aventura palmirense também é um tema do nacionalismo sírio contemporâneo, que trata Zenóbia como uma heroína que se dispôs a livrar seus súditos da tirania romana. Cf. NAKAMURA, Byron. *Palmyra and the Roman East. Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Department of Classical Studies from Duke University, n. 34, 1993, pp. 133-150. SAHNER, Christian C. *Among the ruins: Syria past and present*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 133-135. Ver também: STONEMAN, op. cit., ap. 1, pp. 197-200. SOUTHERN, op. cit., pp. 161-164.

Babilônia em uma rápida campanha no fim de 272 e início de 273. Os egípcios da Tebaida, entretanto, liderados por certo Firmo, organizaram uma cerrada resistência, aliando-se neste intento aos berberes do Deserto Ocidental, aos bedja do Deserto Oriental e aos blêmios, nômades da África Central que então estavam se transferindo em grande número para a Baixa Núbia, semeando o terror entre os agricultores dessa área e eventualmente realizando saques no Alto Egito. Apenas no fim da década de 270 foi que os guerrilheiros egípcios e seus aliados foram vencidos e a Tebaida reincorporada ao território romano.¹⁴⁷

A aliança dos rebeldes autóctones não só com os palmirenses, mas até mesmo com os berberes, os bedja e os blêmios, povos que agiam quase sempre como saqueadores violentos no Egito, sinalizou de maneira clara para os administradores romanos que algo deveria ser feito para que a província não mergulhasse por inteiro no caos e na ruína de uma desesperada sublevação geral. Os mais perspicazes gestores do Império perceberam que era necessário reduzir a tensão social pela melhoria das condições de vida dos camponeses, pela dinamização da economia regional e por uma reformulação da administração da área. Daí, por exemplo, que Probo, após derrotar os *bárbaros* e proclamar-se imperador, tenha proibido seus homens de cometer violências ou extorsões contra os egípcios, além de empregá-los na reforma e construção de poços e canais, com vistas a melhorar a agricultura. A crise no Egito, entretanto, apenas refletia, em um contexto bem-definido, aquilo que era a crise mais ampla do próprio Império Romano do meado do século III em diante. Diocleciano (284-305) foi o primeiro imperador que procurou dar uma resposta sistemática a esse vasto problema, remodelando por suas reformas todo o sistema do Estado sob seu comando. Sua primeira decisão no que diz respeito ao Egito foi a de abrir mão da pretensão de exercer domínio ou influência sobre a Núbia, aberta às invasões cada vez mais recorrentes dos bedja e, principalmente, dos blêmios. A proteção desse limite do território imperial foi entregue aos nobatas (ou nobas), povo africano estreitamente aparentado dos blêmios, mas em pleno processo de sedentarização, cada vez mais permeável aos costumes romanos. Para essa tarefa de guardar as fronteiras nilóticas do império, os chefes nobatas recebiam somas regulares que se compraziam em designar como um tributo que lhes era devido pelos césares.¹⁴⁸

A macrorregião do Egito foi então dividida em três províncias co-dependentes, cada qual compreendendo uma *epistrategia*. As duas províncias setentrionais, o *Delta* e o *Heptanomis* passaram a chamar-se respectivamente *Ægyptus Jovia* e *Ægyptus Herculia*, cada

¹⁴⁷ MILNE, op. cit., pp. 78-81. DONADONI, op. cit., pp. 214-215. WATSON, op. cit. pp. 70-71. SOUTHERN, op. cit., pp. 131-133.

¹⁴⁸ MILNE, op. cit., pp. 82-86. DONADONI, op. cit., p. 215. LOPES, Nei. *Dicionário de antiguidade africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 220-221.

qual posta sob o governo de um *praeses*, um burocrata civil sem qualquer autoridade sobre as forças armadas. A província meridional, a *Tebaida*, mais exposta às invasões e às desordens civis, por outro lado, foi submetida a um *dux*, personagem com autoridade tanto civil quanto militar. < IMAGEM 8>. O Egito perdeu a sua relativa distinção no quadro das demais províncias romanas, o que pode ser evidenciado pela obrigação que teve, a partir de Diocleciano, de cunhar a mesma moeda do restante do império, e não mais uma peça própria, de valor diretamente garantido pela autoridade do César. Assim como nas demais regiões conquistadas, introduziu-se em sua administração a figura nova do *curator civitatis*, um oficial que se encarregava das questões fiscais de cada cidade, com os campos que lhe eram dependentes. Simultaneamente, foi implementado um novo sistema de impostos que, em termos gerais, fixava as taxas devidas por um período de quinze anos, chamado de *indicção*. Tratava-se de certa melhoria frente ao caos da tributação arbitrária e imprevisível até então vigente, mas só implicaria em uma mudança significativa se houvesse um equilíbrio entre as cobranças e todo o sistema de distribuição de riquezas – o que, contudo, estava longe de ser o caso. Insensivelmente a princípio, mas depois de forma não só socialmente explícita, mas juridicamente determinada, a sociedade tendeu a se imobilizar em categorias fixas – das quais, aliás, os contribuintes procuravam escapar quando as taxações acabavam se tornando demasiado pesadas. Diante desse sistemático movimento de evasão, do crescimento da *anachōrēsis*, o Estado procurou de diferentes maneiras fazer com que as pessoas não abandonassem as suas funções; não só os camponeses e os filhos dos camponeses deveriam permanecer estavelmente ligados às terras que cultivavam, convertendo-se na prática em servos da gleba, mas também os *cidadãos respeitáveis* <*honestiores*> ficavam atados aos deveres de contribuintes e administradores. Apenas as pessoas com autoridade política e situação econômica muito bem definida conseguiam fazer valer seus direitos e cuidar de seus negócios de forma favorável diante da conjuntura de engessamento das relações sociojurídicas e crise econômica endêmica; as redes de patronato e clientelismo, estruturantes da sociedade romana, tendiam a se ampliar e fortalecer, agregando grande número de despossuídos ao redor de um pequeno núcleo de personagens que dispunham da posse da terra, do acesso a bens de consumo e de milícias particulares.¹⁴⁹ O Estado imperial, apesar de estar ele mesmo

¹⁴⁹ Sobre o clientelismo romano, para que se ponha em perspectiva sua expansão e fortalecimento nesse momento histórico, ver principalmente: WALLACE-HADRILL, Andrew. *Patronage in Ancient Society*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1986. Coleção *Leicester-Nottingham studies in Ancient Society*, n. 1. NICOLS, John. *Civic patronage in the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2014. Coleção *Mnemosyne supplements: history and archaeology of Classical Antiquity*, n. 365. Para uma vívida introdução ao assunto, ver: GRAÇA, Isabel. Patronato e clientelismo sob o olhar crítico de Juvenal (c.50-c.140 d.C.). *Ágora*:

estruturado, em última instância, sobre redes de patronos e clientes, utilizou-se de todos os meios legais para frear essa tendência à formação de uma sociedade dominada e organizada por grandes proprietários de terras e senhores da guerra que se acentuava contra o pretendido pelas reformas de fim do século III. A legislação, contudo, mostrou-se impotente, pois sem condições de atingir com eficácia as causas subjacentes ao processo que procurava deter. Quando os grandes proprietários rurais finalmente se viram no direito de coletar eles mesmos os impostos que deviam à administração provincial, o próprio sistema de propriedade sofreu uma transformação tão decisiva quanto completa; a pequena propriedade, sustentáculo da classe média no início do Império, desapareceu sob o peso da autoridade dos barões, que dividiram entre si as antigas unidades administrativas municipais em outras unidades econômicas.¹⁵⁰

1.1 A cristianização do Egito e seu lugar no Império Romano Cristão

Todo o processo de transformação socioeconômica do Egito sob o domínio romano deu-se, evidentemente, ao longo de um período considerável, não de uma hora para outra. Ele se desenvolveu em paralelo a um outro, de ressonância ainda mais profunda: a do estabelecimento e expansão do movimento cristão na região. A partir de uma perspectiva histórica muito abrangente, como pontuou Donadoni, pode-se considerar a expansão cristã no Vale do Nilo como um dos variados movimentos de intercâmbio entre o Egito e o restante do mundo antigo, assim como foi, por exemplo, a importante difusão de cultos egípcios para o restante do ecúmeno greco-romano.¹⁵¹ O cristianismo estabelecido no Egito, entretanto, gradativamente viria a adquirir certas características que o fariam ser experimentado como uma religião genuinamente autóctone, marcando não só uma presença distintiva no âmbito dos demais movimentos religiosos do Império, mas não raro uma *resistência contra esses*.

João Marcos, discípulo de Paulo e de Pedro, é tradicionalmente reconhecido como o primeiro pregador cristão a visitar Alexandria, fazendo-se presente na cidade durante o meado do século I, quando converteu Aniano, a quem estabeleceu como bispo da metrópole e que

estudos clássicos em debate. Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, n. 2, 2000, pp. 121-136.

¹⁵⁰ DONADONI, op. cit., ps. 215 e 217.

¹⁵¹ Idem, op. cit., p. 217. Cf. p. ex. TAKÁCS, Sarolta A. *Isis and Serapis in the Roman World*. Leiden: Brill, 1994. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 124. A mais completa pesquisa agora disponível sobre a religiosidade egípcia no período romano é a de: FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

viria a sucedê-lo no ministério depois de seu martírio na cidade em 62.¹⁵² Essa tradição, ignorada por Clemente de Alexandria (m.215) e Orígenes (m.253), mas registrada por Eusébio de Cesareia (m.339) no início do século IV, é comumente considerada como uma construção mítica difundida pela Igreja de Roma, que foi inflada e habilmente instrumentalizada pelos alexandrinos durante os grandes debates teológico-eclesiásticos dos séculos III a V.¹⁵³ Seja como for, não parece ter demorado muito até que esse personagem tenha sido associado de modo permanente à florescente Igreja no Egito e nas regiões sobre as quais esta pretendia expandir sua influência, reiterando-se sempre na literatura eclesiástica local o vínculo entre o missionário e o evangelista e os patriarcas de Alexandria que se consideravam seus sucessores:

Irmãos, esses patriarcas foram os sucessores do papa e missionário, São Marcos, o Evangelista, que pregou o Santo Evangelho e as boas novas do nosso Senhor Jesus Cristo na metrópole de Alexandria e na região do Egito, nas partes da Etiópia e da Núbia, na Pentápolis e a oeste destas Cinco Cidades, na região que é chamada de África, assim como nos territórios circunvizinhos; pois todos esses países lhe foram designados por sorteio, para que neles pregasse, através da inspiração do Espírito Santo. § E depois de ter pregado e proclamado as boas novas às gentes dessas terras, escreveu seu Evangelho no idioma grego e terminou seu curso, tornando-se mártir no *Cæsarium*, um bairro de Alexandria – que é chamada no idioma hebraico de *a cidade de Amon*. [...] Depois de São Marcos, nossos ortodoxos papas, os patriarcas, foram os herdeiros de suas doutrinas, reflexos da Verdade que salva as almas do inferno. De fato, permaneceram fiéis àquilo que ele lhes legou, tanto na guarda da fé ortodoxa quanto em sua sincera adesão a ela, assim como na paciência diante da perseguição, por causa dessa mesma fé, em todos os momentos, inclusive até o último suspiro, ou seja, em sua entrega até a morte. Sentaram-se sobre o seu trono episcopal, um depois do outro, cada um deles sucedendo aos seus antecessores; e

¹⁵² Referências bíblicas pertinentes: At 2:12, 12:25, 13:4.5.13, 15:37-41, Cl 4:10, 2Tm 2:11, Fm 1:24, 1Pd 5:13, (talvez Mc 14:51-52). Como em outras partes da tese, a não ser quando se menciona explicitamente o contrário, faço aqui a citação a partir de: BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial da tradução ao português de José Bortolini. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2006. A respeito do personagem bíblico, ver: BLACK, C. Clifton. *Mark: images of an apostolic interpreter*. Edimburgo: T&T Clark, 2001. Coleção *Studies on personalities of the New Testament*, s.n. Para o fundamental da tradição copta a respeito de sua trajetória posterior ao registro bíblico: HPCCA 1, pp. 135-140 (ministério de Marcos), 141-148 (pregação e martírio em Alexandria) e 149 (patriarcado de Aniano).

¹⁵³ DPAC, ps. 460 e 883. CAPPONI, Serapis, *boukoloï and christians...*, p. 129. EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005, t. II, §16, p. 61, e §24, p. 73. JERÔNIMO de Estridão. *Lives of Illustrious Men*. In: SCHAFF, Philip (org.). *Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, vol. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. Introdução e notas de Philip Schaff. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1892, §8, p. 838. PEARSON, Birger A. *Earliest christianity in Egypt: some observations*. In: PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E. (orgs.). *The roots of egyptian christianity*. Filadélfia: Fortress Press, 1986. Coleção *Studies in Antiquity and Christianity*, s.n., pp. 137-145. JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa: 2013, p. 209: “[...] um mundo no qual Alexandria decidiria como os cristãos por toda parte deveriam exercer sua crença e onde Roma usaria a autoridade maior da Igreja para aprovar as decisões do Egito, em especial no quadro referente ao papel do poder secular.” A favor da historicidade da presença de Marcos em Alexandria – e da validade documental das antigas tradições eclesiásticas africanas de um modo geral –, ver: ODEN, Thomas C. *The african memory of Mark: reassessing early church tradition*. Downers Grove: IVP Academics, 2011.

assim todos foram seus representantes <i.e. de São Marcos>, pastores do rebanho que lhes confiou, e seus fiéis imitadores em sua fé em Jesus Cristo.¹⁵⁴

A coerência interna e, principalmente, a insistência das histórias contadas pelos cristãos egípcios a partir dos anos finais do século III respeito de suas origens, contudo, contrastam com a relativa ausência de documentos referentes ao, aparentemente rápido, desenvolvimento do movimento cristão no Egito no período precedente. Parece que a generalização das esperanças além-túmulo que, segundo Mircea Eliade, marcaram a religiosidade egípcia nos períodos de crise política no Vale do Nilo – incluindo aí, evidentemente, toda a submissão da população autóctone aos estrangeiros, gregos e romanos –, assim como a significativa presença judaica na região, favoreceram uma rápida penetração do cristianismo no Egito, mas o assunto, de fato, permanece em discussão, dado o caráter lacunar e demasiado interessado da pouca documentação disponível.¹⁵⁵ Nosso conhecimento a respeito do estabelecimento do cristianismo no Egito e de seu crescimento nos séculos II e III provém agora fundamentalmente da documentação papirológica. Manuscritos dos Evangelhos de Mateus, Lucas e João em códices de papiro sobreviveram já do meado do século II e atestam a propagação da nova fé fora dos limites de Alexandria.¹⁵⁶ No meado do século III, certo Antônio Dióscoro é descrito como cristão em um texto oficial que trata dos funcionários públicos de menor hierarquia atuantes na coleta dos impostos das aldeias do Oásis do Faiyum, enquanto Eusébio indicou que havia cristãos em Antinoópolis por esse tempo – tantos que o então arcebispo de Alexandria, Dionísio (247-264), realizou uma reunião de presbíteros e catequistas do interior do país em Antinoë, não muito distante dali.¹⁵⁷ Outros centros notáveis da vida cristã no Egito de então foram as cidades de Oxirrincos, Hermópolis e Panópolis, onde a experiência eclesiástica se desenvolveu no quadro de uma singular organização, centralizada em Alexandria, que reunia os bispos do Alto, Médio e do Baixo Egito, da Líbia e da

¹⁵⁴ HPCA 1, pp. 105-106. *Que é chamada no idioma hebraico de cidade de Amon*: Jr 46:25 e Na 3:8, cf. Ez 30:14-16 (especialmente na Vulgata que traz: *et disperdam terram Fatures et dabo ignem in Tafnis et faciam judicia in Alexandriam*, etc).

¹⁵⁵ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 1: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, pp. 102-107. DONADONI, op. cit., pp. 217-218. PEARSON, op. cit., pp. 145-151. CANNUYER, Christian. *L'Égypte copte: les chrétiens du Nil*. 3ª ed. Paris: Gallimard e Institut du Mond Arabe, 2011. Coleção *Découverts Gallimard*, s.n., pp. 12-19.

¹⁵⁶ CAPPONI, Serapis, *boukoloï* and christians..., pp. 129-130. BELL, Harold Idris. Evidences of christinity in Egypt during the roman period. *Harvard Theological Review*. Harvard Divinity School, v. 37, n. 3, 1944, pp. 199-208. ROBERTS, Colin H. *Manuscript, society and belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy: 1977*. Londres e Oxford: British Academy e Oxford University Press, 1979, pp. 12-14.

¹⁵⁷ CAPPONI, Serapis, *boukoloï* and christians..., p. 130. VAN MINNEN, Peter. The roots of egyptian christianity. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*. Berlim, De Gruyter, n. 40, 1994, pp. 74-77. EUSÉBIO, op. cit., t. VI, §11:3, p. 202, e t. VII, §24:11, p. 254.

Pentápolis. As menções às comunidades do Delta são numerosas nos documentos encontrados alhures, o que faz supor uma vida cristã intensa na região, mais próxima da metrópole eclesiástica, mas os documentos daí provenientes são muito raros em função do clima úmido que em nada favoreceu a conservação do papiro.¹⁵⁸

Deve-se assinalar que o movimento cristão difundiu-se entre os egípcios, a partir de Alexandria, ao mesmo tempo e em concorrência com outras *religiões de salvação* aparentadas, tais como o gnosticismo e o maniqueísmo; o “impenetrável mutismo” que a maior parte das fontes remanescentes apresenta sobre o período inicial da missão cristã no Egito talvez signifique que mais ou menos até a década de 180, quando a informação começa a se tornar um pouco mais consistente, ou ainda mais adiante, gnósticos e maniqueus talvez fossem a maior parte dos seguidores de Jesus às margens do Nilo.¹⁵⁹ Como o cristianismo *stricto sensu* se impôs em Alexandria e no restante do Egito sobre seus concorrentes mais imediatos e, não muito mais tarde, com maior violência, aos devotos do paganismo clássico e dos cultos autóctones são capítulos interessantes da história religiosa e sociocultural; cabe assinalar aqui, contudo, apenas que esse processo foi determinante para estabelecer de modo muito duradouro tanto as preocupações catequético-teológicas do episcopado alexandrino, quanto certo irridentismo institucional e doutrinal que foi sua marca na Antiguidade Tardia e no Medievo, uma preocupação não raro beligerante com sua própria integridade eclesiástica. Outro elemento a pontuar é que essas três missões concorrentes, como bem evidencia a documentação disponível dos séculos II a IV, apesar de usarem o grego, vernáculo mediterrânico, como língua corrente de seus negócios, não hesitaram em também adotar os dialetos autóctones em todas as suas sutilezas regionais para realizar a pregação de suas verdades sobre a salvação eterna do ser humano e a melhor organização possível de sua vida neste mundo. Como observou Donadoni, esse fato significa não apenas que os missionários cristãos, maniqueus e gnósticos

[...] falavam às classes mais humildes da população, àquelas que não tinham acesso à cultura grega das classes dominantes, como também que, no domínio da religião, dava-se prioridade à cultura nacional e à população nativa, que praticamente não

¹⁵⁸ DPCA, pp. 460-461. Como importante estudo de caso de um desses núcleos sufragâneos e suas relações com Alexandria e as demais comunidades cristãs do entorno mediterrânico, ver: BLUMELL, Lincoln H. *Lettered christians: christians, letters and late antique Oxyrhynchus*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *New Testament tools, studies and documents*, n. 39.

¹⁵⁹ PEARSON, op. cit., pp. 132-137. CANNUYER, op. cit., pp. 20-23. IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 120-126. FIORILLO, Marília Pacheco. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, pp. 193-203. LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto: homens embriagados de Deus*. Tradução de Marcos Bagno. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2013, pp. 41-43. JENKINS, op. cit., pp. 117-119.

gozava dos benefícios da *Constituição Antonina* e estava impedida de participar dos novos quadros de cidadãos do Império. Enquanto do ponto de vista oficial, o egípcio nativo era um *dediticius* que não merecia ser assimilado, a palavra *heleno* tornou-se, para os cristãos, sinônimo de *pagão*, adquirindo, assim, gradativamente uma conotação pejorativa.¹⁶⁰

O modelo proposto por Donadoni, de uma inspiração ortodoxamente marxista, precisaria ser matizado, pois não se pode esquecer que tanto o gnosticismo quanto o maniqueísmo eram movimentos justamente de *elitismo espiritual*, que se difundiram na esteira de uma primeira popularização do cristianismo, enquanto o movimento cristão parece ter exercido sua atração primeiro entre os alexandrinos profundamente helenizados e, só a partir deles, nos pântanos do Delta e nas montanhas e desertos da Tebaida, onde adquiriu suas feições marcadamente mais egípcias.¹⁶¹ Seja como for, o número e a importância dos cristãos entre os autóctones evidenciam-se de modo claro em toda análise que se faça da documentação disponível sobre as perseguições romanas ao movimento dos seguidores de Jesus. Os próprios nomes dos mártires mencionados, por exemplo, em Eusébio de Cesareia, indicam não raro a sua origem copta, eventualmente sublinhada pela reiteração de sua região específica de origem.¹⁶² Muitos dos homens e mulheres assim assassinados, ao mesmo tempo em que adicionavam capital simbólico ao movimento ao qual haviam aderido e, assim, colaboravam com seu testemunho na arregimentação de novos fiéis, também passaram a ser foco de um culto funerário que já nos dias do patriarca Atanásio (326-373) despertou suspeição e crítica da parte dos clérigos por ser formalmente muito parecido com o antigo culto que os pagãos prestavam aos seus mortos. Tais críticas, contudo, não impediram em

¹⁶⁰ DONADONI, op. cit., p. 218.

¹⁶¹ STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Repensando a religião*, n. 2, pp. 157-162. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 2: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, ps. 321-323 e 334-336. RUBIO, Fernando Bermejo. *El maniqueísmo. Vol. 1: estudio introductorio*. Madri: Trotta, 2008. Coleção *Estructuras y Procesos, Série Religión*, s.n., ps. 75-76 e 208-213. Sobre a passagem dos maniqueus ao cristianismo no Egito e sua possível influência na teologia e espiritualidade na região, ver: STROUMSA, Gedaliahu G. The manichean challenge to egyptian christianity. In: PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E., op. cit., pp. 307-319. Sobre o movimento análogo entre os gnósticos, ver: VEILLEUX, Armand. Monasticism and gnosis in Egypt. In: PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E., op. cit., pp. 271-306. Em ambos os casos, parece que o meio institucional privilegiado através do qual noções, indivíduos, instituições e grupos maniqueus e gnósticos eventualmente foram incorporados ao cristianismo foi o monaquismo, o que é compreensível caso se considere que essa forma de vida ascética procurava antes do mais ser um *locus* para a inserção da *vanguarda* dos cristãos.

¹⁶² Cite-se um caso mais ou menos arbitrário: transcrevendo a carta de Dionísio de Alexandria a Fábio de Antioquia sobre os que foram mortos na metrópole egípcia e no restante do Vale do Nilo durante a perseguição de Décio (250-251) e imediatamente às suas vésperas, a *História Eclesiástica* (t. VI, §41-42, pp. 222-226) menciona os seguintes mártires: Metras, Quinta, Apolonia, Serapião, Juliano, Crônio/Euno, Besas, Macário, Epímaco, Alexandre, Amonaria, Mercúria, Dionísia, Herón, Áter, Isidoro, Dióscoro, Nemésion, Amon, Zenão, Ptolomeu, Ingenes, Teófilo, Isquirião, o bispo de Nilópolis e sua esposa. Os últimos treze são mencionados explicitamente como não-alexandrinos, enquanto três dos primeiros trezes têm nomes com referências a deuses da terra, o que indica uma origem não-helênica. Ver adiante, n. xx *infra*.

absoluto que esses *mortos especiais* fossem rapidamente capitalizados pela devoção popular e pela instituição eclesiástica, estendendo-se da mesma forma tanto pelo interior da metrópole alexandrina quanto por ambas as margens do Nilo uma verdadeira rede de oratórios e santuários que, abrigando as relíquias dos santos mártires, propunha-se aos cristãos locais como válidos substitutos à veneração antes prestada aos santuários dos deuses tutelares das vilas, campos e *nomos*.¹⁶³ Os cristãos que se recusaram até a morte a prestar culto aos imperadores romanos foram talvez não muitos – decerto muito menos do que afirmam os hiperbólicos documentos hagiográficos –, mas suas histórias, reiterando a história de Jesus Cristo, atualizando-a no tempo e no espaço, presentificando-a por meio das relíquias e dos prodígios operados através delas, foram elementos poderosos para fortalecer e dinamizar a identidade e a missão do cristianismo egípcio, misturando a proposta religiosa cristã ao sangue dos autóctones e à terra que foi por ele banhado.¹⁶⁴ Não à toa, desde um período muito

¹⁶³ LEFORFT, Louis T. La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle. *La nouvelle Clio*. Bruxelas, Imprimerie des Science, n. 6, 1954, pp. 225-230. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 3: de Maomé à Idade das Reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, pp. 58-61. Para uma introdução teológica acessível (e contemporânea) ao tema, ver: NUNES JR., Ario Borges. *Relíquia: o destino do corpo na tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2013 (especialmente os caps. 1-2, pp. 21-96, onde se procura conceituar e fundamentar o culto das relíquias e sintetizar suas expressões rituais em âmbito cristão). Uma datada, mas ainda imensamente informativa síntese encontra-se em: DELEHAYE, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelas: Bureaux de La Société des Bollandistes, 1912. Ver também a propósito, de um ponto de vista histórico-antropológico: GOODY, Jack. Relics and the cognitive contradiction of mortal remains and immortal longings. In. *Representations and contradictions: ambivalence towards images, theatre, fiction, relics and sexuality*. Cambridge: Blackwell, 1997, pp. 75-98. SCHOPEN, Gregory. Relic. In. TAYLOR, Mark C. (org.). *Critical terms for religious studies*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1998. § Sobre o florescimento do culto egípcio dos mártires e de suas relíquias nos primeiros séculos do cristianismo: CLARYSSE, Willy. The coptic martyr cult. In. LAMBERIGTS, M. & VAN DEUN, Peter (orgs.). *Martyrium in multidisciplinary perspective: memorial Louis Reekmans*. Louvaina: Leuven University Press e Peeters, 1995. Coleção *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, n. 117, pp. 382-293. FRANKFURTER, David. Syncretism and the holy man in Late Antique Egypt. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 11, n. 3, 2003, pp. 339-385. Idem. Urban shrine and rural saint in fifth-century Alexandria. In. ELSNER, Jaś & RUTHERFORD, Ian (orgs.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: seeing the gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005. INNEMÉE, Karel C. Veneration of portraits, icons and relics in Christian Egypt. *Visual resources: an international journal on images and their uses*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 19, n. 1, 2003, pp. 57-66. Sobre o vínculo entre martírio, testemunho e capital simbólico, cf. STARK, op. cit., cap. 8, pp. 181-210. Para a crítica de Atanásio a certos aspectos do culto dos mártires e de suas relíquias, cf. VAN DEN BROEK, Roelof. Popular religious practices and ecclesiastical policies in the Early Church. In. VRIJHOF, Pieter H. & WAARDENBURG, Jacques (orgs.). *Official and popular religion: analysis of a theme for religious studies*. Haia: Mouton, 1979. Coleção *Religion and society*, n. 19, pp. 26-27 e referência correspondente, p. 49, n. 58 (mas todo o artigo é relevante para a discussão em questão). Para o apropriado enquadramento histórico das palavras de Atanásio e das práticas a que ele se refere, ver: MCGUCKIN, John Anthony. Martyr devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius. *Studies in Church History*. Cambridge, The Ecclesiastical History Society, n. 30, 1993, pp. 35-45. FRANKFURTER, David. The cult of the martyrs in Egypt before Constantine: the evidence of the coptic *Apocalypse of Elijah*. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 48, 1994, pp. 25-47. WORTLEY, John. The origins of christian veneration of body-parts. *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris, Armand Colin, v. 60, n. 1, 2006, pp. 5-28 (síntese particularmente importante).

¹⁶⁴ MOSS, Candida R. *The other christs: imitating Jesus in ancient christian ideologies of martyrdom*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2012. Idem. *Ancient christian martyrdom: diverse practices, theologies and traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012. Coleção *Anchor Yale Bible reference*

recuado, e de modo cada vez mais significativo, até a hegemonia completa entre os cruciais séculos VI e VIII, certos autores eclesiásticos egípcios fizeram com que o primeiro dia do primeiro ano de seu calendário fosse 20 de novembro de 284 d.C., o da ascensão do imperador Diocleciano, lembrado pela feroz perseguição que desencadeou contra os cristãos entre 303 e 311. Com a elevação desse soberano ao trono, de acordo com esses pensadores, inaugurava-se a *Era dos Mártires*, na qual os tiranos deste mundo lançariam seu completo poder contra os fiéis até que venha a Parusia.¹⁶⁵ A perseguição de 303 a 311, contudo, foi uma espécie de “prova final, a que patenteou a inutilidade de fazer frente a um movimento que já se consolidara.”¹⁶⁶ Efetivamente, Diocleciano deu aos coptas muitos dos mártires necessários para que suplantassem de modo decisivo os antigos cultos politeístas no relevo religioso egípcio e, antes disso, talvez o impulso decisivo para que os felás nilóticos aderissem à nova fé, na medida em que “a conversão maciça dos camponeses ao cristianismo coincide com a grande revolta do Egito contra as exações desse imperador, a ponto de estes mesmos lavradores que se haviam rebelado primeiramente contra as legiões se encontrarem de novo frente ao poder romano, dez anos mais tarde, mas desta vez *como mártires*.”¹⁶⁷

Seja como for, o passo já estava dado: poucos anos mais tarde, Constantino reconheceu em Milão (313) o direito de professar livre e publicamente a fé cristã, ao mesmo tempo em que se afirmava ele mesmo um seguidor de Jesus.¹⁶⁸ A partir do governo deste imperador, durante os próximos trezentos e poucos anos, a história do cristianismo no Egito ficaria estreitamente vinculada às relações entre Alexandria e Constantinopla, a nova capital

library, s.n. Ibidem. *The myth of persecution: how early christians invented a story of martyrdom*. Nova Iorque: Harper Collins, 2014. Ver também os ensaios reunidos em: LEEMANS, John (org.). *More than memory: the discourse of the martyrdom and the construction of christian identity in the history of christianity*. Louvain: Peeters, 2005. Coleção *Annua Nuntia Lovaniensia*, n. 51 (especialmente os textos reunidos na primeira parte, dedicada à Antiguidade Tardia, pp. 3-137, mas não só). Também cf. a discussão realizada em: FRANKFURTER, David. Hagiography and the reconstruction of local religion in Late Antique Egypt: memories, inventions and landscapes. *Church History and Religious Culture*. Leiden, Brill, v. 86, n. 1, 2006, pp. 13-37.

¹⁶⁵ CEC, v. 2, p. 972, e v. 3, pp. 904-908.

¹⁶⁶ DONADONI, op. cit., p. 218.

¹⁶⁷ LACARRIÈRE, op. cit., p. 47 (destaque no original). MILNE, op. cit., pp. 87-88. Também: FERGUSON, Everett. Early christian martyrdom and civil disobedience. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 1, n. 1, 1993, pp. 73-83. FRIEND, William Hugh Clifford. Martyrdom and political oppression. In: ESLER, Philip F. (org.). *The Early Christian World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. Coleção *Routledge Worlds*, s.n., pp. 815-839.

¹⁶⁸ Idem, op. cit., pp. 88-90. CANNUYER, op. cit., pp. 26-27. Sobre essa virada e seus imediatos desdobramentos, ver por primeiro o fundamental: VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Para uma leitura crítica do conceito de *virada constantiniana*, por sua vez, ver: RUST, Leandro Duarte. O cristianismo primitivo, Constantino e a utopia do público. In: *Mitos papais: política e imaginação na história*. Petrópolis: Vozes, 2015. Série *A Igreja na História*, n. 2, pp. 75-110.

do Império Romano, formalmente inaugurada em 330.¹⁶⁹ < IMAGEM 9 >. Entre essa data e os anos iniciais do século V, o número de igrejas mencionadas nos documentos eclesiásticos e imperiais referentes ao Egito aumentou drasticamente, ao mesmo tempo em que a multiplicação das ermidas, a difusão das comunidades monásticas e a expansão das rotas de peregrinos reestruturava a geografia dos campos da região.¹⁷⁰ Roger Bagnall e Ewa Wipszycka, estudando a difusão de nomes cristãos constantes na documentação fiscal e jurídica romano-egípcia, estimam que no meado da década de 310 havia c.15-20% de cristãos na população residente além de Alexandria, e observam que essa porcentagem tendeu a crescer de forma constante e significativa durante todo o século IV, não obstante a difusão do cristianismo tenha se dado, ao que parece, com árdua lentidão em algumas regiões do interior, principalmente naquelas constantemente assediadas por incursões de nômades, onde toda a vida sedentária encontrava-se periodicamente em risco.¹⁷¹ Não se trata em absoluto,

¹⁶⁹ Cf. p. ex. BAYNES, Norman H. Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Londres, Sage Publications, v. 12, n. 1, 1926, pp. 145-156.

¹⁷⁰ O mais completo trabalho agora disponível sobre o processo de cristianização do Egito é: FRANKFURTER, David. *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2015. Coleção *Martin Classical Lectures*, s.n., 2017. Sobre o desenvolvimento inicial do monaquismo no Egito, ver: WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part II: the history of the monasteries of Nitria and of Scetis*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.n., caps. 1-8, pp. 3-144. MCNARY, Bernadette. *Pre-theodosian ascetic piety in fourth-century Egypt: a study of the ascetical letters of bishops and monks*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada ao Graduate Centre for the Study of Religion da University of Toronto. PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E., op. cit., pt. V, caps. 14-17, pp. 236-319. GOEHRING, James E. Monastic diversity and ideological boundaries in fourth-century christian Egypt. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 5, n. 1, 1997, pp. 61-84. CANNUYER, op. cit., pp. 32-39. LACARRIÈRE, op. cit., caps. 2-7, 33-194. Para um desenvolvimento particularmente importante desse movimento, ver: ROUSSEAU, Philip. *Pachomius: the making of a community in fourth-century Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1985. Coleção *Transformation of the classical heritage*, n. 6. Sobre a superposição (conflituosa) entre monaquismo e as antigas estruturas religiosas egípcias, ver, além dos trabalhos já citados nas notas anteriores, p. ex. FRANKFURTER, David. A thriving native cult in the fifth century and its demise under coptic monks. In. VALANTASIS, Richard (org.). *Religions of Late Antiquity in practice*. Princeton: Princeton University Press, 2000. Coleção *Princeton readings in religions*, s.n. O'CONNELL, Elisabeth R. Transforming monumental landscapes in Late Antique Egypt: monastic dwellings in legal documents from Western Thebes. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 15, n. 2, 2007, pp. 239-273.

¹⁷¹ DPCA, p. 461. BAGNALL, Roger S. Religious conversions and onomastic change in early byzantine Egypt. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Durham, American Society of Papyrologists, v. 19, nn. 3-4, 1982, pp. 105-124. Idem. Conversion and onomastics: a reply. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 69, 1987, pp. 243-250. Ibidem. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993, ps. 53-54, 265 e 278. WIPSYCKA-BRAVO, Ewa Maria. La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte: a propos d'une étude de R. S. Bagnall. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 62, 1986, pp. 173-181. Idem. La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles: aspects sociaux et ethniques. *Aegyptus*. Milão, Vita e Pensiero, v. 68, nn. 1-2, 1988, pp. 164-165. Em conexão com este debate, ver também: DEPAUW, Mark & CLARYSSE, Willy. How christian was fourth century Egypt? Onomastic perspectives on conversion. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 67, 2013, pp. 407-437. FRANKFURTER, David. Onomastic statistics and the christianization of Egypt: a response to Depauw and Clarysse. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 68, 2014, pp. 284-289. DEPAUW, Mark & CLARYSSE, Willy. Christian onomastics: a response to Frankfurter. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 69, 2015, pp. 327-329.

entretanto, de um processo unívoco, de romanização do cristianismo no Egito, determinado pela tolerância e benevolência imperiais para com esta religião. Em primeiro lugar, porque o movimento cristão já de desenvolvido no Vale do Nilo e em Alexandria não só à margem do Estado imperial, mas *contra* ele, constituindo a virada constantiniana uma espécie de alívio que vai permitir seu maior desenvolvimento – e um alívio, de toda forma, temporário. Em segundo lugar, porque as relações entre a Igreja e o Estado no Egito não foram de simples convergência de interesses e atuação em nenhum intervalo da história dessa região do mundo no interior do Império Romano Cristão, conforme se tratará nas páginas seguintes. Em terceiro, porque a memória do cristianismo pré-constantiniano permanecerá muito mais forte entre os cristãos egípcios, em função das circunstâncias políticas imediatamente seguintes ao Concílio de Niceia (325), do que a do momento constantiniano e pós-constantiniano, de modo que em momento algum se verificará aí o estabelecimento tranquilo da disciplina e doutrina determinadas no âmbito da Igreja imperial como ortodoxas.

Tanto em Alexandria e no interior das cidades quanto nos campos, a disputa por almas e por território com os pagãos e (em menor proporção) com os judeus tomou a forma de um enfrentamento ora mágico-discursivo, ora físico, no qual os ascetas do deserto, taumaturgos solitários ou bandos bem organizados de monges ao serviço de abades e bispos, constituíram a vanguarda.¹⁷² Os agentes do Estado Romano foram, neste enredo, no máximo bastante secundários, de modo que o movimento cristão local pode se desenvolver de acordo com uma agenda de interesses, metas e ambições bastante específica. Como pontou Jacques Lacarrière, “[...] Ao ganhar a massa dos felás, o cristianismo vai receber um impulso considerável e tornar-se praticamente a religião do Egito.”¹⁷³ Em 380, o imperador Teodósio (378-395) proclamou o Edito de Tessalônica, tornando o cristianismo niceno religião do Estado Romano e determinando a supressão do paganismo, das demais vertentes cristãs e das religiões de salvação concorrentes. Dez anos depois foi proclamada a proibição dos sacrifícios pagãos,

¹⁷² Além das referências já elencadas nas notas anteriores, cf. RÉMONDON, René. L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V^e-VII^e siècles). *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 51, 1952, pp. 62-78. BRAKKE, David. From temple to cell, from gods to demons: pagans temples in the monastic topography of fourth-century Egypt. In: HAHN, Johannes & GOTTER, Ulrich. *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 163, pp. 92-113. EMMEL, Stephen. Shenoute of Atripe and the christian destruction of temples in Egypt: rhetoric and reality. In: HAHN & GOTTER, op. cit., pp. 162-203. LACARRIÈRE, op. cit., ps. 40, 114-115 e 141-157. JENKINS, op. cit., ps. 53-56 e 120-121. EMMEL, Stephen. Shenoute for historians: the Pneuait incident. A monastic leader and anti-pagan violence in late antique Southern Egypt. In: BRAKKE, David; DAVIS, Stephen J. & EMMEL, Stephen (orgs.). *From gnostics to monastics: studies in coptic and early christianity in honor of Bentley Layton*. Louvain: Peeters, 2017. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, s.n., pp. 369-408. Também: JENKINS, op. cit., pp. 136-139.

¹⁷³ LACARRIÈRE, op. cit., p. 44.

tanto públicos como privados.¹⁷⁴ Mais ou menos um ano após isso, liderados pelo patriarca Teófilo (385-412), uma turba de cristãos invadiu e destruiu boa parte do grande templo de Serápis em Alexandria, vingando ritualmente a morte de Marcos Evangelista.¹⁷⁵ A tolerância, benevolência e, por fim, a oficialização do cristianismo no âmbito do Império abriu espaço para que os cristãos egípcios da corrente hegemônica se colocassem em intenso movimento, a princípio livres da pressão que lhes havia sido imposta em períodos anteriores pelas autoridades romanas. Dessa forma, escreveu Lacarrière, o cristianismo egípcio, conseguiu, afinal “pela violência, aquilo que nem os persas, nem os gregos, nem os romanos tinham podido fazer: suprimir as divindades seculares do país e dar a ele um novo deus.”¹⁷⁶

A HPCCA registra que em algum momento depois do Édito de Tessalônica, o patriarcado de Alexandria recebeu de Teodósio “autoridade sobre as propriedades dos templos pagãos, desde Assuã até os confins da Síria e em todas as províncias que se situam entre estes dois locais”, uma autoridade que o arcebispo Teófilo, antigo secretário de Atanásio, pretendeu fazer valer desde o início de seu pontificado:

Quando se assentou no Trono Patriarcal, deram-lhe notícia de que certos idólatras haviam ido a Jerusalém para abrir aí uma casa para seus ídolos. Então ele mandou que alguns monges fossem até lá para expulsá-los; mas estes religiosos foram incapazes de superar os idólatras. Teófilo, portanto, mandou um mensageiro ao Mosteiro de São Pacômio, no Alto Egito, para que fizesse vir de lá uma companhia de monges, e prontamente a despachou para Jerusalém. Quando chegaram a esta cidade, eles ofereceram orações, e os demônios fugiram do templo pagão no qual habitavam – e esse edifício foi transformado em habitação para os monges de Jerusalém. Quando os monges do Alto Egito retornavam para sua casa, o patriarca Teófilo obrigou-os a permanecer em sua companhia, fazendo-os partilhar de suas refeições e entretenendo-os desde o domingo até o domingo seguinte. Por fim, deu-lhes um belo jardim que havia pertencido ao patriarca Atanásio.¹⁷⁷

Nesse trecho nota-se a amplitude de atuação do patriarca de Alexandria, a associação entre o arcebispo metropolitano e os monges da Tebaida, a substituição dos lugares pagãos pelos cristãos e o estabelecimento de claustros no interior da própria metrópole egípcia, um

¹⁷⁴ DPAC, pp. 1340-1341. WACE, Henry & PIERCY, William C. (orgs.). *A dictionary of christian biography and literature to the end of the sixth century AD, with an account of the principal sects and heresies*. Boston: Little, Brown & Company, 1911, pp. 2045-2049. MILNE, op. cit., pp. 96-97. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 233-234.

¹⁷⁵ DPAC, p. 1344. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 2063-2069. CANNUYER, op. cit., pp. 40-41. HAHN, Johannes. The conversion of the cult statues: the destruction of the *Serapeum* in 392 AD and the transformation of Alexandria into the *Christ-loving* city. In. HAHN & GOTTER, op. cit., pp. 336-367. KRISTENSEN, Troels Myrup. Religious conflict in Late Antique Alexandria: christian responses to *pagan* statues in the fourth and fifth centuries AD. In. HINGE, George & KRASILNIKOFF, Jens A. *Alexandria: a cultural and religious melting pot*. Aarhus: Aarhus University Press, 2010, pp. 158-175. TOMORAD, Mladen. The end of ancient egyptian religion: the prohibition of paganism in Egyptian from the middle of the 4th to the middle of the 6th century AD. *The Journal of Egyptological Studies*. Sophia, Bulgarian Institute of Egyptology, n. 4, 2015, pp. 147-164.

¹⁷⁶ LACARRIÈRE, op. cit., p. 40.

¹⁷⁷ HPCCA 2, ps. 425-426 e 430.

fenômeno novo caso se considere a natureza até então eminentemente rural do anacoretismo antoniano e pacomiano. Pode-se interpretar isso mesmo como uma espécie de guinada urbana do monaquismo, que, talvez pela primeira vez, irrompe no espaço das cidades e o faz como um elemento de força bastante significativa – além de literal.¹⁷⁸ O espaço de atuação dos agentes religiosos é assim ampliado, de tal modo que, como se verificará em momento posterior, toda a cultura e política seculares começaram a não só infiltradas, mas tomadas de assalto por monges e clérigos. Segue-se em sua *vita* um parágrafo relatando como Teófilo continuou o programa de construção de igrejas de seus predecessores, instalando nelas relíquias que haviam sido recentemente descobertas por religiosos egípcios na Palestina e no Sinai. As autoridades civis não são mencionadas aí a não ser para ratificarem suas decisões, uma única vez de modo explícito.¹⁷⁹ O caso é que a partir do reinado de Teodósio, desde o momento em que o Império tornou-se oficialmente cristão, acentuou-se a tendência manifesta já desde Constantino de os governantes romanos intervirem nos assuntos eclesiásticos. Se essa intervenção era prioritariamente demandada pelos fiéis cristãos ou fazia parte do deliberado estabelecimento de uma *ortodoxia política*, isso ainda é objeto de controvérsia entre os historiadores, ao menos para o século IV e as décadas iniciais do século V.¹⁸⁰ Parece

¹⁷⁸ A ideia de que este episódio marca uma violenta *guinada urbana do monaquismo* egípcio foi-me sugerida por comentário do Prof. Leandro Rust a respeito do material que apresentei para meu Exame de Qualificação do Doutorado, realizado em abril de 2018, e sou muito grato por esta observação. Na história do cristianismo egípcio no período aqui sob consideração, a tensão permanente entre permanecer no mundo ou evadir-se para o deserto acabará por ser resolvida com a afirmação da superioridade do deserto sobre o mundo, um desdobramento histórico que é diferente daquele que se verificará em outras sociedades cristãs, tanto no restante do oriente cristão quanto no ecúmeno latino.

¹⁷⁹ Idem, op. cit., p. 426.

¹⁸⁰ Sobre o conceito de *ortodoxia política*, ou *ortodoxia de Estado*, ver: TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de Doutorado em História apresentado ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2002, pp. 341-348. O argumento deste autor parece basear-se amplamente no de: BECK, Hans-Georg. *Il milenio bizantino*. S. trad. Roma: Salerno, 1981 (ao qual infelizmente não consegui ter acesso). § O debate a respeito da precisa natureza da interação entre lideranças religiosas cristãs e a autoridade imperial romana no período referido encontra-se bem representado na historiografia brasileira contemporânea. Enquanto Robson Della Torre e Daniel de Figueiredo enfatizaram em seus trabalhos o papel ativo dos bispos em mobilizar o aparato do Estado nas disputas de poder intra-eclesiásticas, Jefferson Ramalho reiterou a hipótese de que a cristianização do Império, com as consequentes mudanças que isso engendrou não apenas nas relações entre Igreja e Estado, mas no interior da própria Igreja, foram uma forma de cooptação do movimento cristão por Roma. Cf. DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. *A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesareia*. Dissertação de Mestrado em História apresentada no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2011. FIGUEIREDO, Daniel de. *A controvérsia nestoriana e suas implicações político-administrativas nas cartas de Cirilo de Alexandria (século V d.C.)*. Dissertação de Mestrado em História apresentada no Departamento de História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”. Franca: UNESP, 2012. RAMALHO, Jefferson. *O Eusébio de Constantino e o Constantino de Eusébio: o início das relações de poder entre a Igreja e o Estado*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião apresentada ao Programa

certo, contudo, que durante esse período e além, o desejo de uniformidade jurídico-administrativa fez-se acompanhar de uma insistência quanto à uniformidade religiosa; tendência que, apesar dos revesses sucessivos, aparece forte no sonho de Justiniano de governar o Império na presidência de um Concílio Ecumênico permanente, na ostensiva sacralização das campanhas militares de Heráclio e na argumentação piedosa das reformas intentadas pelos imperadores iconoclastas.¹⁸¹ Os patriarcas de Alexandria, por sua vez, pretenderam interferir nos assuntos da administração do Egito e do Império com a mesma liberdade com que os imperadores de Constantinopla pretenderam interferir nos negócios das Igrejas, inclusive naqueles que agora nos parecem mais estritamente ligados à metafísica. As composições e as alianças verificaram-se sempre que possível, mas as linhas-mestras do confronto puseram-se desde os dias que se seguiram ao Concílio de Niceia (325), nos quais o patriarca de Alexandria, Atanásio, que havia participado dessa assembleia como diácono-assistente, opôs-se *com todas as suas forças* à política conciliatória ou filoariana dos anos finais de Constantino e de seus imediatos sucessores, afirmando a sua autoridade diante de sucessivos exílios e perseguições promovidas pelo Estado.¹⁸² Parece que em nenhuma outra parte o conhecido clichê da *aliança necessária* entre Igreja e Império é menos aplicável do que na longa história do cristianismo egípcio. De fato, aí os cristãos viveram sob um aparato estatal indiferente ou hostil desde os tempos apostólicos até a concessão de tolerância no século IV; já a partir do meado da década de 320, contudo, surgiram novas perseguições, dessa vez de cristãos contra outros cristãos, arianos contra nicenos e nicenos contra arianos, em ondas sucessivas, até o Édito de 381. Desse momento até a década de 450, os cristãos egípcios compartilharam o poder do Estado, mas não no âmbito do tranquilo concerto sonhado pelos ideólogos do Estado Imperial Cristão; efetivamente, “[...] A Igreja mantinha um difícil relacionamento com a autoridade civil do Egito, sobretudo quando esta se opunha a impor o que era visto como vontade de Deus.”¹⁸³

É necessário, pois, agora correr o risco da obviedade: ainda que se aceite com Paul Veyne que o cristianismo deveu sua difusão antes a ser um conjunto de sentimentos e práticas

de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2012.

¹⁸¹ A introdução obrigatória à essa problemática continua sendo: RUNCIMAN, Steven. *A teocracia bizantina*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro; Zahar, 1978. Coleção *Biblioteca de cultura histórica*, s.n.

¹⁸² DPAC, pp. 188-192. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 125-148. MILNE, op. cit., pp. 88-95. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 227-229. CANNUYER, op. cit., pp. 30-32. FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In. ATANÁSIO de Alexandria. *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. Introduções e notas de Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Patrística*, n. 18, pp. 9-37.

¹⁸³ JENKINS, op. cit., ps. 37-40 e 121.

que *agarrou pelas tripas* fatias crescentes da população dos séculos I a VII, provenientes “de todas as classes da sociedade, ricos e pobres, ignorantes e cultos ou semicultos, entre os quais um certo imperador”, revelando “a alguns uma sensibilidade antes insuspeitada [...] sensibilidade que o cristianismo fez nascer (no caso considerado, a de uma religião que fala de amor) <e que> proporcionou-lhe em contrapartida seu sucesso”, também é certo que ele se caracteriza pela adesão formal a certo número de artigos de fé.¹⁸⁴ Parece que o *kerigma* inicialmente proclamado era bastante sucinto, mas o fato é que ele sofreu uma inflação constante nos séculos II a V, sendo ampliado, precisado e disputado, tanto em função da extensão da pregação cristã a novas camadas sociopolíticas e áreas geoculturais, quanto de acordo com os movimentos internos de leitura dos dados bíblicos, do material exegético, do patrimônio mítico e filosófico e da deslizante organização eclesial.¹⁸⁵ Subsidiariamente, observe-se que as verdades religiosas, por seu próprio mecanismo de funcionamento conforme historicamente observado, fazem via de regra convencer os predispostos e reiterar as convicções dos já convencidos, de modo que as diferentes concepções e interpretações dos artigos de fé não raro suscitam irreversíveis divergências entre os adeptos, ocasionando as disputas e os cismas a não ser que valores como a unidade e/ou a tolerância sejam estabelecidos por uma autoridade que de alguma forma se imponha sobre suas consciências.

Pois bem, enquanto a Igreja não esteve em condições de sair plenamente à luz do dia, em função fosse da áspera indiferença, fosse da oposição militante do Estado Romano, as querelas entre os fiéis não tiveram maior significado político, não obstante em alguns casos tenham suscitado a intervenção das autoridades romanas por resultarem em desordem pública, como no caso dos enfrentamentos causados pelas pregações cristãs nas sinagogas. Quando, porém, a comunidade cristã começou a exercer uma influência mais e mais significativa, por um lado, sobre as massas urbanas e, por outro, nos salões do palácio imperial, então suas disputas transforam-se em assunto de Estado da maior relevância. A começar por Constantino, os imperadores romanos interviram sucessivas vezes no sentido de eliminar dissensões que começavam a envenenar as relações entre os grupos de cristãos, passando da pura discussão teológica e disputa eclesial à irrupção violenta de ressentimentos étnico-linguísticos, culturais, sociopolíticos e econômicos *no interior do debate religioso*. Para esse

¹⁸⁴ VEYNE, op. cit., pp. 44-45. DONADONI, op. cit., p. 218. ELIADE, *História das crenças e das ideias...* Vol. 2, pp. 344-346.

¹⁸⁵ Cf. p. ex. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 65-68. Boas sinopses desse de processo de complexificação em: SESBOÛÉ, Bernard & WOLINSKI, Joseph (orgs.). *História dos dogmas. Vol. 1: o Deus da Salvação (séculos I a VIII)*. Tradução de Marcos Bagno. 2ª ed. São Paulo. Loyola, 2005. PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 1: o surgimento da tradição católica (100-600)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2014.

monarca que se acreditava sinceramente escolhido por Deus, “César que estendeu a mão à Igreja, para ajudá-la e para guiá-la”, “espírito prático e autoritário [...] a discussão, a *heresia*, devia desaparecer para dar lugar a uma concepção ordenada e definitivamente reconhecida do que era verdadeiro e, portanto, legítimo.”¹⁸⁶ O caso dos donatistas na Província da África, divergência referente a um resultado de eleição episcopal que explodiu em sectarismo, cisma, maledicência, diferenciação teológica e violência urbana e rural, foi o primeiro e, em certo sentido, paradigmático:

A primeira preocupação de Constantino no decurso desses fatos <i.e. do crescente aprofundamento da disputa entre os partidários de Cecílio e Donato> era com a unidade de religião, da qual esperava que unisse os súditos do seu império. Isto, aliado à necessidade política de manter a paz na região, levou-o diretamente para dentro do conflito eclesiástico. [...] O único meio que os bispos tinham de impor a disciplina eclesiástica ou manter a doutrina da Igreja antes de 315 era a excomunhão. A esse instrumento tradicional, Constantino agora acrescentava um novo: os editos imperiais apoiados por tropas. Em 317, o imperador ordenou a supressão dos donatistas por perturbarem a paz. Suas propriedades deviam ser confiscadas e seus líderes presos e exilados. Foi um momento decisivo: pela primeira vez na história do movimento cristão, um governador cristão usava a violência da força para tentar subjugar um partido cristão discordante.¹⁸⁷

Os resultados dessa intervenção estrepitosa, contudo, foram bastante frustrantes, mesmo contraproducentes:

Seguiram-se vários anos de confiscos, hostilidades e violências, com pouco proveito. Diante da arraigada determinação e do aumento crescente dos fiéis donatistas (agora havia uns duzentos e cinquenta bispos donatistas no norte da África), o imperador abandonou sua política do uso da força em 321. Estabeleceu-se um incômodo estado de coexistência entre os dois lados. Nenhum dos dois renunciou à polêmica contra o outro. [...] A perseguição só tinha conseguido consolidar a decisão dos donatistas de resistir aos católicos, que identificavam com um Estado perseguidor, enquanto o partido católico condenava amiúde os cismáticos que se tinham separado da Igreja. [...] De tempos em tempos, por todo o resto do século IV, a controvérsia donatista degenerava em conflito aberto, recorrendo os dois lados periodicamente à violência. Durante a segunda metade do século surgiu um grupo radical chamado *circunceliões*, que muitas vezes simpatizava com os donatistas. Eram recrutados principalmente entre os trabalhadores rurais e agiam no interior, realizando assaltos a proeminentes proprietários de terra e membros ricos do clero (geralmente católico, mas às vezes também clérigos donatistas ricos). Os circunceliões eram fanáticos na sua devoção aos mártires do norte da África, a ponto de morarem dentro ou em torno dos santuários locais. Por outro lado, teólogos católicos como Agostinho de Hipona (m.430) também justificavam o uso da força

¹⁸⁶ VEYNE, op. cit., p. 134 (destaque meu). DONADONI, op. cit., p. 219.

¹⁸⁷ IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 216-217. Cf. DPAC, pp. 426-433. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 583-593. WILHITE, David E. *Ancient african christianity: an introduction to a unique context and tradition*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017, cap. 7. LENSKI, Noel. Imperial legislation and the donatist controversy: from Constantine to Honorius. In: MILLES, Richard (org.). *The donatist schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2018. Coleção *Translated contexts for historians*, n. 2, cap. 9, pp. 176-226. Para contextualização, ver: WHITEHOUSE, John. The course of the donatist schism in Late Roman North Africa. In: MILLES, op. cit., cap. 2. FRENCH, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952 (datado, mas ainda muito informativo).

contra hereges e cismáticos para o bem do Evangelho. Os decretos do governo contra os donatistas permitiam aos católicos confiscar propriedades ou dispersar reuniões culturais donatistas. A disputa fazia parte da vida diária das pessoas nas cidades e centros urbanos do norte da África. Numa cidade da região os padeiros donatistas às vezes se recusavam a vender pão para os católicos.¹⁸⁸

A intervenção violenta da parte das autoridades imperiais nas querelas cristãs, solicitada pelos bispos, consagrada por suas palavras ou formalmente oposta a essas, permaneceu a norma sob os sucessores de Constantino – à exceção do curto período de governo de Juliano Apóstata (361-363), que tentou instaurar sua própria política religiosa *sui generis*, que passava por permitir que os cristãos que afundassem em suas polêmicas internas até chegarem a uma mútua anulação, uma espécie de afogamento.¹⁸⁹ Diante mesmo do crescente das forças repressivas utilizadas pelo Estado Romano em associação com os debates teológicos, a impressão primeira é mesmo que nada foi aprendido pelos imperadores com o caso donatista, ainda depois de a sua região focal ter sido retomada em 534 aos vândalos – que perseguiram igualmente os católicos e seus rivais por professarem uma versão do cristianismo distinta dessas. As circunstâncias, entretanto, parecem ser um pouco mais complicadas. Apesar das divisões que por motivos didáticos introduzem os analistas, na Antiguidade Tardia e no Medievo – sejam quais forem os limites que se pretendam dar a esses macrorrecortes cronológicos – não se pode conceber qualquer tipo de separação *efetiva* entre política e religião, qualquer cisão que seja reconhecível em qualquer sentido moderno entre esses dois campos da atividade humana. De fato, não parece ter havido então qualquer coisa *apenas política*, mas, de fato, uma grande insegurança e uma tão árdua quanto constante escaramuça de fronteira a respeito dos limites apropriados dos poderes das autoridades seculares e religiosas. A um observador contemporâneo que encontre por acaso a documentação de época, bem pode parecer que o Império estava a ser governado como uma Igreja e a Igreja como um Império desde o momento constantino-teodosiano, mas um olhar um pouco mais cuidadoso pode discernir na massa das fontes os contornos de uma disputa então inconclusa pela própria definição dos limites da autoridade dessas instituições de

¹⁸⁸ IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 217-219. Cf. referências da nota anterior. Ver também: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Circunceliões: revolta rural na África romana? In: CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Mauad e FAPERJ, 2002, v. 1, pp. 39-64. POTTIER, Bruno. Circumcelliones, rural society and communal violence in Late Antique North Africa. In: MILLES, op. cit., cap. 8. Textos importantes, que, entre outras coisas, testemunham como se combinou no movimento donatista (talvez pela primeira vez) a mística do martírio, a veneração aos mártires, o intenso desejo de delimitação das fronteiras eclesiais, a recusa de qualquer transigência com a autoridade Estado e a disposição a agir com violência direta contra os cristãos que consideravam como ímpios, reunidos em: TILLEY, Maureen A. (organização, tradução, introdução e notas). *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996. Coleção *Translated texts for historians*, n. 24.

¹⁸⁹ DPAC, pp. 791-792. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 231-233.

pretensões universalistas.¹⁹⁰ Mais ainda: olhando-se com atenção, vislumbra-se o jogo através dos quais alguns grupos de clérigos aliaram-se a alguns grupos de militares, de cortesãos e de oficiais civis no âmbito de confrontos que foram tanto batalhas pela supremacia política quanto pelo estabelecimento d’A *verdade*. Como observou Philip Jenkins, por exemplo, “[...] Em 400, os imperadores davam sinais ambíguos a respeito de quão longe estavam dispostos a deixar irem as autoridades eclesiásticas, em termos de atuarem como entidades do governo, com os poderes de coerção e fiscalização envolvidos nisso.”¹⁹¹ A história eclesiástica não se poderia, decerto, subsumir na história do Império, mas se encontra profundamente entranhada com a história das estruturas de poder do Estado Imperial. No caso do cristianismo egípcio, muitas vezes – de fato, na maioria das vezes – está bem clara, em primeiro plano, essa reiterada disputa para procurar definir, mormente *à força*, através de um jogo duro de matar ou morrer, os limites da capacidade de atuação legítima dos personagens ligados ao governo e dos ligados à Igreja, tentando cada uma dessas instituições de alguma forma conseguir o apoio ou a submissão da outra. (É isso, claro, sem considerar os casos complexos de trajetórias marcadas por lealdades divididas, de agentes sociais que são ao mesmo tempo agentes da Igreja e do Império). Mais tarde, sob o domínio islâmico, as variáveis dessa equação haveriam de ser mudadas, de modo que seu resultado seria refeito; sem a compreensão desse vínculo e desse atrito, contudo, torna-se ininteligível a história do cristianismo egípcio tanto no período anterior quanto no *posterior* à conquista árabo-muçulmana.

Enfim, conforme já observado, a interferência das autoridades bizantinas em matéria religiosa houveram de colocá-las em rota de colisão com o patriarcado de Alexandria, que reivindicava para si uma grande liberdade de atuação e a responsabilidade pela manutenção da fé cristã ortodoxa. É importante considerar que essa oposição se deu durante o século IV e a primeira metade do século V no âmbito não de uma oposição direta, mas de uma triangulação entre Alexandria, Constantinopla e Antioquia. <IMAGEM 10>. Os motivos que levaram sírios e egípcios a se oporem em muitas das trincheiras teológicas dos séculos IV e V mereceriam ser analisados de forma extensiva, mas por agora cabe pontuar que, além das rivalidades de cunho étnico-culturais, sociopolíticas, econômicas e eclesiásticas mais gerais, encontrava-se, no interior de uma aceitação comum da divo-humanidade de Jesus Cristo e de um cânon partilhado de Escrituras, a oposição entre a ênfase antioquena em uma leitura mais literalista

¹⁹⁰ Ver a respeito disso os ensaios reunidos em: DAGRON, Gilbert. *Emperador y sacerdote: estudio sobre el “cesaropapismo” bizantino*. Tradução de Wenceslao Carlos Lozano. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de la Universidad de Granada, 2007 (especialmente o cap. 9 e o epílogo, pp. 335-378).

¹⁹¹ JENKINS, op. cit., ps. 51 e 53-54.

do material bíblico e uma cristologia que enfatizava a dualidade e o elemento humano, de um lado, e a ênfase alexandrina em uma leitura mais alegórica do material bíblico e uma cristologia que enfatizava a unicidade e o elemento divino, de outro.¹⁹² Os primeiros movimentos do xadrez alexandrino-antioqueno deram-se talvez na década de 230, durante a polêmica que se seguiu à ordenação de Orígenes, que opôs os bispos egípcios e líbios (majoritariamente contra) aos siro-palestinoses (majoritariamente favoráveis). Esse grande jogo continuou sendo jogado, com diferentes intensidades, quando das crises referentes a Paulo de Samosáta (m.270), ao próprio Ário de Alexandria (m.336) e a João Crisóstomo (m.407). Durante os anos finais do século IV, estabeleceu-se o costume de que os arcebispos de Constantinopla fossem escolhidos dentre os monges ou os presbíteros sírios, e isso eventualmente levou os alexandrinos a agir no interior da própria capital imperial contra seus opositores. Por outra parte, algumas ideias antioquenas pareciam ter certa penetração mesmo nos rincões dos desertos africanos, para grande perturbação dos prelados treinados na grande cidade egípcia.¹⁹³

As movimentações decisivas da disputa entre essas grandes metrópoles eclesiásticas pareceram ser as que acompanharam e seguiram o debate entre o patriarca de Constantinopla, Nestório (428-431/m.452), e seu então confrade em Alexandria, Cirilo (412-444).¹⁹⁴ Um pupilo de Teodoro de Mopsuéstia (m.428), teólogo da escola antioquena que procurou valorizar ao máximo a humanidade assumida pelo Verbo divino e sua capacidade de operar de modo autônomo, Nestório também procurou enfatizar a distinção entre humano e divino em Jesus Cristo como forma de rejeitar as diferentes teologias modalistas e docetistas que (em parte por influência de Alexandria) tinham ampla penetração mesmo em Constantinopla. Dando um passo além de seu mestre, o patriarca de Constantinopla distinguiu em Jesus Cristo duas formas de auto-apresentação ou auto-conhecimento naturais <prosopa>, a divina e a

¹⁹² IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 239-242. JENKINS, op. cit., ps. 84-88 e 124-128. PERRONE, Lorenzo. De Niceia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos – instituições, doutrinas e processos de recepção. In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 71-73. YOUNG, Frances. Alexandrian and antiochene exegesis. In. HAUSER, Alan J. & WATSON, Duane F. (orgs.). *A history of biblical interpretation. Vol. 1: the ancient period*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 334-354. O'KEEFE, John J. Impassible suffering? Divine passion and fifth-century christology. *Theological Studies*. Washington e Londres, Society of Jesus in the United States of America e Sage Publications, v. 58, n. 1, 1997, pp. 39-60. SELLERS, Robert Victor. *Two ancient christologies: a study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*. Londres: SPCK, 1954. Coleção *Church Historical Society of Great Britain Publications*, 2ª ser., n. 39.

¹⁹³ DAVIS, Stephen J. *The Early Coptic Papacy: the Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2004. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 1, p. 215, n. 175. JENKINS, op. cit., p. 168.

¹⁹⁴ Para acessíveis sínteses desse intrincado processo, ver: WESSEL, Susan. *Cyril of Alexandria and the nestorian controversy: the making of a saint and of a heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Coleção *Oxford Early Christian studies*, s.n. FIGUEIREDO, op. cit.

humana, reunidas no âmbito de uma *conjunção prosópica* que, realizada por ocasião da Encarnação, tornou-se efetiva união apenas pela glorificação da humanidade ensejada pela Ressurreição.¹⁹⁵ Instruído por tal arcabouço e no âmbito de uma rusga com a imperatriz Élia Pulquéria (m.453), esse prelado, ou um pregador por ele nomeado, proclamou em uma liturgia solene ser a Virgem Maria não a *Mãe de Deus* <*Theotókos*>, como regularmente então já chamada nas celebrações públicas e na devoção popular, mas simplesmente a *Mãe de Cristo* <*Christotókos*>. Dessa forma, Nestório pretendia pontuar que Maria de Nazaré havia gerado não a divindade, mas unicamente a humanidade de Jesus Cristo, sublinhando a distinção que lhe era tão cara.¹⁹⁶ Rapidamente, contudo, levantou-se contra ele uma oposição liderada pelo patriarca Cirilo, que sustentava que, tendo pela Encarnação se unido de maneira indissociável as Naturezas <*ousia*> humana e divina em Jesus Cristo, a Virgem Maria deveria, sim, ser reafirmada sempre *Mãe de Deus*, e não apenas *Mãe de Cristo*, pois esta segunda expressão poderia dar a entender que houve algum momento que em Cristo não foi Deus.¹⁹⁷ O arcebispo de Alexandria não se contentou então em uma disputa pública de cartas e panfletos contra o arcebispo de Constantinopla, mas deu passos positivos no sentido de avançar contra Nestório, sustentando a autoridade de sua Sé contra o patriarca da capital imperial e, indiretamente, o imperador que havia dado seu beneplácito à sua nomeação e a teologia antioquena como um todo.¹⁹⁸ Ciente da gravidade de tal movimento,

Abba Cirilo prontamente escreveu aos bispos, para informá-los sobre o caso de Nestório; e eles encontraram-se com o Papa em um sínodo, no qual disseram-lhe: “Pai, tomamos conhecimento de tudo aquilo que se refere a Nestório, e cremos que há uma dificuldade especial em relação às circunstâncias que nos informou. Porque Ário e seus seguidores, Paulo <de Samósata>, Mâni e o resto dos hereges <até agora conhecidos> não eram patriarcas, e, no entanto, mesmo assim eles levaram uma

¹⁹⁵ DPCA, ps. 995-997, 1192, 1336-1338. WACE & PIERCY, op. cit., ps. 1580-1591 e 2027-2043. PERRONE, op. cit., pp. 73-74. JENKINS, op. cit., pp. 159-162. SCIPIONI, Luigi I. *Nestorio e il Concilio di Efeso: storia dogma-critica*. Milão: Vita e Pensiero, 1974. Coleção *Studia Patristica Mediolanensia*, n. 1. GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 1: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Tradução de J. S. Bowden. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1995, pp. 363-388. PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 2: o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015, pp. 63-73.

¹⁹⁶ IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 243-244. PERRONE, op. cit., pp. 74-75. JENKINS, op. cit., ps. 143-146 e 162-166.

¹⁹⁷ DPCA, ps. 296-297, 1359 e 1055-1056. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 502-520. GRILLMEIER & HAINTHALER, op. cit., pp. 389-412. PERRONE, op. cit., pp. 75-76. CANNUYER, op. cit., pp. 42-43. JENKINS, op. cit., pp. 166-174. DE FIORES, Stefano & MEO, Salvatore (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, Coleção *Dicionários teológicos*, n. 7, pp. 776-795. Para uma introdução à tradição teológica desenvolvida no mais estrito seguimento do pensamento ciriliano, boa síntese em: PELIKAN, *A tradição cristã... Vol. 2*, pp. 73-86.

¹⁹⁸ EVÁGRIO Escolástico. *Ecclesiastical history: a history of the Church in six books, from AD 431 to AD 594*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Samuel Bagster and Sons, 1846. Coleção *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era*, n. 6, t. 1, §1-3, pp. 4-7. JENKINS, op. cit., pp. 174-178.

multidão de homens ao desvio. Assim sendo, como pode ser que esse homem permaneça patriarca de Constantinopla?”¹⁹⁹

A comparação de Nestório com alguns dos líderes religiosos mais odiados pelos alexandrinos nos duzentos anos anteriores é significativa e reveste na memória copta todo o episódio das proporções de uma luta épica do bem contra o mal. A HPCCA preservou alguns fragmentos significativos das cartas enviadas por Cirilo a Nestório, reiterando sucessivas vezes que o patriarca de Alexandria procurou advertir, corrigir e exortar com caridade o seu confrade, mas foi a cada vez respondido com documentos “transbordantes de blasfêmias”.²⁰⁰ Por fim, com um arrazoado teológico que se baseava em trechos dos Evangelhos, das cartas paulinas e da Bíblia Hebraica para sustentar que Jesus Cristo era antes do mais *Deus que se tornou homem*, afirmando de modo eloquente – em franca oposição ao tradicional pensamento teológico antioqueno – uma cristologia que punha todo acento sobre a divindade e a Encarnação, Cirilo mandou também alguns religiosos de sua confiança para permanecer com Nestório por um mês ajudando-o “a escrutinar as Escrituras com diligência e inteligência, auxiliando a tua pesquisa e, depois, escrevendo-me sobre o que te sucede durante esse esforço.”²⁰¹ Tal interferência pareceu demasiada, assim como ofensivas todas as insinuações que se lhe associavam, de modo que o patriarca de Constantinopla recusou-se sequer a receber os enviados de Alexandria e o documento que portavam. Fazer o contrário teria sido reconhecer formalmente ao seu rival o papel de inquisidor-geral do Império Cristão, mas dispensar dessa forma os emissários de Cirilo equivalia a uma declaração de guerra. De fato, quando os mensageiros retornaram ao Egito e deram notícia do que lhes havia acontecido na capital imperial,

Cirilo tomou para si as armas de seus pais, Alexandre e Atanásio, e vestiu o peitoral da fé com a qual os seus predecessores haviam protegido e conduzido a Igreja de São Marcos, o Evangelista; e ele saiu à guerra <contra Nestório>, como fez Davi, com o coração fortemente assentado em Cristo, que é verdadeiramente Deus. Ele escreveu aos outros bispos, e enviou uma nova carta ao príncipe, implorando-lhe que permitisse que os preladados realizassem um concílio para investigar a real natureza dos ensinamentos de Nestório; nessa epístola, lembrou a Teodósio que seus pais, aqueles que reinaram antes dele, tinham por todo o tempo de seus mandatos dado suporte à Igreja. De fato, assim escreveu o patriarca: “Eles constantemente auxiliaram os bispos na sua boa obra de confirmar a fé ortodoxa, para que pudessem assim atrair as bênçãos de Deus sobre o seu império. Mas agora esse Nestório está dividindo a Igreja, e não está longe sequer do grave erro da idolatria, pois ele ensina a blasfêmia de que Cristo é um mero homem, não mais do que um profeta. Ora, muitos profetas vieram ao mundo, mas nenhum deles jamais foi adorado; de modo que se Nestório adora apenas um homem, ele se tornou um idólatra contumaz. Quando Pedro disse ao nosso Senhor Jesus Cristo: ‘Mestre, é bom estarmos aqui. Se

¹⁹⁹ HPCCA 2, p. 433.

²⁰⁰ HPCCA 2, p. 434.

²⁰¹ HPCCA 2, p. 436

queres, ergueremos aqui três tabernáculos: um para ti, outro para Moisés e outro para Elias’, ele disse isso porque bem sabia que Cristo era o Criador dos outros dois e o seu Deus, o Senhor que manifestava a sua glória aos seus discípulos bem amados, trazendo aqueles dois, um do céu e outro da terra, para junto de si. Assim sendo, imploramos ao teu imperial poder que nos autorize a realizar um concílio para examinar com precisão as doutrinas desse homem. Então oraremos por ti e pelo teu império, para que possas obter a salvação, ó tu que és em verdade amante de Deus Altíssimo!”²⁰²

Nessa epístola, Cirilo conseguiu reduzir a ênfase teológica de seu rival a uma posição que o fazia escapar do espectro do cristianismo consolidado como ortodoxo pelos Concílios de Niceia e Constantinopla (381), que haviam estabelecido como certo não apenas o caráter divo-humano de Jesus Cristo, mas a consubstancialidade de sua divindade com a de Deus Pai. A caracterização feita no trecho supracitado da teologia de Nestório, de fato, lembra mais o adocionismo de Paulo de Samósata, ou de algumas das correntes judeu-cristãs mencionadas pelos heresiólogos tardo-antigos, como os ebionitas, ou a definição corânica a respeito de Jesus. Mais ainda: Nestório é aproximado da idolatria, pois supostamente introduz na Trindade uma indevida divisão, tornando-a uma espécie de blasfema Quarternidade, ao cindir em duas partes distintas, humana e divina, a natureza do Verbo encarnado, e se dispor a adorar também aquele que definiria como sendo não muito mais do que um dos profetas. Etimologicamente, a ideia de idolatria nos remete ao culto dos ídolos, e, por isso, à caracterização cristã das formas tradicionais de religiosidade conhecidas no mundo mediterrânico, e bem além dele, que foram terminantemente rejeitadas pelos membros da Igreja ora como inócuas, ora como demoníacas, mas sempre como inapropriadas e nefastas. No arcabouço teológico do cristianismo antigo, o termo *ídolo* – um diminutivo, que significa a princípio simplesmente uma imagem concreta e pequena, portátil, que tem a finalidade de dar materialidade, por referência analógica, a uma coisa ausente ou ideia – designa um ser real ou imaginário que é falsamente assumido como uma divindade e venerado com atos de culto que deveriam estar reservados unicamente a Deus.²⁰³ A avaliação das formas religiosas consideradas como idolátricas é definitivamente negativa em toda a literatura cristã antiga e medieval; apresentada como o preciso oposto do conhecimento de Deus, é considerada como sendo o maior dos pecados, não só um produto da ignorância, mas uma espécie de adultério espiritual que cega os homens e os conduz à perdição eterna. O ídolo, produto da fantasia humana, que, por arrogância e perversidade, acaba mesmo por confundir aquilo que foi criado com o Criador, é símbolo das divindades pagãs, que os cristãos rejeitam como entes mudos e

²⁰² HPCCA 2, pp. 437-438. A frase do apóstolo Pedro é mencionada nos três Evangelhos Sinópticos: Mt 17:4, Mc 9:5 e Lc 9:33.

²⁰³ Cf. p. ex. Dt 32:17, Sl 106(105):36-37, 1Cor 10:20.

mortos, e que às vezes são mesmo reconhecidos como o canal de manifestação de demônios que imperfeitamente imitam a ação divina e pretendem indevidamente receber honras que deveriam ser prestadas somente a Deus. A libertação de seus tentáculos dar-se-ia não pela razão, inescapavelmente pervertida pela Queda, mas mediante a ressurreição de Cristo, por meio do batismo e com o sangue dos mártires.²⁰⁴ As caracterizações de idólatra e pagão, ou seja, de adorador dos deuses antigos, encontram-se em um mesmo horizonte de significados, intrinsecamente vinculadas, e se alinham também com a de herético, pois se sustenta de forma comum que este, ao se desviar da ortodoxia, da reta fé, definida e garantida pela Igreja, dirige sua adoração não a Deus, mas a uma equivocada imagem produzida pela imaginação sem controle. A densidade semântica da acusação levantada, portanto, é enorme, pois o que se está afirmando é que Nestório não está apenas equivocado, mas que seu equívoco divide a Igreja, induz os fiéis ao erro, falsifica a imagem de Deus, remete ao ultrapassado judaísmo, às reprováveis e irracionais crenças e práticas antigas, e ao maligno culto dos demônios, que se acreditava que tomavam para si como uma espécie de nutrição os odores dos sacrifícios oferecidos aos deuses.

De toda forma, a carta não deixa dúvida de que um homem que sustenta semelhantes ideias a respeito de Jesus Cristo não mais poderia estar a salvo de censura em função de seu alto cargo eclesiástico, mas muito ao contrário.²⁰⁵ O patriarca Cirilo jogou ainda com a piedade de Teodósio II (416-450), com o difuso, mas poderoso medo de que a permanência da heresia podia fazer irromper crises políticas e naturais muito concretas no interior do ecúmeno cristão, e com a sua posição à sombra do grande Teodósio que havia promulgado o Édito de Tessalônica.²⁰⁶ Depois de garantir o apoio de Celestino, então bispo de Roma (422-432), Cirilo enviou ao imperador o abade Vítor, venerado por seu ascetismo e santidade, para convencê-lo a convocar um concílio. Teodósio parece ter ficado muito incomodado com as tentativas de Cirilo de ganhar o favor da corte e da família real para sua causa, mas determinou, afinal, que a assembleia deveria ser realizada. Ela foi aberta na Catedral de Santa Maria de Éfeso em 7 de junho de 431, Domingo de Pentecostes, cinquenta anos depois do primeiro Teodósio ter aberto os trabalhos do Concílio de Constantinopla.²⁰⁷

Apesar de terem vindo em socorro de Nestório seus aliados na corte, no exército, na burocracia civil e no episcopado, o Concílio de Éfeso acabou resultando em vitória de

²⁰⁴ DPAC, p. 702. Em conexão com esta discussão, também: GINZBURG, Carlo. Ídolos e imagens: um trecho de Orígenes e sua sorte. In. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 122-138.

²⁰⁵ Cf. p. ex. DPAC, ps. 43, 437 e 1116-1177.

²⁰⁶ JENKINS, op. cit., pp. 152-155.

²⁰⁷ PERRONE, op. cit., pp. 76-77. JENKINS, op. cit., pp. 174-178.

Alexandria. A assembleia proclamou como ortodoxa a doutrina de que as naturezas divina e humana encontram-se efetivamente *unidas* e não apenas *conjugadas* no Verbo encarnado, uma decisão que foi ratificada por Teodósio II como sendo a confissão de fé oficial do Estado Romano. Nestório foi deposto do ofício patriarcal e retirou-se para um mosteiro próximo de Antioquia, onde almejava uma aposentadoria confortável. Seus inimigos, contudo, pressionaram para que sofresse um banimento mais incisivo. Em 435, um decreto imperial exiliou o patriarca deposto para o deserto do norte da Arábia, destino que logo foi alterado para o Alto Egito. Residir aí constituía o maior dos insultos, uma vez que essa região era o centro vivo da oposição às suas ideias. No mesmo ano, outra determinação imperial estabelecia que os partidários de Nestório não podiam chamar a si mesmos de cristãos. Seguiu-se uma série de nomeações episcopais que estrategicamente instalaram prelados teologicamente próximos aos alexandrinos em muitas das sés da Siro-Palestina, da Ásia Menor e da Anatólia.²⁰⁸

Grandes grupos de cristãos levantinos e mesopotâmicos, contudo, não aceitaram as determinações de Éfeso e encararam como ímpia a política conciliatória que os bispos siro-palestinos haviam adotado em relação aos egípcios depois da deposição de Nestório, a quem consideravam, no mínimo, como ortodoxo. Um número considerável de clérigos e teólogos fiéis à cristologia antioquena, acusados de *nestorianos*, dirigiu-se da metrópole eclesiástica síria a Edessa e, depois que o bispo local, Rábula (411-435), aliou-se decisivamente à teologia e política eclesiástica alexandrina, fazendo-a implementar com toda a força em sua diocese, atravessou a fronteira oriental do império em direção a Nísibe, cidade que havia sido cedida aos sassânidas em 363.²⁰⁹ Entre os anos iniciais da década de 450 e os anos iniciais da década de 470, Nísibe recebeu um grande número de refugiados sírios e se tornou “viveiro de bispos e de missionários, centro intelectual e espiritual do nestorianismo.”²¹⁰ Sob influência dos nisibitas, a comunidade cristã estabelecida na Pérsia reafirmou sua independência político-teológica do cristianismo estabelecido no Império Romano, proclamou o arcebispo de Selêucia-Ctesifonte seu *catholicos* <patriarca> e a cristologia defendida por Teodoro de Mopsuéstia, Nestório de Constantinopla e outros teólogos da mesma cepa sua ortodoxia. Por

²⁰⁸ EVÁGRIO, op. cit., t. I, §4, 7 e 12, ps. 7-9, 11-17 e 23-24. GRILLMEIER & HAINTHALER, op. cit., pp. 413-417. PERRONE, op. cit., pp. 77-85. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 244. JENKINS, op. cit., ps. 178-191.

²⁰⁹ PHENIX JR., Robert R. & HORN, Cornelia B. (organização, tradução, introdução e notas). *The Rabbula Corpus: comprising the Life of Rabbula, his correspondence, a homily delivered in Constantinople, canons and hymns*. Versão poliglota (textos siríacos, gregos e latinos e respectivas traduções em inglês). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017. Coleção *Writings from the Graeco-Roman World*, n. 17, pp. CXXX-CCXIII.

²¹⁰ DPCA, p. 1002.

causa não só da sua autonomia, mas de sua ostensiva oposição à Igreja do Estado Romano, os governantes persas aceitaram o cristianismo dioprosoponita como uma religião legítima no interior de seus domínios, concedendo liberdade para que seus fiéis se reunissem, organizassem e realizassem atividades missionárias livremente – desde que pagassem os impostos devidos e se privassem de se dirigir aos persas étnicos, aos quais se exigia que seguissem o zoroastrianismo, religião oficial dos sassânidas. Aqueles que atravessaram a fronteira em direção ao mundo persa por não comungarem das decisões do Concílio de Éfeso tiveram um papel importante na difusão não só do cristianismo e das querelas teológicas do mundo mediterrânico a ele associados na Ásia Central, mas da cultura helênica então preservada na Ásia Menor e na Siro-Palestina. Na década de 470, por exemplo, o metropolitano Baršaumã de Nísibe (m.491) fundou nas dependências da academia teológica de sua cidade um hospital em que se formariam clérigos-médicos que viriam a ter uma grande influência na corte do Shanshaná.²¹¹

Nos anos finais do governo eclesiástico do arcebispo Cirilo, a preeminência dos alexandrinos sobre o mundo cristão parecia tão evidente que seria fácil a um visitante desaviado “esquecer que Alexandria não era de verdade a capital do mundo cristão ou que os seus patriarcas não eram os governantes absolutos dele.”²¹² A Igreja Egípcia contava com uma sólida fama de ação direta, participando do *ethos* e da fama da própria metrópole, conhecida no Mediterrâneo tardo-antigo como habitada por notórios arruaceiros – como observou o historiador Sócrates Escolástico (m.c.450): “O público alexandrino se deleita mais do que qualquer outro com o tumulto; assim que encontra pretexto, desata nos mais intoleráveis excessos; daí que nunca cessa a turbulência nas ruas, com respingos de sangue.”²¹³ Um número considerável dos burocratas e funcionários da administração da

²¹¹ WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1572-1580. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., ps. 252-257 e 353-355. BECKER, Adam H. (organização, tradução, introdução e notas). *Sources from the history of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008. Coleção *Translated texts for historians*, n. 50. VÖÖBUS, Arthur. *History of School of Nisibis*. Louvaina: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum*, n. 266, Série *Études*, n. 26. VINE, Aubrey R. *The Nestorian Churches: a concise history of nestorian christianity in Asia from the persian schism to the modern assyrians*. Introdução de Mar Eshai Shimun. 2ª ed. Londres: Independent Press, 1978, caps. 1-2, pp. 21-52. BECKER, Adam H. *Fear of God and beginning of Wisdom: the School of Nisibis and development of scholastic culture in Late Antique Mesopotamia*. 2ª ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013. A presença e influência dos clérigos-médicos nísibitas continuaria, para muito além do fim da dinastia sassânidas, na corte dos califas de Bagdá, nos séculos IX a XI. Cf. p. ex. VINE, op. cit., cap. 5, pp. 83-140. COOPER, Glem M. (organização, tradução, introdução e notas). *Galen, De diebus decretoriis, from greek into arabic. A critical edition, with translation and commentary, of Hunayn ibn Ishāq, Kitāb ayyām al-buḥrān*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016. Coleção *Medicine in the Medieval Mediterranean*, s.n.

²¹² JENKINS, op. cit., p. 117.

²¹³ SÓCRATES Escolástico. *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*. Tradução, introdução e notas de A. C. Zenos. In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene*

província era formada por diáconos ou presbíteros casados, havia um fluxo constante de monges entrando e saindo da metrópole, e clérigos de baixo escalão e dedicação exclusiva utilizavam seus sermões nos oratórios e igrejas paroquiais para difundir a linha político-religiosa oficial, patriarcal, por Alexandria, suas periferias e por todas as cidades, aldeias e campos sob sua imediata jurisdição. As facções urbanas e as claques campesinas eram mobilizadas contra os adversários da Igreja: pagãos, judeus, heréticos ou autoridades imperiais recalcitrantes e demasiado ciosas de sua independência. Os sermões, as procissões e os atos devotos direcionavam com eficácia a opinião pública, inculcando *slogans*, direcionando as pessoas para determinando locais e dizendo-lhes como e porque agir.²¹⁴ Em caso de necessidade, grupos de monges também podiam ser rapidamente reunidos, desde os que estavam nos claustros situados no interior da própria Alexandria até aqueles que habitavam os mosteiros dos confins da Tebaida. Além desses religiosos que levavam uma vida ascética ao menos idealmente apartada do mundo, havia ainda os *parabolani*, membros de fraternidades semi-sacerdotais dedicadas a tarefas piedosas (como dar sepultura aos miseráveis), que antes do meado do século V haviam se tornado grupos de guardas-costas e capangas dos bispos egípcios. Em 416, um decreto imperial determinou que não deveria haver mais do que *quinhentos parabolani* no interior de Alexandria, mas então já era fato que os patriarcas recrutavam esse tipo de gente conforme suas necessidades imediatas de intimidação e confronto. De fato, a violência era um elemento corrente da máquina eclesiástica alexandrina, assim como sempre fora da administração e da política egípcia, helenística e romana, e não parece ter sido então considerada como contraditória ao zelo, piedade e amor cristãos.²¹⁵ Parece-me então que é o caso de retomar aqui o argumento apresentado por Karen Armstrong em um livro relativamente recente sobre as relações históricas entre religião e violência, em que se sustenta de que não haveria algo como uma violência religiosamente

Fathers. Ser. 2, vol. 2: Socrates & Sozomenus: ecclesiastical histories. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1890, t. VII, §13, p. 291.

²¹⁴ JENKINS, op. cit., ps. 89-95 e 117-118. A capacidade dos eclesiásticos tardo-antigo e medievais produzirem em si mesmos, em outros eclesiásticos e na massa dos fiéis, através das pregações e privações, dos hinos e dos brados, das imagens e do incenso, dos gestos e das marchas, enfim, de todo o aparato cênico da liturgia, estados emocionais altamente complexos – tais como luto, desamparo, regozijo, consolo, ódio – ainda é bem pouco estudada pelos historiadores; de fato, ainda falta muitíssimo para que se produza uma genuína antropologia histórica das emoções do cristianismo tardo-antigo e medieval, ainda mais acessível em língua portuguesa. Nesse sentido, creio que dois trabalhos significativos já realizados são: KRUEGER, Derek. *Liturgical subjects: christian ritual, biblical narrative and the formation of the self in Byzantium.* Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2014. Coleção *Divinations: rereadings late ancient religion*, s.n. BITTON-ASHKELONY, Brouria & KRUEGER, Derek (orgs.). *Prayer and worship in Eastern Christianities (5th to 11th centuries).* Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017 (especialmente os caps. 7 e 10, ps. 132-150 e 210-238).

²¹⁵ A respeito dessa questão, cf. GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire.* Berkeley: University of California Press, 2005. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 39 (a melhor discussão que conheço sobre tal problemática).

motivada, apesar de muitas formas de violência adquirirem coberturas e aprovações religiosas, para rejeitá-lo de forma terminante. Ora, ao contrário do que sustenta essa autora, as eclosões de violência religiosa não são sempre causadas por atravessamentos sociopolíticos que canalizam mal ânimos devotos, ou tragicamente permitidas por falhas dos mecanismos religiosamente motivados de constituição e orientação individual e coletiva, que ela parece enxergar como prioritariamente voltados para a integração comunitária e a construção da concórdia entre as pessoas e os grupos em conflito. De fato, parece que, ao menos no caso aqui em análise, elas são uma resposta direta a uma determinação especificamente religiosa e como que seu cumprimento, encontrando-se em relação efetiva e conseqüente com uma devoção militante que pretende utilizar a política, a economia, a agressão, todos os meios a seu dispor, para estabelecer a ortodoxia e organizar o mundo de acordo com seus corolários.²¹⁶

Daí, por exemplo, que a HPCCA, que nada de mal tem a falar de Cirilo, menciona explicitamente que Nestório demorou-se a ir a Éfeso por temer por sua integridade física; pressionado a isso, afinal, teria se dirigido nos seguintes termos a Teodósio II: “Senhor, os bispos <egípcios> são muitos e temo que eles me matem.”²¹⁷ O venerável Atanásio, campeão da ortodoxia nicena, estava disposto a empregar a *ação direta* de massa sempre que necessitasse, a ponto de aceitar raptos de crianças e espancamentos.²¹⁸ Em 361, uma multidão linchou um bispo estrangeiro, ariano, que ambicionava ocupar a cátedra de São Marcos – ato que teve profundas conseqüências no imaginário local.²¹⁹ Nos anos de 414 e 415, pouco mais de cem anos depois do Edito de Milão, os cristãos alexandrinos enfrentaram os judeus e os homens do prefeito Orestes, representante local do trono constantinopolitano, em um conflito que teve como fruto incidental o brutal assassinato da filósofa Hipátia, criticado como inaceitável ainda por alguns dos contemporâneos aos acontecimentos.²²⁰ Mesmo a eleição de Cirilo foi acompanhada por um confronto de rua entre os seus partidários e seus oponentes,

²¹⁶ ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. Tradução de Rogério Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, especialmente caps. 5-6, pp. 143-191 (mas todo o livro é relevante para a discussão aqui aventada).

²¹⁷ HPCCA 2, p. 438.

²¹⁸ JENKINS, op. cit., p. 120. Cf. p. ex. GALVÃO-SOBRINHO, Carlos R. Embodied theologies: christian identity and violence in Alexandria in the early arian controversy. In. DRAKE, Harold Allen (org.). *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006, pp. 321-332.

²¹⁹ SOUZA, Marcos Gonzalez. As legendas dos Santos Jorge da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia ariana (325-381 d.C.). *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH, v. 8, n. 22, 2015, pp. 39-74.

²²⁰ JENKINS, op. cit., pp. 122-123. WATTS, Edward. The murder of Hypatia: acceptable or unacceptable violence? In. DRAKE, op. cit., pp. 333-342.

que haviam sido apoiados pela guarnição romana estacionada na metrópole. Novamente de acordo com Sócrates, depois da morte de Teófilo,

Uma grande contestação imediatamente ergueu-se a respeito de quem deveria ser nomeado seu sucessor. Alguns buscavam instalar Timóteo, o arqui-diácono, na cátedra episcopal, enquanto outros desejavam que a ela ascendesse Cirilo, que era sobrinho de Teófilo. Por causa disso, instalou-se um grande tumulto entre as pessoas. Abundância, o comandante das tropas no Egito, tomou partido de Timóteo, mas aqueles que defendiam Cirilo triunfaram contra seus homens. Dessa forma no terceiro dia depois da morte de Teófilo, Cirilo tomou posse do episcopado, exercendo ainda maior poder do que jamais Teófilo havia exercido. Desde então, o bispado de Alexandria ultrapassou os limites de suas funções sacerdotais e assumiu a administração de muitos assuntos seculares. Cirilo imediatamente caiu sobre as igrejas dos novacianos em Alexandria e tomou posse de todos os seus vasos consagrados e ornamentos; em seguida, fez com que despojassem o seu bispo, Teopempto, de tudo o que possuía.²²¹

Não se sabe muito da vida de Sócrates Escolástico, mas sua obra demonstra uma rara tendência ao equilíbrio, evidenciada, por exemplo, em sua tentativa de cotejar os documentos nicenos e arianos em sua reconstituição da polêmica cristológica do século IV. Posto seu trânsito em Constantinopla e seu domínio do latim, que no oriente romano do século V então já era matéria de conhecimento quase que só apenas dos juristas, supõe-se que tenha sido um pensador de alguma forma ligado ao aparato estatal romano, ainda que monge ou presbítero.²²² Seja como for, sua descrição da eleição de Cirilo, justamente por sua crueza, é boa para realçar o quanto é *luminosa* a versão que se dá desse mesmo evento na HPCCA:

Quando o patriarca Teófilo faleceu, o Papa Cirilo tomou seu lugar sobre o Trono Apostólico; e <em sua consagração> os bispos ergueram os quatro Evangelhos sobre a sua cabeça e oraram por ele, dizendo: “Ó Deus, fortalece esse homem que escolheste colocar sobre nós. Amém!” A primeira coisa que Cirilo fez foi nomear sacerdotes para se encarregar das igrejas por toda a parte de sua arquidiocese, para que os crentes não se afastassem jamais do alimento espiritual pelo qual podiam fazer aquelas coisas que agradam a Deus; e ele começou seu patriarcado cheio da verdadeira sabedoria que concede a vida.²²³

A esse início promissor, segue-se na *vita* o relato do triunfo de Cirilo sobre Nestório, da ortodoxia contra a heresia, e, subsequentemente, o estabelecimento da hegemonia alexandrina sobre Constantinopla e Antioquia. Certamente que os egípcios estavam conscientes de que construía uma identidade como guardiões da correção da fé cristã, mas parece que ainda não estava presente nesse momento o sentimento de uma radical distinção egípcia no interior ecúmeno cristão. Como observou Jenkins, “[...] De preferência, os

²²¹ SÓCRATES, t. VII, §7, p. 286. Cf. ARTEMI, Eirini. Thought and culture in Christian Egypt: Cyril of Alexandria (412-444 AD) and his patriarch period according to Socrates Scholasticus. *Mirabilia Ars*. Barcelona, Institut d’Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona, v. 1, n. 2, 2014, pp. 15-34. Sobre os novacianos: DPAC, p. 1013. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1600-1607.

²²² DPAC, pp. 1306-1307.

²²³ HPCCA 2, p. 430.

patriarcas se viam como regentes eficazes do Egito dentro do contexto do Império Cristão, e seu objetivo não era deixar o Império, ideia tão desnecessária quanto bizarra. Ao contrário, queriam usar sua terra natal como base segura de onde pudessem espalhar a verdade teológica do Egito através do mundo cristão.²²⁴ A experiência de Niceia e de Éfeso havia mostrado de modo particularmente eloquente como os concílios atendiam bem a essa demanda. Apesar dos eventuais contratemplos, Atanásio e Cirilo haviam estabelecido suas ideias doutrinárias como a ortodoxia cristã por todo o domínio romano apesar da desconfiança e mesmo da oposição de elementos da corte e da própria família imperial.²²⁵ Não à toa as trajetórias desses dois patriarcas são descritos na HPCCA em termos grandiloquentes. Nessa crônica oficial da memória copta, a Igreja de Alexandria parecia viver o auge de seu esplendor justo nos dias do Concílio de Éfeso e do patriarcado de Cirilo.

1.2 Fratura exposta: o Concílio de Calcedônia e suas sequelas no Egito

Depois da definição de Niceia também houve um período de problemas e redefinição, mas isso durou cerca de meio século. O período de problemas depois de Éfeso e de Calcedônia tem durado quinze séculos.²²⁶

O tom da HPCCA muda de forma profunda e significativa quando se passa da *vita* do patriarca Cirilo à de seu sucessor, Dióscoro (444-458). Não só o leitor que vinha examinando a crônica copta de forma contínua – costurando com seu olhar as diversas *vita*e aí constantes – percebe com clareza um esgarçamento, uma opacidade, uma perda qualquer de conteúdo, mas o redator mesmo que se lhe dirige explicita essa circunstância, tendo sentido a necessidade de registrar algumas palavras a respeito:

Após o Santo Papa Cirilo ter partido para o seu descanso, Dióscoro foi feito patriarca na Sé da cidade de Alexandria. Ele sofreu uma severa perseguição por sua fé ortodoxa nas mãos do príncipe Marcião e sua esposa <Pulquéria>; e eles baniram-no de sua Sé, através da ação parcial do Concílio de Calcedônia, por serem <os padres conciliares> subservientes à vontade do príncipe e sua esposa. É por esta razão que os membros deste concílio e todos os seguidores de seu corrupto credo são chamados *melqitas* <i.e. *amigos do rei*, em siríaco/aramaico>, porque eles seguem a opinião do príncipe e de sua esposa, na proclamação e renovação da doutrina de Nestório. § Era um costume dos antigos escrever histórias de seus predecessores em cada geração. No tempo dos israelitas, Filo, o Fariseu, e Justo e Josefo e Hegesipo

²²⁴ JENKINS, op. cit., p. 124.

²²⁵ Idem, op. cit., p. cit.

²²⁶ PELIKAN, *A tradição cristã... Vol. 2*, p. 61.

escreveram parte da vida de Jesus Cristo, e uma narrativa da destruição de Jerusalém por Vespasiano e Tito, seu filho, e do que aconteceu depois destes. E depois disso, o Africano e Eusébio escreveram, e Menas escreveu sobre as provações e perseguições sofridas pelos pastores e seus rebanhos nos dias do patriarca Abba Cirilo, o Sábio, e o que se passou entre ele e Nestório; também, depois, do que o Papa Dióscoro sofreu no Concílio de Calcedônia. Mas naquele tempo os credos foram separados, e as Sés foram feitas em pedaços, de modo que mais ninguém pôde escrever as histórias dos patriarcas, e a prática de compô-las foi interrompida. Mas o Senhor permanece para sempre. Assim sendo, nenhuma biografia do santo patriarca Dióscoro foi encontrada após o seu banimento. Ele preservou a fé ortodoxa, que persiste na Sé do evangelista São Marcos até este dia e para sempre, até receber a coroa do martírio na Ilha de Gangra, por ordem do príncipe Marcião; pois foi nessa ilha que Dióscoro morreu.²²⁷

Tendo partido do que se escreveu antes, ou seja, do triunfo de Cirilo sobre Nestório, que significou de forma efetiva a vitória de Alexandria sobre Antioquia e a hegemonia da Sé egípcia no cristianismo oriental, as frases acima não são apenas surpreendentes, mas algo constrangedoras. Em apenas algumas linhas, passou-se do triunfo à derrota, uma virada brusca. Faz-se, portanto, necessário pensar um pouco a respeito de tal movimento. Para compor o dossiê, registrem-se também as palavras de João, bispo copta de Nikiu, que escreveu sua *Crônica* nos anos finais do século VII, a respeito dos anos entre o Concílio que depôs Nestório e o que depôs Dióscoro:

Posteriormente, o imperador <i.e. Teodósio II> ordenou que um segundo concílio fosse convocado na cidade de Éfeso <em 449>. Ele também ordenou que Dióscoro, o patriarca de Alexandria, que havia sido nomeado como sucessor de Cirilo, deveria aí estar presente. Então Flaviano, patriarca de Constantinopla, Eusébio, bispo de Dorileu, Domno, patriarca de Antioquia, Ibas e João, Teodoreto e Madjūs, bispos da Província do Oriente, foram depostos. Devido a este evento, o excelente imperador Teodósio acabou por ficar doente e, afastando-se das labutas desta vida, foi para junto de Deus. Enquanto a imperatriz Eudócia vivia em orante solidão nos santos lugares de Jerusalém, Pulquéria <sua cunhada, irmã mais velha de Teodósio> audaciosamente promulgou um decreto imperial, sem tomar o conselho de Valentiniano, o imperador da Velha Roma, ou o dos principais oficiais ou senadores; ela casou-se com Marcião, comandante-em-chefe do exército, e, colocando a coroa imperial em sua cabeça, fê-lo imperador. Tornando-se sua esposa, ela sacrificou a virgindade que havia consagrado <a Deus, pois se tratava de uma diaconisa>. Durante seu tempo de vida, de fato, o imperador a tinha preservado, sem qualquer desejo de sua parte, para que não fosse o caso de vir um estranho, entrar nela e, em seguida, tomar para si o trono imperial, como acabou acontecendo. § No dia da ascensão de Marcião, a escuridão desceu sobre toda a terra, desde a primeira hora do dia até o cair da noite. Essa escuridão, de fato, foi similar à que ocorreu na terra do Egito nos dias de Moisés, o chefe dos profetas. Houve então um grande medo e muito alarme entre todos os habitantes de Constantinopla. As multidões, ganhando as praças e ruas, choraram, lamentaram, entoaram hinos fúnebres e gritaram em alta voz, pois imaginavam que o fim do mundo estava próximo. E os senadores, os oficiais, os soldados treinados e todos os membros do exército, pequenos como grandes, que estavam acantonados na cidade, ficaram cheios de agitação e gritaram em alta voz, dizendo: “Em verdade, nunca ouvimos, nem vimos em todos os governos anteriores do Império Romano nada similar a isso!” E eles murmuravam muito sobre o quê poderia ter causado essa anormalidade, mas não tinham coragem de se expressar abertamente a respeito. No dia seguinte, contudo, o divino amor

²²⁷ HPCCA 2, pp. 443-444.

demonstrou ter compaixão pela humanidade, de modo que o sol se ergueu normalmente, reaparecendo a luz do dia. § O novo imperador, Marciano, convocou um concílio de bispos em Calcedônia <em 451>, uma assembleia constituída por seiscentos e quarenta e cinco bispos. Eles depuseram Dióscoro, patriarca de Alexandria, e ordenaram que Flaviano, que havia sido deposto em uma ocasião anterior, deveria ser mencionados nos dípticos após sua morte; pois ele já havia morrido no exílio durante os últimos dias do governo do bendito imperador Teodósio. Assim sendo, arrolaram seu nome nos dípticos da Igreja como se tivesse sido um patriarca de Constantinopla.²²⁸

É evidente que essas são palavras parciais, partidárias: João de Nikiu, que fez parte da burocracia que assistia o patriarca miafisita de Alexandria, ocupou um alto cargo na administração dos mosteiros coptas do Vale do Nilo, provinha da primeira geração de clérigos egípcios a nascer sob o domínio islâmico e militou ativamente ao lado de seus confrades contra os calcedônicos que disputavam as igrejas, os recursos e as almas dos cristãos de seu país, não tinha interesse na verdade histórica no sentido que nos é contemporâneo, mas na reiteração da validade de sua posição dogmática e institucional.²²⁹ O período entre 431 e 451, entretanto, realmente é pouco explorado tanto na historiografia ocidental, de certa forma herdeira dos vencedores de Calcedônia, quanto parcamente lembrado na tradição miafisita, que carrega o legado daqueles que saíram derrotados nesse concílio – mas estrepitosamente vitoriosos da assembleia de 449, que, de outra parte, ficou gravada na memória de bizantinos e latinos como tendo sido o *Latrocínio de Éfeso*, reunião malfadada que resultou na morte do patriarca Flaviano de Constantinopla, que veio a ser lembrado por estas tradições como um confessor e um mártir. Isto considerado, o que farei a seguir é apresentar um esboço, muito geral, que permita dar inteligibilidade aos dois fragmentos acima transcritos, de modo 1. a que se coloque a memória copta sobre esses eventos em perspectiva histórica, 2. a que se possa pensar de maneira mais lúcida as consequências desses episódios e – mais importante – de sua recepção e interpretação pelos cristãos egípcios no âmbito da história política do Vale do Nilo dos séculos V a VII em diante.

Pois bem, conforme já referido de passagem, logo após a condenação de Nestório, aqueles que defendiam uma cristologia à *alexandrina* movimentaram-se rapidamente para consolidar o estatuto de ortodoxia então conferido aos seus ensinamentos, assim como para ampliar sua influência no mundo cristão. Esse grupo, então vitorioso, identificava-se (e identifica-se) como *miafisita* em recordação da expressão *Natureza Única do Verbo encarnado* <*mia physis thou Theou Logou sesarkômenê*>, que, tendo sido originalmente

²²⁸ CHARLES, R. H. (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of John, bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's ethiopic text*. Londres e Oxford: Williams & Norgate e Oxford University Press, 1916. Coleção *Publications for Texts and Translation Society*, n. 10, §87, pp. 107-108.

²²⁹ CMR 1, pp. 209-218.

proposta por Apolinário de Laodiceia (m.390) em seu combate contra os arianos, veio a ser relida e empregada por Cirilo de Alexandria em seu arrazoado contra Nestório. Bispos teologicamente pró-egípcios foram instalados na maior parte das dioceses do Norte da África, da Siro-Palestina e da Ásia Menor, e os monges da Tebaida conquistaram alguma influência mesmo no interior da própria capital imperial, onde impressionavam a aristocracia cortesã com suas duras práticas ascéticas, dons de oratória e milagres. Na cátedra da Nova Roma, a Nestório seguiu Maximiano (431-434), Proclo (434-446), um ardente defensor do culto mariano, e Flaviano, teologicamente moderado.²³⁰

O mundo extra-ecclesial mudou com ainda maior rapidez na década e meia que se seguiu ao Concílio de 431, passando de uma relativa paz, interna como fronteira, para um tenso estado de instabilidade nas décadas de 440 e 450, insegurança e violência endêmica que logo atravessou as franjas imperiais para aproximar-se perigosamente não só da Velha Roma, mas da própria Constantinopla. Para nos determos em apenas uma das frentes, talvez a mais enérgica, pela qual avançou essa crise, recorde-se que em 443 os hunos de Átila (m.453) e seus aliados apresentaram-se diante das muralhas da capital imperial depois de terem saqueado e incendiado Sárdica, Arcadiópolis e Filipópolis e infligirem, em Quersoneso da Trácia, uma derrota significativa aos exércitos liderados por Teodósio II em pessoa, de quem então arrancaram um extorsivo tratado de paz. Em 447, esses cavaleiros das estepes realizaram incursões nos Balcãs e na Trácia, ainda mais amplas e devastadoras do que as de quatro anos antes, ficando então muito próximos de tomar de assalto Constantinopla, cujas defesas e moral estavam grandemente fragilizadas por uma série de terremotos e desordens civis. Então os hunos retiraram-se apenas graças às manobras dos diplomatas bizantinos e de um suborno ainda mais polpudo pago pelos cofres imperiais.²³¹ <IMAGEM 11>. *Uma das frentes, talvez a mais enérgica, mas certamente não a única*: como observou em sua *História de Bizâncio* Prisco de Pânio, membro da grande embaixada bizantina que se dirigiu a Átila no inverno de 448/449, então o Império

Não só evitava a todo custo que se iniciassem novas hostilidades <com os hunos>, mas também temia os partos, que se preparavam para a guerra; os vândalos, que espalhavam seus navios em formação pelos mares e assolavam as costas; os isáuricos, que uma vez mais haviam descambado para o banditismo; os sarracenos,

²³⁰ EVÁGRIO, op. cit., t. I, §8, p. 18. DPAC, p. 583. PERRONE, op. cit., pp. 85-87. JENKINS, op. cit., pp. 195-197.

²³¹ EVÁGRIO, op. cit., t. I, §17, pp. 33-34. KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 242-249. MAENCHEN-HELFEN, Otto J. *The world of the hunns: studies in their history and culture*. Berkeley: California University Press, 1973, pp. 18-168.

que estavam devastando toda a região a leste da fronteira; e, finalmente, as raças etíopes, que haviam se unido sob um só governo.²³²

Essas e outras catástrofes sucessivas – assim como a incapacidade de Teodósio II produzir um herdeiro – foram então amplamente interpretadas como uma evidência da ira de Deus em relação ao seu povo; enquanto os perdedores de 431 argumentavam que isso se devia à injustiça que havia sido cometida contra Nestório, muitos eram os miafisitas que sustentavam que o problema era justamente o fato de, por falta de zelo, não terem ido longe o suficiente no combate do erro e afirmação da ortodoxia.²³³ O surgimento de Êutiques (m.456), um arquiemandrita e taumaturgo constantinopolitano, que argumentava que Jesus Cristo nada tinha em comum com a Natureza humana, tendo em si apenas uma única Natureza <monê physis>, a divina, precipitou os fatos – e tanto mais que ele parece ter sido um excelente orador, capaz de mobilizar a seu favor as volúveis massas constantinopolitanas, e ter exercido uma influência significativa sobre o imperador através de Crisáfio, um eunuco-chefe que era seu afilhado. Em 449, por determinação imperial, realizou-se um novo concílio em Éfeso, a princípio para determinar a ortodoxia ou não das ideias pregadas por esse Êutiques, a respeito das quais nutria grande desconfiança Flaviano de Constantinopla.

²³² GIVEN, John (organização, tradução, introdução e notas). *The fragmentary History of Priscus: Attila, the huns and the Roma Empire (430-476 AD)*. 2ª ed. Merchantville: Evolution Publishing, 2014. Coleção *Christian Roman Empire*, n. 11, §6, p. 42. Cf. EVÁGRIO, op. cit., t. I, §19, pp. 35-36. JENKINS, op. cit., pp. 197-200.

²³³ João de Nikiu, contudo, dá diversa interpretação ao fato, muito constrangedor a Teodósio II e seus defensores, de sua esposa Eudócia não ter podido lhe dar um filho homem: “[...] O imperador Teodósio enviou uma carta ao deserto de Sceté, no Egito, para consultar os santos a respeito de uma questão séria, a saber, porque ele não tinha uma descendência masculina que pudesse sucedê-lo no trono dos romanos. E os santos que aí residiam responderam-lhe escrevendo da seguinte maneira: ‘Senhor, quando partires deste mundo, a fé de teus pais será mudada; por isso Deus, por grande amor de ti, não te deu nem te dará uma descendência masculina, para que um filho teu não venha a tornar-te um dos perversos.’ O imperador Teodósio e sua esposa ficaram igualmente tristes e aflitos por esta comunicação, de modo que abandonaram todas as relações conjugais e viveram a partir de então, por mútuo consentimento, em uma adequada castidade. Não muito depois, eles casaram sua ilustre filha, Eudóxia, com Valentiniano, o imperador do Ocidente [...]; eles consumaram as núpcias em Constantinopla, na alcova do palácio imperial, e partiram novamente, o noivo com sua consorte, para a velha cidade de Roma. § Então a imperatriz Eudócia pediu ao imperador amante de Deus, Teodósio, seu esposo, que ele lhe permitisse visitar os lugares santos em Jerusalém para ali adorar ao Senhor com justiça. Pois ela tinha feito um voto a Deus da seguinte forma: ‘Quando eu tiver cumprido as obrigações referentes às núpcias de minha filha, visitarei os lugares santos e adorarei a Deus nos adros da casa do Senhor, diante de todas as pessoas, no meio de Jerusalém. Aí irei orar ao Altíssimo para que conceda ao teu império durante um longo período a paz.’ Tendo concordado com essa disposição, o imperador escreveu aos governadores de todas as províncias, pedindo-lhes que fizessem preparativos para conceder uma recepção apropriada à imperatriz durante a sua viagem. Também providenciou para que Cirilo, patriarca de Alexandria, acompanhasse Eudócia a Jerusalém, de modo a abençoá-la com sua presença e instruí-la em todo tipo de boa obra. Desta forma, tudo o que pediu em seus rogos a Deus foi-lhe concedido; ela chegou a Jerusalém em tranquilidade, restaurou as igrejas e os adros dos mosteiros das piedosas virgens e as hospedarias dos peregrinos, e concedeu aos santuários e clérigos vastos emolumentos. A imperatriz também fez com que se reconstruíssem inteiramente, ainda maiores do que antes, os muros de Jerusalém, que já se encontravam então arruinados por um longo período. Ela realizou com vigor todos os seus compromissos, então se retirou do mundo e viveu em orante solidão. § Em Constantinopla, enquanto isso, também o imperador Teodósio entregou-se de todo ao jejum, à oração e ao canto dos salmos e hinos sagrados, seguindo sempre uma trajetória de irrepreensível virtude.” Cf. CHARLES, op. cit., §87, pp. 105-106.

Ora, ocorreu que nessa assembleia, o arquiemandrita constantinopolitano não apenas foi considerado ortodoxo, mas seus acusadores, eles mesmos acusados de serem nestorianos, viram-se processados e depostos. Os alexandrinos aproveitaram o ensejo e avançaram sem piedade contra os prelados que ainda sustentavam no oriente uma cristologia *à antioquena*.²³⁴ A identificação esboçada na narrativa de João de Nikiu a respeito desses fatos deixa claro o quê, aos olhos dos coptas, parecia então estar em jogo:

Reapareceram por este tempo os heréticos nestorianos, os doze bispos das dioceses do Oriente, homens covardes que se haviam escondido do santo patriarca Cirilo, que negavam a Santíssima Trindade e dividiam Cristo inapropriadamente em duas Naturezas. Também os bispos hereges que estavam submetidos a Constantinopla, na própria capital do império ou em outras províncias, apartaram-se por si mesmos da fé ortodoxa, sem dar conhecimento disso a ninguém mais. [...] Por causa dessas coisas, o imperador muito se indignou contra o patriarca Flaviano e seus associados, de tal modo que lhes disse: “O fogo que havia sido acesso pelos nestorianos e há muito custo extinto, vós estais a acender novamente.” Pois esses homens, de fato, começaram a causar muitos problemas nas igrejas. Aconteceu, contudo, que Pulquéria, uma das irmãs mais velhas do imperador Teodósio, trabalhou no sentido de proteger o patriarca Flaviano, ainda que não o pudesse fazer à vista de todos, porque temia a força de seu irmão, o monarca; pois esse irritou-se grandemente contra todos aqueles que diziam que haviam ainda duas Naturezas em Cristo depois de, pela Sua Encarnação, ter-se feito Ele uma só Pessoa de sua divindade e humanidade.²³⁵

Interpretado pelos seus principais protagonistas ao que parece como uma reiteração do concílio de 431, a assembleia efesina de 449 foi uma demonstração ainda mais eloquente de poder da parte da Igreja de Alexandria. Valendo-se do prestígio de seu predecessor, amplamente respaldado pela autoridade imperial e talvez embriagado por sua supremacia aparentemente incontestável, Dióscoro converteu a condenação do *nestorianismo* em uma campanha devota quanto inclemente contra o *antioquismo*. Também parece ter desejado, pela humilhação do patriarca de Constantinopla, Flaviano, que considerava um tácito apoiador das ideias de seu malfadado predecessor, impor a soberania de sua *Sé oficialmente* como bastião definidor da ortodoxia e liderança incontestada do mundo cristão. Durante os trabalhos da reunião, eventualmente Flaviano terminou não apenas humilhado e deposto, mas também duramente espancado pelos monges e *parabolani* alexandrinos; de fato, terminou morrendo não muito depois em função dos graves maus-tratos que recebeu dos egípcios no correr deste concílio. Esse fato, junto com o silenciamento dos representantes latinos, fez com que essa segunda reunião em Éfeso fosse proclamada por Leão de Roma (m.461) como sendo não um

²³⁴ EVÁGRIO, op. cit., t. I, §9, pp. 18-19. PERRONE, op. cit., pp. 87-91. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 244-245. JENKINS, op. cit., pp. 200-223. ALEXANDER, Paul. Background: the Roman Empire at the time of the hunic invasions. In. MAENCHEN-HELFEN, op. cit., pp. 464-485.

²³⁵ EVÁGRIO, op. cit., §87, pp. 106-107.

concílio, mas um *latrocínio*.²³⁶ A voz do papado romano era então, entretanto, de importância menor na ordem da definição imediata daquilo que a historiografia veio a chamar com propriedade de *ortodoxia de Estado*. A não recepção da posição teológica romana, que oferecia uma espécie de *via média* ao problema da oposição das cristologias antioquena e alexandrina, por outro lado, fez com que a assembleia de 449 se inclinasse do *miafisismo* para o *monofisismo*; e ainda que os padres conciliares aí presentes não tenham chegado a negar formalmente a consubstancialidade entre Jesus Cristo e o restante do gênero humano, sugeriram a possibilidade de a Natureza humana, na Encarnação, ter sido como que subsumida na Natureza divina.²³⁷

O imperador Teodósio confirmou, num edito, uma súplica das determinações expressas pelos dois concílios efesinos, de 431 e 449, e encarregou o patriarca de Alexandria de executar as disposições deste último. Dióscoro prontamente escreveu uma encíclica aos bispos dependentes de Constantinopla, Antioquia e Jerusalém, assim como a outros metrópolis importantes do entorno mediterrânico, exortando-os a manifestarem sua imediata adesão, individual e coletiva, à referida súplica. A intervenção imperial, como fica explícito no escrito do arcebispo egípcio, implicava em uma aberta declaração de guerra àqueles que foram reiterados como heréticos: todos os escritos considerados suspeitos pelos censores alexandrinos deveriam ser confiscados e queimados, e os eclesiásticos que manifestassem ideias tidas como nestorianas deviam ser privados de sua dignidade sacerdotal e, em certos casos, expulsos do território imperial.²³⁸ Dióscoro viu-se confirmado como guardião da fé ortodoxa no Império, ao mesmo tempo em que a Igreja de Alexandria era censurada como sendo dissidente pela Igreja de Roma em função do andamento e decisões do sínodo de 449. Enquanto os bispos egípcios redigiam cartas numerosas às autoridades imperiais solicitando que os prelados supostamente nestorianos fossem não apenas depostos e/ou expulsos do território imperial, mas queimados em praça pública – pois em algum momento da década de 440 a ideia de se levar hereges à fogueira havia se tornado um lugar-comum aceitável entre os cristãos – o patriarca de Alexandria, dirigindo-se a Constantinopla para abençoar o imperador,

²³⁶ TEÓFANES Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: byzantine and near eastern history (284-813 AD)*. Tradução, introdução e notas de Cyril Mango, Roger Scott e Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon Press, 1997, AM 5941-5942, pp. 156-160. DPAC, p. 583. WACE & PIERCY, op. cit., ps. 565-567. E 780-781. GREGORY, Timothy E. *Vox populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century AD*. Columbus: Ohio State University Press, 1979, cap. 5, pp. 129-150. IRVIN & SUNQUIST, p. 245. GADDIS, cap.8, pp. 283-322.

²³⁷ EVÁGRIO, op. cit., t. I, §10, pp. 19-20.

²³⁸ PERRONE, op. cit., p. 91. GREGORY, op. cit., pp. 150-161. Ver também: SAREFIELD, Daniel. Bookburning in the Christian Roman Empire: transforming a pagan rite of purification. In. DRAKE, op. cit., pp. 287-296.

deteve-se em Niceia, cidade riquíssima em associações simbólicas e, secundado pela maior parte de seus bispos sufragâneos, celebrou a Divina Liturgia na catedral da cidade, julgou o Papa Leão e o excomungou como herético nestoriano.²³⁹ Philip Jenkins descreve esse preciso momento da história em um par de parágrafos que vale a pena transcrever para se ter uma clara ideia da conjuntura que então se desenhava:

No final de 449, os crentes na Natureza Única tinham forçado um impressionante *putsch* que potencialmente transformaria o mundo cristão. Além de conseguir que o concílio proclamasse suas ideias como sendo a base da crença correta, o movimento apeou das funções qualquer dirigente que pusesse em risco sua supremacia, enquanto os partidários da Natureza Única agora se sentavam em tronos de bispos, fosse em Antioquia ou em Constantinopla. Êutiques estava vingado, Dióscoro governava supremo, e a Leão restou organizar uma desesperada ação de retaguarda, fiando-se no combate a um potencial desafio monofisita dentro da própria Roma. Não constitui artifício imaginar então Roma como o último refúgio de uma minoria combativa, em um mundo cristão dominado por monofisitas, cujo centro de poder no interior da Igreja se deslocara em definitivo para Alexandria. Ainda que uma reorientação radical pudesse amedrontar as Igrejas da Itália ou da Síria, pouco poderia ser feito no sentido de impedi-la, enquanto o imperador comandasse o território e quanto a facção monofisita prevalecesse em sua corte. § Se é que existem ou existiram no mundo domínios alternados de poder, pelo menos uma das fases do cristianismo antigo terminou no ano de 449, ao fim do Segundo Concílio de Éfeso. Possivelmente, também, famosas pinturas imortalizariam o triunfo dos *santos* Dióscoro e Êutiques e a derrota da *heresia* diofisita. Nelas, figuras demoníacas representariam os vilões da história, Flaviano e Leão, cada qual pintado com língua bifurcada, a simbolizar a maligna doutrina das Duas Naturezas. Naturalmente, o maior exemplar desse trabalho de arte seria pendurado no palácio patriarcal do líder do mundo cristão, em Alexandria. Conceber tal obra, claro, implica em afirmar que esse outro mundo não alimentaria nenhuma dúvida quanto à representação da figura humana na arte.²⁴⁰

Em julho de 450, contudo, o imperador Teodósio morreu. Isso não ocorreu, como afirmou João de Nikiu, como resultado de fadiga ou doença, mas em função de uma inesperada queda de cavalo. No dia 28, de uma hora para outra, o Império Romano Cristão viu-se sem governante e sem um claro pretendente ao trono. Pulquéria teria sido uma boa escolha para suceder seu irmão, pois seu histórico de governo era tão extenso e, no mínimo, tão competente quanto o dele, mas então nenhuma mulher podia assumir o trono dos céares. Assim sendo, para o bem da dinastia e a estabilidade do ecúmeno cristão, essa princesa que outrora fora imperatriz-regente, então com cinquenta e um anos, desfez-se de seus votos como virgem consagrada e concordou-se em casar com Marcião, general experiente, veterano das guerras contra os hunos, os persas e os vândalos, que então era o comandante-em-chefe do exército bizantino.²⁴¹

²³⁹ JENKINS, op. cit., pp. 221-222 e referência correspondente, p. 342, n. 309.

²⁴⁰ JENKINS, op. cit., p. 223.

²⁴¹ TEÓFANES, op. cit., AM 5943, pp. 160-162. DPAC, p. 880. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1452-1454. PERRONE, op. cit., p. 92. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 245. JENKINS, op. cit., pp. 224-225.

Os crentes na Natureza Única de Jesus Cristo viram-se aturdidos por essa súbita mudança política – e o que ela sinalizava em termos de política eclesiástica e orientação teológica do Império. Ora, no período que se seguiu ao concílio de 449, enquanto a política imperial continuava a apoiar a orientação cada vez mais extremista, tanto do ponto de vista teológico, quanto da política eclesiástica, manifestada pelo patriarcado alexandrino, começavam a se fazer ouvir os protestos dos derrotados. Um grupo de teologicamente moderados, cada vez mais insatisfeito com a caça aos antioquenos promovida pelos egípcios, pressionada a tomar uma posição pela ascendência, a princípio incontestada, da teologia e da política eclesiástica de sustentadas por Dióscoro, acabou adquirindo em um curto período de tempo a identidade de um partido próprio. Esses prelados se organizaram, sobretudo, em torno da figura do bispo de Roma, que negociava diretamente com o então imperador do ocidente, Valentiniano III (425-455), genro de Teodósio II, a realização de um concílio na Itália que anulasse o efeito da assembleia efesina de 449 e da excomunhão que havia sido lançada contra os latinos desde Niceia. Seu texto basilar foi o que ficou conhecido como *Tomo de Leão*, que sustentava uma cristologia que postula a subsistência das Naturezas humana e divina em Jesus Cristo sem ser nestoriana, da mesma firma que, partindo da noção de união hipostática do Verbo encarnado, formulada por Cirilo, defende a unidade da Pessoa do filho sem ser monofisita. A ascensão repentina do casal Marciano e Pulquéria significou a oportunidade dessa *terceira via* estabelecer-se como a ortodoxia de Estado. Leão de Roma conseguiu obter o apoio do então patriarca de Constantinopla, Anatólio, eclesiástico egípcio que devia sua ascensão a Dióscoro de Alexandria, mas sabia que a imperatriz-consorte era muito mais próxima e potencialmente muito mais perigosa do que seu conterrâneo. O eunuco Crisáfio foi assassinado em circunstâncias não muito claras, Êutiques foi encarcerado em um mosteiro construído para além das fronteiras imperiais e os restos mortais do falecido patriarca Flaviano foram trasladados a Constantinopla com as honras de um mártir. Um novo concílio foi realizado, em 451, na cidade de Calcedônia, situada em frente a Constantinopla, do outro lado do Estreito de Bósforo.²⁴²

No início desse mesmo ano, os hunos de Átila haviam cruzado novamente o Reno e avançavam a todo pano em direção às Gálias, ao mesmo tempo em que Genserico, rei dos vândalos, já senhor incontestado do Mediterrâneo ocidental, preparava-se para atacar Roma. A situação era efetivamente tão crítica que pode nos parecer incrível que o novo regime se

²⁴² DPAC, pp. 96-97 e 1374. GRILLMEIER & HAINTHALER, op. cit., pp. 470-479. PERRONE, op. cit., pp. 91-94. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 245. JENKINS, op. cit., 225-229.

empenhasse tanto em resolver *antes do mais* uma querela teológica, mas isso era uma prioridade não só por um *bizantinismo* qualquer:

Em parte, essa urgência era uma questão prática, já que cidades indóceis e tumultuosas eram muito mais difíceis de defender e impossíveis de se mobilizar em termos de homens ou impostos. Algum tipo de entendimento religioso tinha de ser alcançado – e *rapidamente*. Não menos essencial era a sensação de que o Império só sobreviveria com a ajuda divina, por ser o reino cristão ortodoxo, e que as recentes derrotas e desastres demonstravam, fora de qualquer dúvida, que a relação divina estava sob um grave estresse. Somente a restauração plena e imediata da ortodoxia poderia salvar o mundo cristão. Os monofisitas e os nestorianos compartilhavam exatamente essa perspectiva acerca dos trabalhos da providência divina, embora com uma concepção diversa em relação às facções e aos indivíduos envolvidos; no entanto, em termos de estratégias políticas imperiais, suas concepções eram repentinamente irrelevantes. Naquele momento, a corte se voltou claramente para as concepções do Papa Leão e do falecido patriarca Flaviano.²⁴³

Dessa forma, a reunião de Calcedônia tinha como principal objetivo reverter a assembleia de 449, tanto do ponto de vista da política eclesiástica, quanto da definição da cristologia. Definir a nova coloração da ortodoxia de Estado nesse momento significava encontrar um claro bode expiatório, cuja punição reconciliasse na medida do possível os partidos eclesiais em confronto no interior do Império. Em vista de tudo o que havia acontecido nos anos anteriores, isso não foi nada complicado; como registram os documentos arrolados nas atas do Concílio de Calcedônia, aliás, os detratores de Dióscoro convenientemente contaram com alguns eclesiásticos dispostos a colaborar *no interior do próprio séquito do patriarca* de Alexandria. Dessa forma, embora não diretamente interessada na doutrina ou crenças do arcebispo, a assembleia deu oportunidade para que os desafetos do prelado relatassem suas histórias. “O catálogo de atrocidades sugere a megalomania de um rei-deus helenístico, mais do que um pastor cristão.”²⁴⁴ Um desses relatos, o de Isquirião, diácono da Igreja de Alexandria, que havia servido em diversas ocasiões como representantes do patriarca Cirilo em Constantinopla – talvez tenha sido mesmo um dos homens que esse prelado enviou como portador de suas cartas a Nestório –, foi apresentado à assembleia por Pedro, arcebispo metropolitano de Corinto. Esse testemunho é um documento interessante ou da desumanidade da gestão político-eclesiástica de Dióscoro ou do quanto os seus subordinados nominais estavam dispostos a caluniá-lo para se adequar no devido tempo à nova ordem que emergia em Calcedônia. De toda forma, é conveniente levá-lo em conta, se não mais, para compará-lo com o que se discutirá nos capítulos seguintes deste volume, de modo a se ter uma perspectiva um pouco mais ampla a respeito das modificações da

²⁴³ JENKINS, op. cit., p. 226 (destaque meu).

²⁴⁴ Idem, op. cit., p. 230.

capacidade e modalidades de atuação do patriarcado de Alexandria desde o seu período de maior poder institucional no interior do ecúmeno romano-cristão, nos anos de 431-451:

Ao sacratíssimo e bendito Leão, arcebispo ecumênico e patriarca da grande cidade de Roma, e ao Santo e Ecumênico Concílio reunido na cidade de Calcedônia, por vontade de Deus e decreto imperial, da parte do humilde Isquirião, diácono da Igreja da metrópole de Alexandria no Egito. § Agora que todas as vítimas de maus tratos receberam liberdade para falar, que líderes justos governam o gênero humano e que toda e cada uma das maquinações, formas de opressão e horrores da tirania finalmente chegaram ao seu tão aguardado fim, também eu tive a confiança de lavar e enviar este documento a vós, sagrados padres, para informá-los a respeito dos ultrajes que eu mesmo e alguns de meus companheiros e conhecidos sofreram nas mãos do devotíssimo Dióscoro, arcebispo da metrópole de Alexandria no Egito. Oxalá tivesse eu uma língua capaz de falar por todos os prejudicados por esse homem devoto, pois em verdade não há quem não tenha experimentado a crueldade e desumanidade nos dias de seu governo. Alguns de nós vimos suas terras devastadas pelo corte de suas árvores, arbitrariamente tendo sido destruídos seus vinhedos e pomares, enquanto outros tiveram suas casas demolidas. Alguns foram expulsos, mandados ao exílio sem quaisquer bens, muitos foram espancados e violados, enquanto outros foram simplesmente expulsos e impedidos de entrarem novamente na metrópole de Alexandria, que esse devotíssimo homem e seus sequazes administravam como se fosse sua propriedade pessoal. Ele não hesitou em cometer violências, crimes gravíssimos e alta traição contra pessoas excelentes e ilustres, episódios nefastos que são de todos conhecidos, permitindo, além disso, que seus lacaios fizessem o mesmo por toda a cidade de Alexandria, como se encontra bem evidenciado pelos testemunhos já prestados perante diversos magistrados e oficiais competentes. Os insultos selvagens que ele muitas vezes proferiu contra a santíssima e consubstancial Trindade são infelizmente conhecidos de todas as pessoas daquela famosa cidade, principalmente dos clérigos piedosos e dos devotíssimos monges que eram forçados a escutarem-nos em silêncio. Seu comportamento ultrajante para com todos, impróprio para um bispo, e especialmente para o pastor de uma cidade tão grande, essa Sé evangélica e apostólica, chegou ao extremo ponto em que, quando nossos piedosíssimos imperadores concederam grãos às Igrejas da Líbia – porque este país se encontrava afligido pela seca e nenhum grão podia então ser aí cultivado –, grãos destinados em primeiro lugar para a oferta do sacrifício incruento <i.e. para a celebração da Eucaristia> e, além disso, para o alívio da grande fome dos viajantes e também dos autóctones reduzidos à miséria e à fome, tal homem devoto não permitiu que os santos bispos dessa pobre região aceitassem esse dom muito necessário, mas o reteve para si mesmo. Sendo um tempo de carestia, como já vos informei, essa carga foi avaliada em uma alta soma e vendida a um altíssimo preço, resultando no ilícito enriquecimento de Dióscoro e no fato de que durante um largo intervalo não se ofereceu o maravilhoso e incruento sacrifício <na Líbia>, nem se pode aí conceder alívio à profunda agonia dos locais ou dos viajantes. § Do caso de Peristeia, de ilustre memória, ninguém é ignorante, e especialmente não os habitantes da imperialíssima Nova Roma. Ora, para o bem de sua santa alma, ela havia estabelecido em seu testamento, por sua livre vontade, que uma grande quantidade de dinheiro fosse dada aos mosteiros, aos albergues, às casas de distribuição de esmola e às muito numerosas famílias pobres da terra do Egito. Esse devotíssimo homem, contudo, furioso com o fato de ela não ter lhe legado nominalmente essa soma, maquinou para que esse dinheiro não fosse distribuído como esmola e caridade, mas dado como oferta iníqua a dançarinas, atrizes e outras pessoas do teatro, para que a fragrância desse sacrifício disposto por Peristeia, de ilustre memória, tanto quanto estivesse em seu poder, jamais ascendesse ao trono de Deus, mas se dispersasse em mundanidades. Enquanto as excelentes intenções dessa boa mulher se tornaram famosas, os dados <i.e. a paixão pelos jogos de azar> e a vida dissoluta do arcebispo ficaram igualmente conhecidos em todo o país. Garotas conhecidas por serem desprezíveis, de má vida, rebojavam o tempo inteiro de um lado a outro no interior da residência patriarcal, chafurdando em seus banhos. Particularmente bem conhecida de todos é a notória Pansófia, a *moça da montanha*,

a respeito de quem todos os numerosos alexandrinos espalham boatos, comentando a respeito dela e de seu arquiépiscopal amante, histórias que hão de ser um dia contadas pelo próprio coro dos anjos. E isso não é tudo, vos garanto: até mesmo cruéis assassinatos foram cometidos por instigação desse terrível pregador. § Uma vez que os atentados que ele cometeu contra mim, um miserável, apesar de meus muitos pecados, são de todo intoleráveis, peço e suplico a vós, ó santos padres, que tenham piedade de mim, um homem que trabalhou por um longo período para a Santa Igreja da metrópole de Alexandria no Egito e que foi, por essa razão, não por favor ou suborno, admitido em seu clero. No tempo em que Cirilo, de sagrada e santíssima memória, adornava com sua presença a Sé evangélica, muitas vezes fui enviado em missões em nome deste pai, em particular à imperialíssima Nova Roma. Às vezes, durante a temporada de inverno, fiz toda a viagem, do Nilo ao Bósforo, a cavalo ou no lombo de um burro, enquanto em outras ocasiões, por causa das urgentes necessidades do bendito Cirilo, de santa memória, em função dos negócios importantes que me eram confiados, fazia a viagem inteira por mar. Em outras ocasiões, dirigi-me para Constantinopla também fazendo escala na Lícia, em Creta ou na Panfília. Como resultado de tais esforços extremos, meu corpo encontra-se agora muito debilitado, como podeis vossas beatitudes ver com vossos próprios olhos. Eu era considerado digno da amizade e do favor do arcebispo Cirilo, justamente lembrado entre os santos de Deus, um fato que por demais afligia o devotíssimo Dióscoro, que eventualmente veio a sucedê-lo. Com tristeza eu vos digo que assim que o bendito Cirilo, de sagrada e santíssima memória, foi para o Céu, e este homem foi instalado sobre o Trono Evangélico – oxalá isso nunca tivesse acontecido! –, prontamente ele passou a impedir-me de servir na celebração dos santos e veneráveis Mistérios. Não satisfeito com isso, ele enviou alguns monges e outros maus homens que o seguiam contra minha modestíssima propriedade, e eles impiedosamente a incendiaram. O resultado disso foi a morte de meus animais e o extremo agravamento de minha fraqueza corporal e de minha pobreza, já que todos os edifícios de minha propriedade e todas as terras e ferramentas de onde eu retirava o meu sofrido e honesto sustento foram consumidos pelo fogo em umas poucas horas. Também foram cortadas as várias árvores de meu pomar e incendiado o meu vinhedo; mesmo os campos não cultivados foram calcinados. Depois disso, os sequazes do patriarca me impediram de obter emprego na cidade, com o resultado de que, a partir de então, passei a depender da bondade de meus parentes e vizinhos e precisei implorar por meu pão, não tendo sequer o mínimo para sustentar a mim mesmo e meus familiares. Não satisfeito com isso, algum tempo depois, contudo, enviou contra minha pessoa, mesmo sabendo bem que me encontrava ferido, em estado deplorável, um bando de eclesiásticos de sua confiança, ou melhor, para bem dizer a verdade, uma corja de bandidos, liderados pelos diáconos Pedro e Arpocrácio e pelo maldito presbítero Menas, com ordem para que me despachassem para além dos assuntos humanos e lhe conduzissem meu cadáver, arrastando meu corpo pelas ruas até o palácio patriarcal. Nessa noite, se eu não tivesse tido da parte de Deus a grande graça de ter conhecido de antemão seus planos e fugir, dispersando minha família e arrastando-me no escuro pelo ermo, é certo que agora, há muito tempo, como já vos disse, estaria além dos assuntos humanos. Embora, com a misericórdia de Deus, então eu tivesse conseguido escapar, acabei retornando à metrópole de Alexandria. Confesso que fiz isso principalmente por falta de inteligência, mas também por causa da minha extrema fraqueza do corpo e pela necessidade que então tinha de muito cuidado da parte de meus parentes; ainda porque eu e meus antepassados todos somos nativos dessa nobre cidade, e tivemos sempre aí as nossas moradias. Enfurecido por esse meu retorno, como se nada tivesse acontecido, durante os próprios dias da festa da Páscoa, ele novamente mandou a Arpocrácio que fosse e me sequestrasse. Ora, é bem sabido por todos que esse Arpocrácio sempre foi um instrumento de sua fúria, juntamente com o infame Pedro, o diácono antes mencionado, como ficou bem demonstrado pelo que aconteceu em Éfeso ao bendito Flaviano, de sacrossanta memória, que então era legítimo arcebispo de Constantinopla, e a muitos de seus discípulos, incluindo o devotíssimo Nestório <bispo de Phalabonis, diocese sufragânea de Oxirrincos, no Médio Egito>, que veio a ser consagrado episcopo, mas na época <i.e. em 449> era presbítero e membro do corpo de administradores dos bens da Igreja da metrópole de Alexandria. Mais uma

vez gravemente ferido por esses maus homens, fui atado a um leito de um hospital para os mutilados, embora eu não fosse de modo algum responsável por qualquer mal ou qualquer acusação, conforme já tive ocasião de vos dizer, tivesse sido em qualquer momento levantada contra mim. Mesmo nesse hospital, contudo, Dióscoro novamente enviou pessoas com ordem de matar-me, como é sabido por todos os que vivem por lá; foi unicamente o ódio ao mal que estimulou alguns bons alexandrinos a intercederem em meu favor e ajudarem-me, e é apenas por isso que estou vivo até o dia de hoje. E o patriarca não permitiu que eu saísse desse ilícito estado de aprisionamento até que eu promettesse por juramento solene, apesar de minha condição corporal debilitada, deixar a grande Alexandria e também cumprir a sua vontade em certos outros assuntos que não cabe aqui mencionar. § Como podeis ver, sagrados e santíssimos pais, todo o curso de suas ações não foi querido por Deus, nem conforme as suas leis, ou de acordo com o entendimento ou a sensibilidade de qualquer ser humano razoável. Assim sendo, imploro e suplico, de joelhos, de cabeça inclinada aos pés das hostes dos anjos e arcanjos, que tenham piedade de mim e admitam-me como humilde partícipe desse Santo e Ecumênico Concílio, de modo que possa bem fundamentar todas essas acusações, receber imunidade em relações aos erros que fui induzido a cometer e, se isso estiver de acordo com o bom desejo e a condescendência de vossas beatitudes, ter restaurada minha posição como clérigo, pois sou um homem que durante muito tempo fui um servo fiel de Cirilo, esse campeão da ortodoxia de sagrada memória, e que, pela tirania de Dióscoro, acabei enfermo e sem quaisquer meios para adquirir nem aquilo que me é o mínimo necessário para a subsistência. Se me concederem os meus direitos, certo é que continuamente elevarei preces e ação de graças a Cristo, Senhor e Salvador nosso, em nome de vós todos, unindo minha voz e intenção, ainda que pecadora, aos santos e aos anjos. Amém! § Também solicito, para que se evidencie a veracidade de tudo o que digo, que Agorasto, Doroteu, Eusébio, Gaiano e os já mencionados Pedro e Arpocrácio sejam detidos por vossa autoridade, assim como o guardião dos banhos do patriarca <de Alexandria>, que o acompanhou fora de sua residência em muitos assuntos secretos e que, se adequadamente pressionado, pode dar conta precisa disso que vos comunico e de ainda mais coisas. Estou pronto, de acordo com o tempo em que decidirdes receber-me em audiência, segundo as sagradas ordens de vossas santidades, de atestado mérito na vida e na fé, a apresentar-me novamente para testemunhar de viva voz todas essas coisas que aqui registro. § Eu, Isquirião, diácono da Igreja da metrópole de Alexandria no Egito, apresento-vos essa queixa, elaborada de acordo com o meu livre desejo, de acordo com o que vi e vivi, que eu ditei e assinei com o meu próprio punho. Amém!²⁴⁵

A vivacidade desse relato, ainda hoje capaz de nos impressionar, coloca questões pertinentes a respeito do *ethos* da Igreja Egípcia no meado do século V. Interessante notar, antes do mais, que não se coloca em pauta aí uma crítica global à ação direta promovida pelos eclesiásticos contra seus adversários, reais ou imaginários, mas a atuação específica de Dióscoro e seus sequazes, caracterizada como opressiva, tirânica, cruel, desumana, violenta, criminosa, nefasta e blasfema. Isquirião, que às vezes demonstra certa ironia, centra sua argumentação no fato de que o arcebispo de Alexandria e seus aliados trataram a Igreja como extensões de seu poder pessoal, sem se preocupar com o bem comum dos fiéis, e, partindo dessa usurpação primeira, usaram-na como cobertura para dar livre curso às mais anticristãs características que se acreditava que um ser humano poderia possuir: ambição desmedida e

²⁴⁵ Cit. PRICE, Richard & GADDIS, Michael (organização, tradução, introdução e notas). *The Acts of Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. Coleção *Translated texts for historians*, n. 45, v. 2, pp. 53-57. Sobre os argumentos favoráveis e as críticas à violência episcopal na Antiguidade Tardia de um modo geral, cf. GADDIS, op. cit., cap. 7, pp.251-282.

avareza, irreverência e impiedade, raiva e sanguinolência, amor aos jogos e mundanidades similares, incontidência e luxúria. Não se pode desconsiderar que o depoimento de Isquirião era extremamente conveniente e aquilo que a facção hegemônica dos padres conciliares de Calcedônia, determinados a desmontar a supremacia egípcia que se havia afirmado a partir de 431 e, de modo muito agudo, nos anos de 449 e 450, necessitavam ouvir para dar um lastro de legitimidade para suas ações contra o arcebispo de Alexandria. Independente de qualquer responsabilidade real que Dióscoro tenha tido ou não sobre os atos de violência que lhe são atribuídos neste e em outros documentos da época, o fato é que, em Calcedônia, ele funcionou como *bode expiatório* que deveria receber sobre si todas as acusações possíveis e, depois disso, ser eliminado como uma forma de tranquilizar a comunidade cristã. Não por acaso, o acúmulo de acusações de violência ilegítima atribuídos a Dióscoro, mais de uma vez associado a Caim, será feito em paralelo ao sistemático elogio de Flaviano de Constantinopla como mártir, mais de uma vez associado a Abel, e ao papa Leão de Roma como um confessor.²⁴⁶

O depoimento do diácono alexandrino, de modo específico, envolve ainda um importante elemento de defesa pessoal: Isquirião afirma que não compactuava com Dióscoro, que foi por ele perseguido, que foi agredido por seus capangas, mas recorda que esteve sempre em bons termos com seu antecessor, Cirilo, “justamente lembrado entre os santos de Deus”, cujo legado teológico os calcedônicos estavam dispostos a manter a partir de sua interpretação específica – que não era, bem se verá, a mais comum entre os cristãos egípcios.²⁴⁷ Desejando uma compensação moral e material pelo que sofreu e apressando-se em concordar com os poderosos adversários de seu adversário, não é surpreendente que o diácono Isquirião conclua que os atos de Dióscoro e seus aliados não só não se deram apesar da vontade divina e dos valores que fundariam “o entendimento ou a sensibilidade de qualquer ser humano razoável”, mas explicitamente *contra* estas, como expressões de impiedade e de desumanidade. Philippe Blaudeau observou que tais acusações, muito similares

²⁴⁶ PERRONE, op. cit., pp. 94-97. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 245. JENKINS, op. cit., pp. 229-232. BLAUDEU, Philippe. Un archêveque d’Alexandrie assassin? Retour sur une incrimination lancée à l’encontre de Dioscore I^{er}. In. BUZI, Paola & CAMPLANI, Alberto (orgs.). *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011. Coleção *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 125, pp. 87-100.

²⁴⁷ PERRONE, op. cit., pp. 100-103. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 245-247. JENKINS, op. cit., pp. 237-239. MCGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria’s miaphysite christology and chalcedonian dyophysitism. In. CHAILLOT, Christine (org.). *The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016, pp. 39-54. RUSSEL, Norman. Cyril of Alexandria’s *mia-physis* formula in the christological debates of the fifth and sixth centuries. In. CHAILLOT, op. cit., pp. 94-112. ISHÁK, Shenouda M. & BIBAWY, Anthony. The christology of the Coptic Orthodox Church. In. CHAILLOT, op. cit., pp. 273-287 (mas o volume inteiro é bastante importante).

às então formuladas pelos bispos latinos e orientais em relação à atuação de Dióscoro e dos egípcios no Segundo Concílio de Éfeso, remetidas a um quadro de intenso e manifesto desejo do Estado e de certos importantes setores da Igreja de limitar a atuação dos clérigos alexandrinos no ecúmeno cristão, “são tão expressivas e sugestivas quanto enganosas.”²⁴⁸ Em algum nível, elas remetem o arcebispo de Alexandria ao detestável qualificativo bíblico de *Faraó*, ou seja, ao antagonista de Moisés no *Êxodo*, o que implicaria, por associação, sua responsabilidade direta sobre atos violentos, incluindo assassinatos, cometidos contra *os eleitos*.²⁴⁹ A violência dos cristãos egípcios havia sido compreendida por seus agentes como uma expressão legítima de zelo religioso, uma maneira entre outras de realizar a presença e o domínio eminente de Deus sobre o mundo; assim como as curas milagrosas e as obras de misericórdia manifestavam a compaixão e benevolência divinas através dos fiéis, as agressões contra os inimigos da Igreja, o corpo místico de Cristo, eram consideradas como justas expressões de Sua ira.²⁵⁰ Desqualificando como ilegítimo e impiedoso o exercício da força cometido por Dióscoro ou sob sua ordem, contudo, desqualifica-se de forma não passível de contra-argumentação a posição teológica criticada em Calcedônia como desviante e a comunidade que a sustenta como um todo, pois, através daquele que é reconhecido como seu primeiro líder, elas foram manchadas com sangue inocente. Além disso, por um atalho lógico que deforma a situação e faz com que os adversários sejam apresentados de forma muito assustadora, como ameaças reais, todos os episódios de violência cometidos por clérigos no Egito são remetidos às más inclinações do arcebispo, caracterizado como um personagem, o Faraó, que foi uma vez vencido e humilhado pela atuação de Moisés – algo que os padres conciliares de Calcedônia propuseram-se a fazer novamente.²⁵¹

Ao lado de outros depoimentos similares, apresentados tanto por egípcios quanto por não-egípcios, e inserindo-se em um certo quadro de cartas marcadas cujo núcleo significativo era efetivamente o enredo bíblico da oposição entre Moisés e o Faraó, o testemunho de Isquirião causou nos prelados e oficiais imperiais reunidos em Calcedônia o efeito esperado. Escrevendo para Marcião em 13 de outubro, os padres conciliares claramente começavam a erguer a nova ortodoxia imperial sobre os escombros da hegemonia alexandrina:

²⁴⁸ BLAUDEAU, op. cit., p. 95 e nota correspondente, n. 41.

²⁴⁹ HAUBEN, Hans. The alexandrian patriarch as pharaoh: from biblical metaphor to scholarly topos. In: CLARYSSE, Willy; SCHOORS, Antoon & WILLEMS, Harco (org.). *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur. Vol. 1.* Louvain: Peeters e Department of Oriental Studies at Leuven University, 1998. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 84, pp. 1341-1352. Sobre a recepção da narrativa do *Êxodo* no cristianismo antigo, ver por primeiro a síntese apresentada em: DPAC, pp. 555-557.

²⁵⁰ GADDIS, op. cit., pp. 151-152ss.

²⁵¹ BLAUDEAU, op. cit., pp. 99-100 e nota correspondente, n. 64.

Doenças graves precisam de remédios fortes e de médicos sábios. Por esta razão, o Senhor do universo colocou à tua piedade como responsável pelas doenças do mundo, guiando tua mão como a de um médico especialista; e tu, em atenção à grande maioria dos cristãos, até então angustiados, aceitou o divino decreto e empenhou antes do mais especial atenção às Igrejas de Deus, prescrevendo ao Império que sofria em dores o remédio da harmonia dos bispos. Tu nos reuniste de todos os lugares e providenciaste toda a assistência de modo a que se garantisse o fim da dissensão que havia se estabelecido no seio do povo cristão e uma confirmação da reta fé de nossos pais. Nós, reunidos neste Santo e Ecumênico Concílio, buscamos com zelo a causa dessa tempestade que abalou o mundo inteiro e descobrimos que o responsável por ela foi Dióscoro, antes arcebispo de Alexandria. Primeiro, quando os devotíssimos bispos foram reunidos por ordem de seu predecessor <i.e. Teodósio II> em Éfeso <em 449>, esse homem proibiu a leitura da carta enviada pelo santíssimo Leão, arcebispo da Velha Roma, a Flaviano, de bendita memória, então arcebispo da cidade de Constantinopla – e isso depois de suas promessas e muitos juramentos, como muitos de nós, que estávamos então presentes, bem nos lembramos. Em segundo lugar, sem esperar o devido julgamento e um decreto conciliar a respeito, de forma não-canônica, ele restaurou o sacerdócio e a dignidade monástica ao herético Êutiques, que foi atingido com a impiedade de Mâni e tinha sido legalmente privado de suas funções e honrarias. Como agravante, isso aconteceu ainda que o santíssimo e bendito patriarca Leão da Grande Roma tivesse emitido, juntamente com a mesma carta enviada à capital imperial, um decreto, apropriadamente lavrado, que condenava por escrito o perverso erro de Êutiques, homem mau, que dizia a quem quisesse ouvir: “Reconheço que nosso Senhor Jesus Cristo tinha duas Naturezas antes da união, mas que, após Sua Encarnação no seio da Virgem Maria, existe apenas uma <Natureza, a divina>.” Além disso, Dióscoro cometeu crimes contra o bendito e temente a Deus bispo Eusébio <de Dorileu>; e após isso recebeu na comunhão eclesial, indevidamente, por sua própria autoridade, certas pessoas que haviam sido justamente condenadas em diversas dioceses e sínodos, embora os santos cânones prescrevassem explicitamente que não se deva receber em comunhão os que foram excomungados por outros <a não ser por decisão de um concílio ecumênico>. Ora, ele poderia ter obtido facilmente o perdão por tantos e tão terríveis crimes, se tivesse se arrependido com sinceridade e, como justa penitência, aceitado o remédio que lhe estava a ser prescrito por esse Santo e Ecumênico Concílio. Ao invés disso, contudo, além de todas as suas outras perversidades, ele atacou a própria Sé apostólica e teve a audácia de emitir cartas de excomunhão contra o santíssimo e bendito Papa Leão. Ele arrogante e impenitentemente persistiu em seus delitos anteriores e foi de todo insolente para com as demandas deste Santo e Ecumênico Concílio; quando várias acusações foram trazidas contra ele diante dos padres conciliares, com total desprezo, ele sequer se dignou a respondê-las; quando convocado a fazê-lo, de acordo com os cânones, na primeira, segunda e terceira vez, desprezou nossos chamados e rogos e recusou a apresentar-se à assembleia. Por conseguinte, ele foi formalmente privado da dignidade episcopal e devidamente despojado do sacerdócio por decisão unânime dos padres conciliares, a fim de proporcionar um exemplo geral de disciplina para aqueles que no futuro eventualmente venham a ousar cometer ofensas semelhantes, uma vez que as próprias leis divinas abertamente declaram: “expulsem vós mesmos o maligno de vosso meio.” Pois, senhor, o que poderia ser pior do que cometer tais ultrajes, pisoteando os cânones divinos, enchendo o mundo inteiro com confusão e tempestade, dividindo os membros das Igrejas de Deus, indispondo-os violentamente e armando-os uns contra os outros? Quando alguém vê que um membro está sob o controle de uma doença incurável e que essa corre o risco de espalhar-se para todo o corpo, ele se dirigirá ao médico, que aplicará o cutelo sem piedade, de modo a amputar a parte infectada para conferir duradoura saúde ao resto do corpo.²⁵²

²⁵² Cit. Idem, op. cit., vol. 2, pp. 111-112. A referência bíblica é a 1Cor 5:13.

Assim sendo, depois de *extirpar* Dióscoro e seus partidários obstinados do corpo eclesial, apoiando-se principalmente na dogmática do *Tomo de Leão*, e lendo através dela as conclusões teológicas dos concílios ecumênicos anteriores, os prelados reunidos em Calcedônia declararam que Jesus Cristo é uma só Pessoa que subsiste em Duas Naturezas, eternamente verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem mistura e sem separação – uma forma dificilmente acessível à nossa lógica pós-iluminista, mas que ainda se encontra no núcleo de fé comum de católicos romanos, ortodoxos orientais e a maior parte das Igrejas oriundas da Reforma Protestante.²⁵³ Em primeiro de novembro de 451, o Concílio de Calcedônia foi encerrado em uma grande sessão na presença do casal imperial. Marcião foi saudado como um *novo Constantino* por uma epístola festiva enviada pelo bispo de Roma e as Igrejas da Itália, da Grécia, da Ásia Menor e – ao menos em parte – da Síria e da Mesopotâmia, de um modo geral, ficaram satisfeitas com a via calcedônica.²⁵⁴ Ocorreu, entretanto, que metade do mundo cristão, que até muito pouco representava a mais sólida frente de defesa da ortodoxia contra a heresia, repentinamente se viu censurada como herética. Considerando o quanto as formulações calcedônicas se inspiravam na teologia de Cirilo e em quanto os padres conciliares reunidos em 451 se esforçaram em incensar a memória desse patriarca e reiterar a condenação a Nestório não é fácil entender a intensidade da reação à assembleia, mas o fato é que protestos furiosos se arrastaram pelo Egito e o Levante em função daquilo que se considerou uma imperdoável traição à fé consagrada em 449 e até então corretamente professada. Quando ficou claro quem sairia ganhando e quem sairia perdendo da reunião em Calcedônia, houve uma grande revoada de monges e eclesiásticos egípcios, líbios e siro-palestinos de Constantinopla e seu entorno; o resultado disso foi que alguns dos bispos dessas regiões que assinaram as definições dessa assembleia, ao retornarem para suas sés, encontraram prelados não-conformistas *já ocupando* suas cátedras e foram recebidos pelos partidários desses, engrossados por fileiras de monges furiosos, que saíram do ermo para defender o que tinham como a reta fé do que consideravam inovações indevidas, rigorosamente com pauladas e pedradas.²⁵⁵ Como pontuou Jenkins, deve-se ter em vista antes do mais que

[...] aquele era um mundo mental em que mesmo a menor concessão ao erro em questões tão essenciais era uma traição contra a *substância total* da verdade cristã. Além disso, os crentes da Natureza Única ficaram muito decepcionados. Ainda recentemente, em 450, tiveram todos os motivos para acreditar que dominavam

²⁵³ PERRONE, op. cit., pp. 100-105. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 245-247. JENKINS, op. cit., ps. 11-20, 237-240 e 296-308. PELIKAN, *A tradição cristã...* Vol. 2, pp. 86-100.

²⁵⁴ PRICE & GADDIS, op. cit., vol. 3, pp. 111-120.

²⁵⁵ EVÁGRIO, op. cit., t. II, §5, pp. 64-66.

absolutamente a Igreja e o Império, mas, de repente, viam-se forçados a transigir, a aceitar a frase provocativa *em Duas Naturezas*. Do ponto de vista monofisita <e miafisita>, a ortodoxia calcedônica era cristã só no nome e na aparência externa, e os termos *calcedônico* e *nestoriano* eram praticamente idênticos. Um império que aceitava as posições calcedônicas não era cristão; um fato demonstrado repetidas vezes por meio das perseguições infligidas contra os crentes verdadeiros, que aceitavam a Natureza Única.²⁵⁶

Aqui um elemento digno de nota, que haveria de ser relevante não apenas na curta e média duração, mas marcaria por um período muito longo as relações dos cristãos coptas com o mundo extra-ecclesial: com a virada propiciada pela morte de Teodósio II, a ascensão de Marciano e Pulquéria e o Concílio de Calcedônia, ao estilo de *jogo duro* que era a marca de seus eclesiásticos na Antiguidade Tardia, um tipo de militância que pode parecer não só pouco compassiva, mas pouco cristã às adocicadas sensibilidades contemporâneas, somar-se-ia também uma renovada sensibilidade ao martírio, como retórica, disposição e culto. Como em outros momentos e locais da história cristã – e, a ser mais justo e preciso, da história dos três monoteísmos abraâmicos –, subitamente colocaram-se as condições conjunturais para que o limite entre o desejo de matar e morrer, de sofrer e fazer sofrer pela *única crença* correta se tornassem muito tênues.²⁵⁷ Não se pode perder de vista, por outra parte, o fato significativo de que a cristologia calcedônica encontrou apoio bastante amplo entre as populações helenófonas que subsistiam no Egito e no Oriente Médio, ao passo que foi rejeitada, quase de imediato e normalmente com violência, pelos grupos mais caracteristicamente autóctones dessas mesmas áreas. Isso levou à hipótese, já há muito aventada, de que a promulgação e posterior imposição dessa fórmula dogmática foi percebida, ainda que de maneira inconsciente, como mais uma etapa, particularmente abusiva, da dominação greco-romana sobre as populações nativas.²⁵⁸ Uma tal hipótese é interessante, mas como não pode ser documentada de modo efetivo, por lidar com um estágio *geral* de consciência étnico-linguística e eventualmente socioeconômica que é apenas conjectural, não pode ser nem afirmada, nem refutada.

²⁵⁶ JENKINS, op. cit., p. 244 (destaques no original).

²⁵⁷ Há uma vasta e (sem trocadilhos) militante bibliografia a respeito dessa problemática; de modo muito particular, idiossincrático mesmo, procurei acerrar-me melhor do assunto a partir de: GADDIS, op. cit.; SIZGORICH, Thomas. *Violence and belief in Late Antiquity: militant devotion in christianity and Islam*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2009. Coleção *Divinations: rereadings late ancient religion*, s.n. MURPHY, Andrew R. *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Chichester e Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011 (especialmente os caps. 12 e 25).

²⁵⁸ GOLDSCHMIDT, Lazarus & PEREIRA, Francisco Maria Esteves. (organização, tradução, introdução e notas) *Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Sceté: versão ethiopic*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897. Coleção *Contribuições da Sociedade de Geographia de Lisboa por Ocasão do Quarto Centenário do Descobrimento da Índia*, s.n., p. VIII. JONES, A. H. M. Were ancient heresies national or social movements in disguise? *The Journal of Theological Studies*. Oxford, Oxford University Press, New Series, v. 10, n. 2, 1959, pp. 280-298. LACARRIÈRE, op. cit., p. 46. MOORHEAD, John. The monophysite response to the arab invasions. *Bizantion*. Louvain, Peeters, v. 51, n. 2, 1981, pp. 579-591. DONADONI, op. cit., pp. 220-223. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 270-271. LACARRIÈRE, op. cit., pp. 44-48.

Retome-se então algo que já se mencionou e que se encontra suficientemente atestado pela documentação: alguns dos religiosos que estiveram na assembleia de Calcedônia, como participantes ou assistentes, e/ou, principalmente, *em seu entorno*, em Constantinopla ou sua circunvizinhança, retornaram ao Egito, à Líbia e à Siro-Palestina dispostos a causar *o máximo de confusão que podiam*. Em Alexandria, na Tebaida, na Pentápolis, em Antioquia e em Jerusalém, ativando os mecanismos pelos quais os bispos normalmente mobilizavam a população cristã, incitando nela sentimentos complexos, que podiam incluir o ódio beligerante aos *inimigos da fé*, já no inverno de 451/452, multidões de leigos e o baixo clero das cidades e de seus entornos, assim como, particularmente, muitos estabelecimentos monásticos, estavam dispostos a *combater até o fim* os bispos conformistas à nova ortodoxia imperial. Efetiva e evidentemente, o que esses homens divulgavam na volta aos seus lares eram não informes imparciais dos fatos, mas “novidades alarmantes: os nestorianos haviam triunfado, e agora os cristãos seriam obrigados a adorar dois Cristos e dois Filhos”; daí que, sem demora, “ouvintes furiosos deram início a levantes <potencialmente> sangrentos contra a vitória da *heresia* das Duas Naturezas.”²⁵⁹ Como fermento e resultado dessa agitação, também não tardou a difundir-se por uma ampla região a narrativa que atribuía a reviravolta de 451 e suas consequências mais imediatas na política eclesiástica do Império diretamente à iniciativa do Diabo, que não podia aguentar ver o *bom rumo* que a Igreja tomava sob a preeminência dos alexandrinos e seus aliados. Na hagiografia que João Rufo, bispo de Maiüma, diocese sufragânea à metrópole eclesiástica de Gaza, dedicou a seu predecessor, Pedro Ibério (m.491), consta, por exemplo, que este prelado de origem caucasiana

[...] ficou em sua igreja sagrada <i.e. aquela para a qual havia sido ordenado episcopo> por um período de cerca de seis meses, enquanto todos os fiéis regozijavam e saltavam de alegria, reunindo-se assiduamente na Divina Liturgia os habitantes de Maiüma, porque era bom que estivessem juntos sob o favor de Deus e do cuidado e proteção de um tão alto sacerdote. Essa boa gente erguia a seu bispo como se a um arcanjo e estava aninhada sob sua compaixão e seu amor. Aconteceu, entretanto, que o Demônio, que não cessa de combater a Deus e aos seus santos, aos quais inveja com todo o seu ser, esse primeiro rebelde, maldito patrono e conselheiro de todos aqueles que se rebelam, porque não podia mais suportar ver que tão grande louvor de Deus e salvação das almas ali se realizava, temendo que por causa daquele pequeno povoado eventualmente houvesse uma inversão dos atos que a sua diligência tinha posto em execução e, de modo blasfemo, contra todo o temor de Deus, havia registrado por escrito em Calcedônia, entrou no imperador que naquele momento se assentava no trono dos césares e que, por sua má conduta, facilmente ouviu os seus comandos. Então esse tirano <i.e. Marciano> expediu um decreto imperial contra os santos e verdadeiros sumos sacerdotes, esses homens zelosos, conformados no verdadeiro e bendito temor de Deus, que haviam sido consagrados e designados para suas dioceses por Teodósio, o grande e sumo sacerdote apostólico <homem que havia assumido o patriarcado de Jerusalém

²⁵⁹ JENKINS, op. cit., p. 94 (destaque meu).

quando correu a notícia de que o arcebispo constituído dessa Sé, Juvenal, outrora aliado de Dióscoro, havia aderido à fórmula calcedônica>. Nesse documento nefasto, o imperador determinou que todos os bispos em comunhão com Teodósio deveriam ser, pela violência, removidos de suas cátedras e expulsos de suas dioceses, enquanto o próprio Teodósio, o bendito chefe dos pastores, ali mesmo onde fosse encontrado, mesmo que dentro de um santuário ou oratório, deveria ser imediatamente executado. Neste momento, quando os arautos começaram a difundir por todas as praças e lugares públicos esse maldito decreto, todos <os bispos anticædônicos da Siro-Palestina> cederam e logo abandonaram <suas dioceses>, pois o patriarca Teodósio aconselhou-os a fazerem isso, julgando mais agradável a Deus que os pregadores da Verdade fossem preservados e não mortos pelos hereges, pois, caso fossem pegos, agredidos, incapacitados e assassinados, os fiéis ortodoxos, em grande número, acabariam privados daqueles que tinham como obrigação maior justamente edificá-los e sustentá-los nos dias de dificuldade.²⁶⁰

Em outras partes, contudo, a confrontação não foi evitada tão facilmente. Com o passar do tempo, os miafisitas distanciaram-se dos monofisistas e elaboraram por si mesmos sucessivas condenações à cristologia pregada pelo arquiemandrita Êutiques de Constantinopla.²⁶¹ O Concílio de Calcedônia, contudo, era considerado por ambas as distintas categorias de defensores de uma cristologia da Natureza Única como tão repugnante quanto os calcedônicos consideravam o Segundo Concílio de Éfeso. Além dos meandros teológicos, o que estava envolvido nessa rejeição, que entre os egípcios era não menos do que visceral, foi não só o fato do peso de todas as desgraças do mundo cristão entre Éfeso e Calcedônia terem recaído sobre Dióscoro, mas a maneira como esse prelado foi tratado após o fim desta assembleia mais recente. A esse momento era comum a ideia de que o patriarca personificava a comunidade que liderava, de tal modo que a desonra e violência que lhe eram infligidas passavam a ser extensivas ao corpo de fiéis a ele vinculados.²⁶² “Os egípcios”, bem escreveu Jenkins,

[...] seguiam o tipo de aproximação religiosa que era familiar e costumeira em suas próprias igrejas, que ganhava rostos com os sucessivos patriarcas de Alexandria. Mais do que pensar nas implicações da teologia, o povo acompanhava personalidades e nomes; era partidário antes de Cirilo ou de Dióscoro. Os conceitos teológicos viam-se apresentados em *pacotes* resumidos em simples frases ou lemas, e os argumentos orbitavam em torno de certo número de alertas: *Não dividiremos o Cristo! Deus, o Verbo, morreu! Maria é o Mãe de Théotokos, a Mãe de Deus! Cristo é Deus!* Esse, provavelmente, era o nível dos debates entre padeiros e

²⁶⁰ JOÃO RUFO. Life of Peter, the Iberian. In. HORN, Cornelia B. & PHENIX JR, Robert R. (organização, tradução, introdução e notas). *John Rufus: the Lives of Peter, the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Versão bilíngue (georgiano e inglês). Atlanta e Leiden: Society of Biblical Literature e Brill, 2008. Coleção *Writings from the Græco-Roman world*, n. 24, §81, pp. 121-123.

²⁶¹ JENKINS, op. cit., p. 303. Cf. GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Pt. 4: the Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Tradução de O. C. Dean Jr. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1996.

²⁶² IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 246-247. JENKINS, op. cit., pp. 89-95. KÖTTER, Jan-Markus. Stability and threat to the order of the Church: some thoughts on the personalization of the Church in Late Antiquity. *InterDisciplines: journal of History and Sociology*. Bielefeld, Bielefeld Graduate School in History and Sociology, v. 2, n. 1, 2011, pp. 37-64.

verdureiros da época. § No sentido mais literal, os participantes das discussões ainda adotavam recursos teatrais. Os cristãos desprezavam e temiam o teatro e o drama, mas viviam em uma sociedade habituada aos estilos e convenções da vida teatral, que marcavam seu comportamento. Bispos discursavam às multidões em dramática oratória, os partidários aplaudiam ou vaiavam de acordo com suas simpatias. [...]. Os debates da Igreja se converteram em duelos de *slogans*, frases gritas nos concílios e sínodos <e depois nas ruas>, ou recitadas em um estilo monocórdio precursor do moderno *rap*, de maneira a vencer os oponentes <não convencê-los>. As batalhas da Igreja continuaram através de *slogans*, símbolos e estereótipos, mais do que através de qualquer espécie de discurso intelectual convincente. § Mesmo não compreendendo por inteiro a teologia em que criam, os cristãos conheciam apaixonadamente os tipos de pensamento religioso que abominavam. Sabiam de quem eram oponentes, e muito do debate da época consistia em identificar blocos de conceitos teológicos e dar-lhes o nome de algum líder impopular, de modo que os crentes se unissem contra um desprezado e demonizado pregador. Caso de tratasse de algum *ismo*, mais isso representava a pessoa em questão e a sua distorcida visão dos ensinamentos da Igreja, mais do que uma pura e serena adesão ao cristianismo. [...] Estabelecido tal estereótipo, este podia ser usado para contaminar qualquer visão teológica da qual o orador discordasse.²⁶³

Ora, enfim, condenado como pecador público, blasfemo, herético e assassino, deposto de suas dignidades clericais todas, desonrado por extensão toda a Igreja Egípcia, Dióscoro foi conduzido diante do casal imperial e dos membros de seu conselho, mas ainda assim se recusou a assinar uma retratação por seus atos. Depois de uma longa discussão, Pulquéria deu ordem para que golpeassem seu rosto e arrancassem sua barba; os cabelos e os dentes que assim lhe foram retirados foram mandados à Alexandria para serem expostos ao povo com a seguinte mensagem: “Eis que este é o produto da fé ortodoxa!”²⁶⁴ Mesmo assim torturado, contudo, o patriarca não cedeu. Mandou chamar os bispos signatários da profissão de fé de Calcedônia e pediu que lhe trouxesse o documento no qual ela estava consignada; quando eles vieram ao seu encontro, pensando que ele, espancado e humilhado, também iria assiná-lo, bem conforme haviam feito, Dióscoro escreveu de seu próprio punho, no topo do documento, uma fórmula que anatematizava a todos os que sustentavam o dogma ali registrado “e que, assim, haviam se afastado da Fé Ortodoxa pregado por nossos Santos Padres, os Apóstolos, e sustentada pelos trezentos e dezoito bispos ortodoxos que, reunidos em Niceia, subscreveram-na e ratificaram-na. Amém!”²⁶⁵ Agredido e exilado para a Ilha de Gangra na Paflagônia, na

²⁶³ JENKINS, op. cit., pp. 93-94.

²⁶⁴ BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite I: mois de Tout et de Babeh*. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907, pp. 236-238. BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium made from the Manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*. 2ª ed. Hildesheim: Georg Olms, 1976, vol. 1, pp. 11-12. Cf. AL-MAQRĪZĪ, Tāqī al-Dīn Abū al-Abbās Ahmād ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Qadīr ibn Muḥammad. *A short history of the copts and of their Church*. Tradução, introdução e notas de Solomon Caesar Malan. Londres: D. Nut, 1873. Coleção *Original documents of the Coptic Church*, n. 3, pp. 57-58. Para al-Maqrīzī, contudo, foi o próprio Dióscoro quem de alguma forma fez enviar os seus dentes e cabelos arrancados a Alexandria como um penhor da firmeza de seu juízo cristológico àqueles que ali lhe permaneciam fiéis.

²⁶⁵ BASSET, op. cit, p. cit. BUDGE, op. cit., p. cit.

costa do Mar Negro, Dióscoro passou a ser lembrado pela maior parte dos cristãos egípcios não como o vilão que tanto prejudicou homens como o diácono Isquirião, membro de seu próprio clero, mas como um confessor e um mártir, erguido poderosamente nas pegadas de seus antecessores que morreram defendendo a reta fé ou, como o grande Atanásio, que foram injustamente lesados em suas dignidades episcopais por autoridades de um governo falsamente cristão.²⁶⁶

Como esperado, não só a punição de Dióscoro implicou um xeque-mate no regime de autoridade que a Sé patriarcal egípcia havia estabelecido sobre as demais Igrejas do Mediterrâneo nas décadas anteriores, mas também resultou no fato de que o próprio Egito, uma porção não desimportante do Império Romano Cristão, a começar pela própria cidade de Alexandria, mergulhou em desordem na esteira das resoluções de Calcedônia. Em agudo contraste com a relativa estabilidade do governo arquiepiscopal da cidade no período sucedido aproximadamente entre o Primeiro Concílio de Constantinopla e o de Calcedônia (381-451), a história dos sucessores de São Marcos desde Calcedônia até a conquista árabo-muçulmana do Egito (451-641) “foi uma prolongada série de deposições e insurgências, exílios e restaurações”, na qual praticamente “a única constante era a batalha essencial entre a cristologia calcedônica do Império e de seus agentes contra a fé na Natureza Única da massa egípcia.”²⁶⁷

De outro lado, a maior parte dos bispos egípcios presentes em Calcedônia, mesmo após terem concordado com a condenação de Dióscoro, foram advertido pelos demais padres conciliares de que não haviam nem rejeitado explicitamente o ensinamento de Êutiques, nem concordado com a ortodoxia do *Tomo de Leão*. De acordo com o que consta nas atas dessa assembleia, tais prelados ficaram nitidamente desesperados para não adotarem – ou ao menos não publicamente – uma posição que lhes pudesse ser fatal quando voltassem às suas dioceses. Procuraram escudar suas reticências sustentando-se em uma questão de procedimento: ora, de acordo com o que fora definido no Concílio de Niceia e ratificado no Concílio de Constantinopla, o clero egípcio deveria seguir a orientação do Patriarca de Alexandria em questões dogmáticas de tal importância; fazia-se necessário, portanto, esperar a eleição de um novo ocupante para esse cargo antes de, enquanto grupo, subscrever qualquer

²⁶⁶ JENKINS, op. cit., pp. 244-246. MENZE, Volker L. *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Coleção *The Oxford Early Christian Studies*, n. 15, pp. 12-15. Cf. HAMILTON, Frederick John & BROOKS, Ernest Walter (organização, introdução, tradução e notas). *The syriac chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene: translated from Manuscript Additional 17202 in the British Museum*. Londres: Methuen, 1899, t. III, §2, p. 48. BASSET, op. cit., p. cit. BUDGE, op. cit., p. cit.

²⁶⁷ JENKINS, op. cit., p. 246.

fórmula cristológica que fosse. Os outros participantes da assembleia, que não tinham perdoado a ofensiva egípcia desencadeada desde o Primeiro Concílio de Éfeso e, de modo especial, a ação violenta de Dióscoro na reunião de 449 e nos dias que seguiram a essa, pressionaram-nos então com maior aspereza. Consta nas atas conciliares que os bispos egípcios, diante disso, literalmente se atiraram ao chão para implorar que não fossem obrigados a subscrever individualmente o *Tomo de Leão*. Conhecendo as condições de seu país bem melhor do que seus ouvintes, suplicaram: “Nós não seremos mais capazes de viver na província... Seremos mortos... Nós morremos pisoteados... Nós morreremos estrangulados. Tenham piedade de nós! Tenham misericórdia destes cabelos brancos e deixem-nos ter um arcebispo que nos guie!”²⁶⁸ Apelaram então a Anatólio, que presidia a assembleia, pois sabiam que esse monge alexandrino, nomeado patriarca de Constantinopla por imposição de Dióscoro logo após a morte de Flaviano, homem que havia acabado mudando de lado e sendo um dos instrumentos pelo qual o grupo dos moderados convocou o Concílio de Calcedônia e o impôs como ortodoxia de Estado, conhecia bem como as coisas normalmente se resolviam em sua terra natal, de modo que estava ciente do que provavelmente lhes aconteceria na volta para casa:

Bons senhores, nós não estamos desobedecendo este Santo e Ecumênico Concílio, mas o caso é que seremos mortos em nossa terra natal! Vocês têm o poder; nós nos submetemos, nós de bom grado os obedecemos... Vocês têm o poder sobre nossas vidas, de modo que vos rogamos: poupem estes dez pobres homens! Nós morreremos ao retornar para lá; então é melhor morrer aqui. Os imperadores são misericordiosos. O arcebispo Anatólio, aqui presente sabe bem o costume... Será que não querem as nossas dioceses? Pois vós podeis tomá-las, nós não temos mais nenhum desejo de sermos bispos; unicamente não queremos morrer! Nomeiem logo um patriarca <para Alexandria> e, se nos colocarmos em oposição <a ele>, podem nos punir logo em seguida.²⁶⁹

Assim sendo, dramaticamente acudados por todos os lados, os prelados egípcios reunidos em Calcedônia cederam de forma ao menos nominal à todas as imposições que lhe foram feitas e aceitaram que certo Protério fosse nomeado como seu novo patriarca. Tratava-se esse homem de um egípcio helenófono que se fez monge na capital imperial e que, mesmo tendo sido um dos principais capangas e presbíteros - talvez vigário-episcopal <*syncello*> - de Dióscoro, prontamente se voltou seu antigo senhor para subscrever a fé calcedônica. A *Crônica* do Pseudo-Zacarias de Mitilene (c.530-550) explicita que foi com o objetivo de arrebatá-lo para si a Sé de Alexandria que Protério “tornou-se um traidor de seu mestre, como

²⁶⁸ PRICE & GADDIS, op. cit., vol. 2, pp. 151-152.

²⁶⁹ Idem, op. cit., vol. 2, p. 153.

Judas, e de seu pai, como Absalão.”²⁷⁰ A massa dos autóctones, contudo, não pôde aceitar a autoridade de um homem que havia sido consagrado por bispos conformistas, e sua eleição, apoiada no Vale do Nilo apenas por uma minoria de legalistas étnica, linguística e socialmente apartada da população circundante, foi considerada por não poucos como a imposição de um forasteiro indesejado.²⁷¹ Conforme escreveu Evágrio Escolástico (m.594), um calcedônico, em sua *História Eclesiástica*, quando Protério dirigiu-se a Alexandria para “ocupar o seu próprio trono, uma imensa e irresistível comoção surgiu entre o povo, que estava sendo açoitado com diferentes opiniões”; de acordo com este historiador, o caso era que, “para alguns, Dióscoro estava perdido, justo como usualmente acontece em tais ocasiões, enquanto outros apoiavam Protério ainda mais vigorosamente, de modo que houve muitas consequências perniciosas.”²⁷² De acordo com a *Corografia* de Teófanos Confessor (m.818), também adepto da cristologia calcedônica, o caso foi que os partidários de Dióscoro criaram então “uma enorme quantidade de problemas” na cidade, a ponto de interromper as remessas de grãos que daí seguiam para Constantinopla. Por causa disso, em caráter emergencial, Marcião ordenou que os grãos fossem conduzidos ao Mediterrâneo pelo Nilo por Pelúsio, a leste, ao invés de por Alexandria.²⁷³ Famintos, os alexandrinos revoltaram-se ainda mais, e, assim configurada, a tendência da situação era claramente piorar. Como registrou João Rufo na sua *vita* de Pedro Ibério, personagem que se retirou para o Egito após abandonar a diocese de Maiüma e tornou-se um dos grandes agitadores da oposição a Calcedônia,

Quando um espetáculo para todas as pessoas estavam sendo realizado por iniciativa dos cidadãos <de Alexandria> nisso que se chama de teatro, o povo crente, fervoroso no zelo, movido pelo poder divino, de repente começou a gritar em uníssono: “Dióscoro para a cidade! O único ortodoxo para a cidade! O confessor em seu trono! Que os ossos de Protério sejam queimados! Conduzam Judas para o exílio! Lancem Judas fora!” Mais pessoas vieram das ruas e juntaram suas vozes aos que gritavam, dizendo: “Viva a Dióscoro, auxílio e instrumento do temor de Deus!” Todos esses exigiam o seu retorno do injusto exílio que lhe fora imposto, para que ocupasse o seu trono, e que o lobo, voraz e contentor contra Deus, o novo Caifás, fosse posto fora e totalmente afastado das Santas Igrejas do Senhor. Os magistrados <da província>, ansiosos em serem agradáveis em todos os sentidos àqueles que na época estavam no poder, fazendo cálculos no interesse de obterem maiores vantagens para si mesmos, ordenaram que um grande número de soldados armados fosse e cercasse o teatro. Ameaçando matar e destruir, eles alarmaram todas as pessoas, de modo que quando estas se puseram a fugir para as saídas empurraram-se umas às outras para baixo nos corredores estreitos do teatro, e muitas vieram a morrer.²⁷⁴

²⁷⁰ HAMILTON & BROOKS, op. cit., p. cit.

²⁷¹ CHARLES, op. cit., §88, p. 110. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1818-1820. JENKINS, op. cit., p. 247. GREGORY, op. cit., pp. 181-182.

²⁷² EVÁGRIO, op. cit., t. II, §5, p. 63.

²⁷³ TEÓFANES, op. cit., AM 5945, p. 164.

²⁷⁴ JOÃO RUFO, op. cit., §83, p. 125.

O bispo Pedro, que não estava no teatro quando se deu essa confusão, mas celebrando a Liturgia, escondido na periferia de Alexandria por ter a cabeça posta a prêmio pelas autoridades imperiais, pôs-se em pleno ofício divino em um *estado de maravilhamento*, durante o qual teria visto

[...] muitas almas sendo tomadas pelos anjos e levadas para o Céu. Quando as pessoas da cidade vieram e fizeram-no conhecer o que tinha acontecido, e aqueles que tinham morrido na violência desta angústia e destruição toda, então se conseguiu identificar quem eram os daquela miríade de almas que o abençoado prelado havia contado naquela visão. À semelhança do ladrão a quem fora concedida a bênção mais preciosa na hora de sua morte, eles também teceram para si mesmos a coroa dos mártires pela confissão da fé; pois tal é a recompensa que está guardada para aqueles que lutam e verdadeiramente combatem o bom combate pela fé ortodoxa, mesmo se demonstraram zelo apenas no final de suas vidas.²⁷⁵

No fragmento de João Rufo acima transcrito o combate pela fé, em sentido não-metafórico, ou seja, de rigorosamente sofrer e fazer sofrer, emerge como um valor poderoso, uma possibilidade de salvação mesmo para aqueles cristãos que não viveram uma vida exatamente virtuosa. A linguagem usada para caracterizar o martírio como uma luta vitoriosa com Cristo contra os poderes desse mundo, posta essa conjuntura conflitiva, dobrou-se sobre si mesma e tornou-se impulso para a ação dos fiéis dispostos a defender ao custo de suas próprias vidas – e, principalmente, *da vida dos seus adversários* – a permanência e inalterabilidade de sua fé, a fé correta, ortodoxa.²⁷⁶ Em seguida a esse incidente no teatro, Evágrio menciona, por exemplo, que o diplomata e historiador Prisco de Pânio,

[...] no momento em que veio a Alexandria desde o distrito da Tebaida, viu as pessoas indo em massa contra os oficiais; quando uma força militar desejou evitar o tumulto, as pessoas despacharam-na usando saraivadas de paus e pedras, sitiaram-na quando os soldados se refugiaram no antigo templo de Serápis, e entregaram-nos vivos às chamas.²⁷⁷

O prédio então incendiado já tinha tido em seus átrios uma boa cota de violência nos anos anteriores. Conforme antes referido, palco de grande conflito entre adoradores dos deuses antigos e cristãos, havia sido quase que literalmente lavado de sangue antes do ano 400; depois da investida liderada pelo patriarca Teófilo, só lhe restavam as ruínas – ainda imponentes no meado do século V, mas avidamente canibalizadas pelos cristãos nas décadas anteriores em busca de material para a construção de suas igrejas e oratórios; a capela

²⁷⁵ Idem, op. cit., §84, pp. 125-127. Pelo que pude identificar, as citações bíblicas implícitas são, sucessivamente, Lc 23:40-43 e 2Tm 4:7-8.

²⁷⁶ Cf. p. ex. BECKHÄUSER, Alberto. *O martírio, luta vitoriosa com Cristo: contribuição ao estudo da linguagem militar no Sacramentário Veronense*. Tese de Doutorado em Sagrada Liturgia apresentada ao Pontifício Instituto Liturgicum. Roma: Pontifício Athenæum S. Anselmi de Urbe, 1967. Coleção *Thesis ad Lauream*, n. 289.

²⁷⁷ EVÁGRIO, op. cit., t. II, §5, p. 66. Cf. GIVEN, op. cit., §22, pp. 119-120.

dedicada à memória do imperador Arcádio (395-408), erguida alguns quarteirões distantes do local, por exemplo, foi decorada inclusive com mármore, prata e bronze retirados à própria grande estátua de Serápis que antes aí se erguia. Há indicações de que no próprio antigo local do *santo dos santos* do *Serapeum* havia sido instalado um altar cristão, mas a documentação não concorda a respeito disso, nem dá o nome de seu titular.²⁷⁸ Seja como for, dado o fato de aí se refugiar a guarnição bizantina encurralada pelos populares, pode-se supor que se tratava, no fim de 451 ou início de 452, quando se deu esse episódio, de um dos espaços significativos sobre os quais se havia instalado a autoridade calcedônica na metrópole. Se isso já o faria um alvo lógico da fúria dos partidários de Dióscoro, há de se observar que o local, a esse tempo, poucas décadas depois do fim de suas atividades como templo pagão, talvez ainda permanecesse prenhe de associações com o culto aos antigos deuses. Mais ainda: o (antigo) *Serapeum* estava incrustado em um dos lados do quadrilátero do bairro de *Rhakotis*, a parte mais antiga de Alexandria, área tradicionalmente habitada pelos egípcios étnicos, repleta de hortas, galinheiros e currais, em franca oposição aos bairros habitados por gregos, romanos e judeus.²⁷⁹ <IMAGEM 12>. Uma tal topografia dá uma ideia de quais camadas da população compunham a principal linha de oposição à eleição de Protério e à recepção de Calcedônia na metrópole egípcia. Ora, diante disso, retome-se o ponto para complexificá-lo: se não pode falar de um sentimento nacional em sentido estrito atuando como uma das motivações destes eventos, pois fazê-lo efetivamente seria um anacronismo pouco perdoável, cabe, de outra parte, lembrar que, sob a influência de certos religiosos mais linha-dura – particularmente os da escola de Shenouda de Atripé (m.465), além do próprio –, construiu-se toda uma identificação da aristocracia helenizada e dos oficiais enviados por Constantinopla ao Egito como sendo pagãos ou *paganizantes*, em função de suas *relaxações* em matéria religiosa e moral.²⁸⁰ E seria um erro subestimar como esse discurso, que outrificava certa parcela dos alexandrinos aos olhos de seus vizinhos, ia ao encontro de uma oposição popular, mais ou menos espontânea, contra os ricos arcontes responsáveis pela administração, coleta de impostos e guarda da cidade – homens que revelaram suas simpatias mais arraigadas, como

²⁷⁸ SÓCRATES, op. cit., t. V, §16-17, pp. 233-234. SOZÔMENO. *The Ecclesiastical History of Sozomen, comprising a history of Church from AD 324 to AD 440*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Henry Bohn, 1855, t. VII, §15, pp. 331-333.

²⁷⁹ HAAS, op. cit., ps. 49-50, 146-148 e 378, n. 14.

²⁸⁰ LÓPEZ, Ariel G. *Shenoute of Atripe and the uses of poverty: rural patronage, religious conflict and monasticism in Late Antique Egypt*. Berkeley: University of California Press, 2013. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 50, cap. 4, pp. 102-126. BRAKKE, David & CRISLIP, Andrew (organização, tradução, introdução e notas). *Selected discourses of Shenoute the Great: community, theology and social conflict in Late Antiquity Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015 (especialmente os caps. 1 e 4, ps. 27-82 e 193-297).

em um lapso freudiano, ao buscarem refúgio do assédio popular nos escombros do velho santuário pagão, justamente como seus *predecessores* pagãos haviam feito em 391.²⁸¹

Fosse como fosse, a situação de uma guarnição imperial espancada, apedrejada e queimada viva por cidadãos enfurecidos não poderia ser tolerada pela Coroa, para o bem não apenas da conformidade religiosa, mas da própria paz civil. Dessa forma,

[...] quando o imperador soube desses eventos, despachou dois mil novos recrutas, e eles, que por acaso foram favorecidos com ventos muito favoráveis, chegaram à cidade dos alexandrinos no sexto dia <depois de sua partida de Constantinopla>. Posteriormente, uma vez que os soldados logo se embriagaram e comportaram-se de modo de todo abusivo em relação às esposas e às filhas dos alexandrinos, as consequências foram muito piores do que aquilo que aconteceu antes. Mais tarde, as pessoas dirigiram-se em grande número ao hipódromo da cidade e imploraram a Floro, que era o comandante do regimento militar <responsável pela intervenção>, bem como aos oficiais civis em exercício, que lhes restaurasse o subsídio em grãos dos quais eles tinham lhes destituído, assim como os banhos, os espetáculos, e todas as coisas que haviam sido encerradas devido às desordens que haviam causado na metrópole. Então Floro, a conselho de Prisco, apareceu ao povo, prometeu que atenderia essas solicitações, e o motim terminou rapidamente.²⁸²

Morde-e-assopra; o descontentamento, entretanto, persistiu apesar desta política de conciliação que se seguiu a uma tal imediata repressão militar dos alexandrinos. A oposição egípcia a Calcedônia, por outra parte, parece rapidamente ter sido percebida como perigosa e bastante capilarizada, de modo que não se poderia lidar com ela apenas através da força; dessa forma, suscitou uma carta oficial da parte do imperador Marciano aos monges egípcios em junho ou julho de 454:

Caríssimos religiosos, é propriedade de nosso Deus, mestre do universo, nunca pecar, e é dever dos seres humanos permanecer em discricção e vigília, pois, sendo seres humanos, é-nos impossível permanecer isentos de erro. Devemos arrependemo-nos imediatamente quando pecamos e esforçarmo-nos para corrigirmos nossas faltas através do arrependimento e das boas obras. Persistir no erro eminente, esforçar-se em seu favor e tentar ajuntar o mal sobre o mal, por outra parte, é a marca daqueles que são totalmente perversos e inteiramente insanos. Ora, com tristeza tomamos conhecimento que esta tem sido a conduta de alguns dos mais devotos monges que vivem em Alexandria e nas terras sob sua jurisdição, homens que sofrem não por simplicidade de caráter ou inteligência curta, mas por malícia, pois usamos o divino mandato de que dispomos unicamente para evidenciar de forma mais clara a nossa fé ortodoxa; sim, pois, de fato, o Santo e Católico Concílio de Calcedônia não fez absolutamente nenhuma inovação em relação à fé apostólica, mas em todas às coisas seguiu a doutrina de nossos e vossos pais, Atanásio, Teófilo e Cirilo, de devotíssima memória, todos bispos da metrópole de Alexandria, quando condenou as blasfêmias de Êutiques, que não pregava nada além das ímpias doutrinas do maldito Apolinário, e reiterou o anátema sobre a impiedade de Nestório. Garanto-vos que os padres conciliares, reunidos por vontade de Deus e meu imperial decreto, guardaram intacta de todas as maneiras a venerável profissão de fé promulgada pelos trezentos e dezoito Santos Padres Ortodoxos que se reuniram em Niceia, não a distorcendo através da omissão ou adição de uma única

²⁸¹ GREGORY, op. cit., p. 183.

²⁸² EVÁGRIO, op. cit., t. II, §5, pp. 63-64. Cf. GIVEN, op. cit., §22, p. 120.

palavra sequer. § Nossa serenidade sustenta que a presente epístola, divinamente inspirada, e também todas as ordens já emitidas para a metrópole de Alexandria e as terras dela dependentes, são suficientes para convencer todos aqueles que, ainda não sabemos como, continuam a duvidar que nenhuma inovação dogmática tenha sido feita no Santíssimo e Ecumênico Concílio. Lavramos esse documento, contudo, também para garantir que, através dele, seja dissipada qualquer outra dúvida que surja a esse respeito no futuro próximo ou distante, pois não é possível conceber que haja alguém de pensamento tão curto que, depois de ler este ensinamento que claramente proclama a fé ortodoxa, continue a persistir como até agora nesse mesmo erro ultrajante. Mas se for o caso de ainda permanecerem algumas pessoas, gente cuja intenção e sentimentos não podemos discernir, que não estejam de acordo com as disposições de clemência que são inatas em nossos gestos e palavras, desejamos ainda uma vez, através desta benevolente carta, que sejam precisamente persuadidas que o Santo e Católico Concílio de Calcedônia a tudo definiu de acordo com o ensinamento dos Santos Padres, agindo de maneira dura unicamente para poder destruir em definitivo a iniquidade de Êutiques, que foi seguido por Dióscoro e outros homens perversos que, em tudo mal-intencionados, não hesitaram em espalhar os ensinamentos de Apolinário novamente entre a multidão, inscrevendo-lhe o nome entre os Santos e Ortodoxos Padres, de modo a confundir a mente dos ingênuos para escravizá-las pela falsidade. Este Concílio também confirmou em todas as coisas o venerável credo dos trezentos e dezoito Santos Padres que se encontraram em Niceia, nem subtraindo, nem acrescentando nada a ele, credo de acordo com a qual nossa serenidade foi batizada, professou a fé, acredita com fidelidade desde a mais tenra idade e continuamente ora para nele permanecer até a hora de sua morte, crendo que o nosso Senhor e Salvador, o único Filho de Deus, coeterno e consubstancial ao Pai, por nós e para a nossa salvação, fez-se homem e nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria, Mãe de Deus; que o mesmo é sempre verdadeiramente Deus e homem, não um e outro – pereça tal pensamento! –, mas um e o mesmo, de modo algum sujeito a divisão, separação ou mudança. Amém! Aqueles que sempre afirmam ou eventualmente admitem, oralmente ou por escrito, que existem dois Filhos ou duas Pessoas no único Verbo encarnado, nós os abominamos e anatematizamos como inimigos de Deus. § Portanto, se há entre vós realmente aqueles que ainda persistem na falsidade – coisa que em verdade não posso crer –, rogo-vos que compreendam de imediato as palavras que acima vos dirigi e se apressem à retornar à verdade, distanciando-se das assembleias cismáticas, ilegais e subversivas, nas quais, para além de perder suas almas, estais sujeitos a incorrer nas duras penalidades das leis do Império. Unam-se de modo unânime aos demais membros da Santíssima, Católica e Ortodoxa Igreja de Deus, que é Una e Idêntica por todo o ecúmeno, de acordo com os ensinamentos que recebemos e zelosamente guardamos dos benditos decretos dos Santos Padres. Ao fazer isso, vós ganhareis o mais precioso dos bens, que é a salvação de vossas almas, pois estareis fazendo o que é agradável a Deus, o mestre do universo, e também estar-vos-ei confiando-se à nossa serenidade, pois é certo que apreciarei e retribuirei com generosidade vossa solicitude. § Em consequência de tudo o que está aqui comunicado, elegemos e enviamos para ter convosco o ilustríssimo decurião João, homem de nossa confiança, que é capaz de vos expor com segurança e clareza todos os detalhes da fé sagrada. Ele participou do Ecumênico e Sagrado Concílio ao lado dos santos bispos e tem uma clara compreensão de todos os procedimentos que aí se deram, com o resultado de que, se ainda houver dúvida entre vós depois do recebimento desta nossa epístola – algo em que não cremos –, será esse bom homem capaz de convencê-los totalmente a retornar sem mais demora à verdadeira e irrepreensível fé de Deus, nosso Senhor.²⁸³

De acordo com o Pseudo-Zacarias de Mitilene, esse emissário imperial chegou a Alexandria pouco depois da notícia da morte de Dióscoro em seu distante exílio, e talvez em resposta à grande comoção que esta causou na metrópole. Diante do ostensivo luto pelo

²⁸³ PRICE & GADDIS, op. cit., vol. 3, pp. 154-156.

patriarca deposto e da grande quantidade de monges e leigos não-conformistas, organizados em bandos que percorriam as ruas da cidade dispostos a justicarem os hereges *corresponsáveis por essa morte*, contudo, João rapidamente se convenceu de que não seria possível instalar Protério no Trono de São Marcos. Ao contrário, o militar negociou com os anti-calcedônicos, recolheu numerosos testemunhos contra o arcebispo helenófono e a guarnição liderada por Floro e retornou a Constantinopla portando uma petição dos alexandrinos contra esses dois personagens. Por causa disso, indispôs-se gravemente com o imperador Marciano: “Pois, bem, João, nós te enviamos para exortar e persuadir os egípcios a obedecerem nossa vontade, mas agora tendes a audácia de retornar e apresentar-te aqui bem ao contrário do que desejávamos, mas transformado a ti mesmo em um egípcio!”²⁸⁴

A tentativa de contrabalançar convencimento e coerção no trato com os rebeldes egípcios, contudo, não foi duradoura. No início de agosto de 455, o soberano escreveu de próprio punho a Palácio, recém-nomeado prefeito pretoriano do Egito, dispondo que os habitantes de Alexandria e de todas as cidades, aldeias e campos da província sob sua autoridade, assim como dos territórios circunvizinhos, que comungassem das opiniões – consideradas como um bloco homogêneo – de Apolinário, Êutiques e Dióscoro a respeito da Natureza de Cristo deveriam incorrer nas mesmas punições devidas aos seguidores de Mâni, ou seja, que fossem detidos, privados de seus bens e exilados para além das fronteiras imperiais, caso leigos, e queimados vivos com suas vestes e livros sagrados, caso clérigos.²⁸⁵ Nesse momento, Protério se impôs, mas o fez quase que unicamente pela força das armas bizantinas e do medo que elas conseguiram infundir no clero e no povo egípcio. Registra-se que, não menos do que Dióscoro, usou de ameaças e violências para forçar as pessoas a concordarem com ele e acederem aos seus desejos; enviou alguns ao exílio na Núbia ou no Deserto Ocidental e tomou suas propriedades, em função do mandato de autoridade quase absoluta que lhe havia conferido Marciano.²⁸⁶ De maneira muito pouco discreta, contudo, tanto os mais pobres, pelo agravamento de suas misérias, quanto os mais ricos, pelas novas perdas que lhes eram impostas, devotavam ao arcebispo calcedônico um ódio crescente; e estes dois extremos da sociedade alexandrina congraçavam-se nesta hostilidade comum; sentimento que se associava, em última instância, à desconfiança e ressentimento que as diferenças religiosas faziam mais e mais fortalecer nos egípcios que se tinham como *autênticos* em relação àqueles

²⁸⁴ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. III, §11, pp. 58-59.

²⁸⁵ FRENCH, William Hugh Clifford. *The rise of the monophysite movement: chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 154 e referência correspondente, n. 7. Sobre a perseguição ao maniqueísmo em território romano, cf. RUBIO, op. cit., pp. 211-213.

²⁸⁶ HAMILTON & BROOKS, op. cit., p. cit.

que eram socialmente marcados como *forasteiros* no espaço cultural da grande metrópole egípcia e seus arredores – ainda que esses efetivamente tivessem como sua terra natal a própria Alexandria ou outras cidades do Delta ou do Médio Nilo. O que estava em jogo então não era, claro, a autoctonicidade em um sentido estrito, mas um sentimento de vínculo pátrio que se constituía não apesar das condições adversas da pressão bizantina, mas, em larga medida, *em função dessas*. Uma analogia contemporânea talvez possa ajudar a bem compreender essa problemática. No Egito moderno, as Igrejas Evangélicas Coptas, surgidas a partir do trabalho de missionários norte-americanos e britânicos no século XIX, já há várias gerações são inteiramente geridas e constituídas por egípcios étnicos, em nada distinguíveis à primeira vista de seus vizinhos não-calcedônicos ou muçulmanos. A despeito desse fato, contudo, essas comunidades continuam a ser quase universalmente tratadas com grande desconfiança e potencial hostilidade, como *corpos estrangeiros* no interior da *nação egípcia*; em mais de uma ocasião, o Papa Shenouda III (1971-2012), mais importante dos líderes coptas do século XX, cometeu publicamente o significativo lapso de se referir a uma ou outra delas não como uma *Igreja Evangélica <al-Kinîsa al-Ingîlîa>*, mas como uma *Igreja Inglesa <al-Kinîsa al-Ingîlîzia>*.²⁸⁷

Sendo dessa forma, aconteceu que Protério não pôde permanecer estabelecido por muito tempo em seu ofício. Em 457, faleceu o imperador Marcião, que fora precedido na morte quatro anos antes por sua esposa Pulquéria; ambos receberam as honras de santos confessores da parte dos calcedônicos e foram enterrados entre os patriarcas de Constantinopla e os imperadores que os antecederam. Depois de suas mortes, toda a cidade de Antioquia viu-se em ruínas devido a um grande terremoto e dirigiram-se ao interior de Alexandria uma girafa, um búfalo, um elefante e outros animais selvagens: presságios nada auspiciosos.²⁸⁸ Em 454, os coptas elegeram para si mesmos um patriarca paralelo e não-conformista, um homem franzino, que recebeu o epíteto de *Eluro <ailourus ou aelurus>*, um termo que, dependendo do contexto, podia significar tanto *gato* quanto *fuinha*. Monge de regra estrita, pertencente ao Mosteiro do Qalamoun, Timóteo estava firmemente ancorado na tradição doutrinária e eclesiástica alexandrina; havia sido ordenado padre por Cirilo, acompanhado Dióscoro no Segundo Concílio de Éfeso e a ele permanecido fiel depois da condenação determinada em Calcedônia, motivo pelo qual foi exilado para a Líbia ainda em 451. Talvez conhecesse bem Protério, e parece ter alimentado, não apenas contra ele, mas contra tudo o que lhe parecesse nestoriano, e, mais ainda, mesmo que vagamente, antioqueno

²⁸⁷ GREGORY, op. cit., ps. 182 e 189-190. DAVIS, op. cit., pp. 234-235, n. 190.

²⁸⁸ TEÓFANES. op. cit., AM 5949-5950, pp. 168-171.

ou oriental, um ódio fanático. De acordo com o Pseudo-Zacarias, Timóteo foi elevado às ordens sagradas contra a sua vontade, em função do mandato de uma voz divina que foi claramente ouvida por uma assembleia dos alexandrinos; um dos bispos que participou de sua consagração foi o já referido Pedro Ibério, que então se encontrava escondido na periferia da metrópole egípcia.²⁸⁹ Por outra parte, um de seus detratores escreveu que, voltando secretamente a Alexandria ao saber da morte de Marcião, ele se infiltrou nos mosteiros da cidade durante a noite usando de furtividade, malícia e artifícios mágicos, e, ainda antes do amanhecer, apresentava-se aos religiosos congregados para a oração comum como se fosse um anjo e exortava-os a se revoltarem contra a autoridade de Protério.²⁹⁰ É ainda controverso, contudo, o efetivo papel que ele teve nos violentos eventos que se seguiram à sua consagração.²⁹¹

Ora, não era a primeira vez que dois arcebispos reivindicavam simultaneamente o Trono de São Marcos, coisa que já havia acontecido durante a crise ariana. E da mesma forma como havia ocorrido com Jorge da Capadócia, linchado em 361 por uma compacta multidão formada por pagãos, judeus e cristãos pró-Atanásio, novamente a coisa não terminou exatamente bem.²⁹² Com a morte de Marcião e a entrada de Timóteo em Alexandria, a agitação contra Protério atingiu níveis novamente intoleráveis às autoridades bizantinas, que desencadearam reiteradas medidas repressivas. A posição conformista do patriarca fez com que, aos olhos dos egípcios, ele fosse considerado *anátema*, termo então de implicações eminentemente violentas.²⁹³ Juntaram-se às acusações de heresia, de deslealdade para com

²⁸⁹ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. IV, §1, pp. 64-64.

²⁹⁰ TEÓFANES, op. cit., p. cit. Esse tipo de expediente não era então inédito na história do cristianismo egípcio. Cf. p. ex. LACARRIÈRE, op. cit., p. 154: São Shenouda de Atripé, também dito *o Arquimandrita* ou *o Grande*, um dia “manda vir um camponês de uma aldeia distante, veste-o suntuosamente, mando-o ler os Salmos em plena na igreja <abacial> e quando os monges, extasiados, perguntam-lhe: ‘Abba, quem era esse desconhecido?’, Shenouda responde: ‘Ora, foi Davi em pessoa quem veio ler-nos seus Salmos!’ § De outra feita, eis os monges acordados em plena noite pelo *chamado* <dos sinos ou matracas>. Todos acorrem à igreja: lá encontram três personagens de rosto encoberto que dão a volta no templo, em silêncio, antes de se perderem na noite. E Shenouda lhes explica: “Eram São João Batista, Elias e Eliseu, vindos do Céu para ver como vós viveis!” BESA. *The life of Shenoute*. Introdução, tradução e notas de David N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983. Coleção *Cistercian studies*, n. 73, §91-92 e 118, ps. 68-69 e 76.

²⁹¹ CHARLES, op. cit., §88, p. 111. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 2076-2078. CEC, v. 7, pp. 2263-2268. DPAC, p. 1364. JENKINS, op. cit., pp. 248-249.

²⁹² FÓCIO de Constantinopla & FILOSTÓRGIO de Borisso. *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, as epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Henry G. Bohn, 1855, §7:2, pp. 474-475. SÓCRATES, op. cit., t. III, §2-4, pp. 150-153. SOZÔMENO, op. cit., t. V, §7, pp. 212-214.

²⁹³ O vocábulo grego *anátema* parece ter significado, em seu uso clássico, algo que era oferecido a uma divindade – particularmente as peças de animais que, nos sacrifícios, deveriam ser inteiramente consumidas pelo fogo para que sua fumaça subisse aos céus. Na tradução da Bíblia conhecida como *Septuaginta*, ele foi empregado para traduzir o termo hebraico *herem*, que no judaísmo pós-exílico designava um descontentamento divino com aquele ou aqueles que não subordinavam suas condutas aos Mandamentos e, portanto, deveriam ser submetidos à disciplina coletiva e/ou expulsos da comunidade. No Novo Testamento,

Dióscoro, de extorsão, de agressão e de roubo ainda outras quase tão graves sobre os ombros do patriarca calcedônico. No começo de 458, Abba Potâmon, um eremita que viva em uma montanha perto dos mosteiros do Sceté e ficou conhecido por ser um exorcista poderoso, esgueirou-se durante uma noite para o interior de Alexandria para encontrar-se com Pedro Ibério e a ele expressou aquilo que parece ter sido a opinião comum dos anti-calcedônicos a respeito de Protério: “De fato, meu pai, Deus realmente está prestes a realizar sua vingança contra ele, enquanto a Igreja de Deus não cessa de interceder por ti e pelos demais bispos fiéis. Esse sodomita e assassino logo haverá de ser morto!”²⁹⁴ Efetivamente, bem parece que essa declaração era menos uma profecia do que uma ameaça ou, na mais benévola das hipóteses, um prognóstico fundado em uma análise intuitiva, mas muito aguda, da conjuntura do período. Mensageiro divino ou não, o caso é que o eremita estava certo e poucos dias depois os fatos se precipitaram; pois Protério, de acordo com João Rufo, não cessava de praticar a todo momento

[...] um tratamento mal e cruel com aqueles leigos e monges que não estavam dispostos a estarem em comunhão com ele. Subornou os magistrados e através dele fez cair todos os tipos de insultos e sofrimentos intoleráveis sobre os ortodoxos <i.e. os miafisitas>, trazendo para a cidade multidões de soldados bárbaros e selvagens. Ele fez infligir a todos, sem qualquer piedade, males que são inenarráveis, todos cheios de uma miríade de lamentações e contra as leis da natureza, chegando a estender sua loucura para ultrajar até mesmo as virgens consagradas.²⁹⁵

A consequência disso, ainda de acordo com o mesmo narrador, foi que, “desesperadas, incapazes de suportar tais coisas por mais tempo, tendo-se enchido suas almas de dor até a saciedade, as pessoas foram inflamadas pelo zelo dos mártires. Todos os dias elas erguiam uma linha de batalha contra os soldados e agitavam-se em uma guerra civil com atos de derramamento de sangue e assassinio.”²⁹⁶ E desta vez as autoridades imperiais não puderam salvar o odiado arcebispo de seu destino; de acordo com uma carta dos bispos calcedônicos do Egito ao imperador Leão (457-474), sucessor de Marcião,

onde ocorre seis vezes, e na Igreja primitiva de um modo geral, o termo *anátema* implicava a indicação clara de um desfavor de Deus, do qual derivava uma exclusão da assembleia dos crentes. Em algum momento do século que se seguiu à primeira intervenção de Constantino na crise donatista, o *anátema* passou a ser associado também à ação punição violenta da parte do Estado por uma falta em matéria de dogma ou disciplina eclesial. No curso de sua discussão com Nestório, Cirilo de Alexandria proclamou *doze anátemas* que o então patriarca de Constantinopla deveria confirmar para atestar sua ortodoxia – e, por conseguinte, a validade de seu ofício patriarcal. Os anátemas cirilianos vieram a ser confirmados como verdade dogmática pelos concílios de 431 e 451. Cf. DPAC, p. 96. JENKINS, op. cit., pp. 192-194.

²⁹⁴ JOÃO RUFO. Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations (contra le Concile de Chalcédoine). Introdução, tradução e notas de François Nau. Versão bilíngue (síriaco e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris e Friburgo, Firmin-Didot e Herder, n. 8, 1912, p. 77.

²⁹⁵ Idem, op. cit., p. cit.

²⁹⁶ Ibidem, Life of Peter..., §93, p. 141.

[...] ao fim de um dia de movimento escasso, como era comum que Protério, o mais amado de Deus, ficasse fora do palácio patriarcal, Timóteo tomou consigo dois dos bispos que antes haviam sido legalmente depostos, e clérigos que tinham sido igualmente condenados a viver no exílio, como já se disse, como se fosse de fato receber a ordenação desses dois, embora nenhum sequer dos bispos ortodoxos <i.e. calcedônicos> da Diocese Egípcia estivesse presente, como é o normal para tais ordenações do arcebispo de Alexandria; e ele tomou posse do patriarcado e, repleto de pensamentos adúlteros, sentou-se no trono da Sé; descaradamente se atreveu a violar a Igreja de seu legítimo esposo, enquanto este celebrava os sagrados ofícios nela e canonicamente ocupava o trono episcopal... A esse homem bendito <i.e. Protério>, não foi então possível fazer mais nada do que dar vazão a uma santa ira, estando nisso de acordo com as Escrituras, e ir ocupar o sagrado batistério, fugindo célere do assédio daqueles que contra ele corriam com a intenção de assassiná-lo. Neste lugar, especialmente, o temor de Deus é engendrado mesmo nos bárbaros e em todos os homens selvagens, que de fato não sabem ao certo o motivo da santidade do local e da graça que lá jorra deste o Alto. No entanto, os que estavam ansiosos para avançar na realização do objetivo inicial de Timóteo, homens que não levaram em consideração o sofrimento do patriarca para ver-se livre ao se refugiar em um dos mais ilibados santuários, não respeitaram a santidade do lugar, nem da ocasião – pois era a festa da Páscoa de nossa redenção –, nem hesitaram diante do sacerdócio que faz a mediação entre Deus e os homens, mas assassinaram a um inocente, e fizeram-no com crueldade, matando-o ali mesmo, juntamente com outros seis de seus companheiros. Depois ainda tomaram consigo seu corpo, que havia sido ferido em todas as partes, e arrastaram-no pelos arredores, levando-o a praticamente todas as encruzilhadas da cidade; desfilaram o cadáver sem quaisquer escrúpulos, e impiedosamente ultrajaram o corpo do prelado, golpeando-o, cortando-o parte a parte, nem mesmo se abstando de, como bestas selvagens, comer das entranhas daquele que recentemente haviam considerado como um mediador entre Deus e os homens. Depois de lançarem o resto de seus despojos para serem queimados junto a um monte de lixo, entregaram aos ventos as suas cinzas, superando os animais em sua máxima selvageria.²⁹⁷

Para os prelados que escreveram ao imperador Leão, o responsável por esta violência não era nada difícil de encontrar, e eles o nomearam sem hesitação: “O causador de todas estas coisas, o perspicaz arquiteto destes males, foi Timóteo.”²⁹⁸ O bispo de Roma, homônimo ao novo soberano, comparou o Fuinha a Caim e o chamou de *parricida*, perpetrador de um crime que era não só ímpio, mas sumamente sacrílego, merecedor sem dúvida de punição capital.²⁹⁹ Teófanos Confessor, por sua vez, descreveu-o como homem abominável e precursor do Anticristo, sujeito que, “enquanto os sacerdotes do mundo inteiro aceitaram a definição do Concílio de Calcedônia, [...] em um delírio incontrolável, insultava este sínodo e os bispos <legitimamente> instituídos, apesar de não ser ele mesmo um bispo, <e também>

²⁹⁷ Cit. EVÁGRIO, op. cit., t. II, §8, pp. 71-74. Também cf. AL-MAQRĪZĪ, op. cit., p. 60: “Depois da morte de Marcião, o povo de Alexandria caiu sobre o patriarca Protério e o assassinou em sua igreja; em seguida, eles arrastaram o seu corpo ao ginásio, que havia sido erguido por Ptolomeu, e aí o queimaram, porque ele era um dos melquitas.”

²⁹⁸ EVÁGRIO, op. cit., t. II, §8, p. 74.

²⁹⁹ LEÃO de Roma. The letters and sermons of Leo, the Great, bishop of Rome. Tradução, introdução e notas de Charles Lett Feltoe. In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, vol.1 2: Leo, the Great, and Gregory, the Great*. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1890, §162-164, pp. 104-107.

realizava batismos, embora não fosse sequer um presbítero."³⁰⁰ Deve-se observar como essas diversas caracterizações se reforçam mutuamente e, de fato, inscrevem-se em um mesmo campo semântico, que é o da outrificação absoluta do adversário eclesiástico; e à acusação de romper deliberadamente e de má fé com a autoridade religiosa estabelecida (cismático) e com a doutrina por ela sustentada como correta (herético), aglutinam-se as de adúltero (que, neste contexto, remete também à de idólatra) e de bárbaro, escandida em tudo aquilo que a cultura greco-romana projetou naqueles que reconhecia como os outros, não só estrangeiros, mas sub-humanos: desordeiros, violentos, ímpios, profanadores, cruéis, selvagens, canibais, parricidas, sacrílegos, abomináveis, demoníacos, delirantes, insubmissos, mentirosos. Categorias provenientes das esferas da teologia cristã, da política e justiça imperiais romanas e da etnografia e antropologia clássica são combinadas para desqualificar de forma decisiva não só o assassinato e os assassinos de Protério, mas igualmente aqueles que poderiam ser seus responsáveis e apoiadores.

Os não-conformistas egípcios e seus afins, de outra parte, mantiveram uma memória bastante distinta desses eventos e personagens, uma memória que é, em certo sentido, sustentada por juízos de valor completamente inversos ao mantidos pelos calcedônicos. A *Crônica* do Pseudo-Zacarias registra que, após a sagração episcopal de Timóteo, o duque Dionísio, chefe militar das forças bizantinas estacionadas no Egito, fê-lo prisioneiro. Durante sua condução para fora de Alexandria, para o lugar conhecido como *Tumba de Osíris*, entretanto, eclodiu um grande conflito de rua entre os seus soldados, os gregos e os autóctones. Esse alvoroço seguiu-se por muitos dias e as matanças tornaram-se comuns de parte a parte, agravando-se ainda mais em extensão e intensidade quando Dionísio mobilizou contra os alexandrinos um contingente de mercenários godos publicamente conhecidos por sua ferocidade, seu comportamento homossexual e sua profissão de fé ariana, decidindo remunerá-los com os fundos que o patriarcado deveria destinar às obras de assistência aos pobres. Exasperado pela sucessão dos atritos, por fim, o duque fez trazer até à metrópole um certo monge, de nome Longino, que era celebrado por sua castidade e virtude, fez retirar Timóteo da prisão e concedeu a esse religioso a sua guarda, dizendo que o Fuinha poderia ser instalado como bispo da cidade com a condição de que se acertasse com Protério e de que, acima de tudo, não houvessem mais mortes por causa da disputa entre eles. O prelado calcedônico, contudo, não pretendia transigir e tomou para si a grande igreja chamada de *Quiriana*, de onde pretendia organizar sua contra-ofensiva.

³⁰⁰ TEÓFANES, op. cit., AM 5950, pp. 169-171.

Como Protério continuava a ameaçar os romanos, exibindo também contra eles a sua raiva, porque eles tomaram o seu ouro <para pagar os mercenários godos>, mas não encheram as suas mãos com o sangue de seus inimigos em contrapartida, certo aristocrata teve o coração agitado pela raiva e acabou por ferver de fúria contra ele. Assim sendo, convidou Protério a dar uma olhada ao redor <do santuário onde se havia se refugiado>, sob o pretexto de mostrar-lhe aqueles feridos que iriam ser mortos enquanto estavam ali prostrados e atados. Mas, secreta e repentinamente, esse homem puxou a sua espada e o golpeou nas costelas; juntamente com seus camaradas romanos, despachou-o deste mundo e arrastou seu cadáver ao *Tetrapylum*, chamando a atenção de todos os que passavam, instando-os a acompanhá-los, dizendo-os: “Este é Protério!” Mas os outros suspeitavam que eles executavam algum plano astucioso <e não os seguiram>. Tendo os romanos, por fim, abandonado o corpo e ido embora, o povo, percebendo o que de fato havia acontecido, tornou-se também muito animado; agarrou o cadáver e o arrastou em triunfo pelas ruas; chegando ao Hipódromo, colocou fogo nele. Assim sendo, a morte de Protério, que tanto mal fez aos alexandrinos, da mesma forma que Jorge, o Ariano, foi semelhante a que foi dada a este.³⁰¹

A HPCCA, de sua parte, não menciona sequer o nome de Protério, muito menos seu assassinato; de fato, esta crônica oficial da comunidade não-calcedônica do Egito registra apenas que,

[...] depois do militante Papa Dióscoro, o patriarca, ter ido para o seu descanso eterno, o Senhor Jesus Cristo levantou um <outro patriarca>, chamado Timóteo, sobre o trono episcopal da cidade de Alexandria; e ele sofreu com numerosas dificuldades e com a guerra com os *dissidentes*. Ele e seu irmão Anatólio foram banidos para a Ilha de Gangra, como Dióscoro, durante sete anos completos, mas ele retornou pela graça de Deus, sob o mandato do príncipe, a Alexandria.³⁰²

João de Nikiu, parece que de acordo com o restante da tradição hagiográfica copta, reiterou a identificação do Fuinha com Dióscoro, em primeiro plano, explícita e nominalmente, e com Atanásio, em segundo plano, implicitamente, pelo exílio e dificuldades comuns com as autoridades imperiais consideradas caídas em heresia. De acordo com esse autor, um homem do governo que maltratou Timóteo “foi comido por vermes e morreu”, uma frase que recorda a morte do rei Herodes conforme canonizada na tradição cristã por Eusébio de Cesareia; e, segundo o bispo egípcio, os habitantes de Alexandria, fazendo então essa identificação por si mesmos, diziam uns aos outros: “Todo esse mal que tomou conta dele deve-se ao julgamento do Glorioso e Altíssimo Deus por causa do que ele fez para com o patriarca Timóteo, o servo de Deus, a fim de que todos possam saber que Deus habita entre os seus escolhidos e faz justiça aos que são oprimidos!”³⁰³

Da mesma maneira que permanece aberta a questão de saber qual foi o preciso papel de Timóteo na morte de Protério, ainda é obscuro se ele teve ou não envolvimento, no ano seguinte a esse episódio, na morte de Anatólio de Constantinopla. Ora, certas fontes indicam

³⁰¹ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. IV, §2, p. 66.

³⁰² HPCCA 2, p. 455 (destaque meu).

³⁰³ CHARLES, op. cit., §88, p. 111. Cf. EUSÉBIO, op. cit., t. I, §8:5-16, pp. 34-35.

que esse patriarca de origem egípcia também morreu violentamente; pode ser que tenha sido presa das complexas intrigas cortesãs da capital imperial, mas o mais provável é que tenha sido assassinado por partidários intransigentes de Dióscoro e Timóteo. De fato, os alexandrinos odiavam Anatólio como um filho da terra que havia traído sua pátria e seus correligionários. O próprio Timóteo o havia descrito como um irmão antes da violenta contenda que os separou, e a visão corrente dos egípcios parece ter sido que Anatólio havia traído Dióscoro, o pai comum de ambos. Se o patriarca não-calcedônico de Alexandria foi ou não o responsável por essa morte, o fato é que ele não a condenou ou lamentou.³⁰⁴ Seja como for, é importante observar, como bem pontuou Jenkins, que então “as disputas sanguinárias de Alexandria não reconheciam limites geográficos, nem datas de vencimento.”³⁰⁵

Eluro permaneceu no exílio – primeiro na Paflagônia, depois na Crimeia – até a ascensão do imperador Basilisco, cunhado de Leão, que governou de janeiro 475 a agosto 476 depois de tomar o poder de Flávio Zenão, genro do imperador anterior. Acolhido com honras em Constantinopla por Basilisco, mas não pelo patriarca Acácio (471-489), Timóteo tomou assento em um sínodo filomiasita em Éfeso e depois retornou a Alexandria, onde de novo instalou-se como arcebispo. Em conjunto com outras lideranças miafisitas e monofisitas, Timóteo persuadiu Basilisco a proclamar um édito determinando que todos os bispos do Império anatematizassem o *Tomo de Leão* e o Concílio de Calcedônia, mas o governante foi deposto em um contra-golpe antes de poder dar efetividade de lei a esse documento. As medidas que Zenão tomou contra os não-calcedônicos depois de recuperar o trono, por outro lado, já não chegaram a tempo de atingir Timóteo, que faleceu no fim de julho de 477.³⁰⁶

Durante o exílio de Timóteo, enquanto os miafisitas egípcios lhe permaneciam fiéis e cerravam fileiras principalmente em torno das lideranças de origem monástica que despontavam como a linha de frente da oposição à ortodoxia de Estado, o imperador fez com que fosse nomeado em seu lugar um eclesiástico homônimo, que se manteve no ofício mais ou menos sem interrupções até sua morte no fim de 481 ou início de 482. Apesar do temperamento conciliador e aparentemente amável deste segundo Timóteo – que reiterou os

³⁰⁴ EVÁGRIO, op. cit., t. II, §9, pp. 75-77. DE S. ANATOLIO, episcopo et confessore constantinopoli. In: IANNINGO, Conrado; SOLLERIO, Joanne *et alli* (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et græcis alarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 28: julli tomus primus: sanctos primorum trium dierum complexens cum tractatu præliminari qui continet dissertationem de XII sanctis ex Syria in Umbriam advenis.* 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1867, pp. 571-585. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 68-69. DPAC, pp. 96-97.

³⁰⁵ JENKINS, op. cit., p. 249.

³⁰⁶ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. V, §1-5, pp. 103-113. CHARLES, op. cit., §88, pp. 112-116. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 2076-2078. CEC, v. 7, pp. 2263-2268. DPAC, p. 1394. JENKINS, op. cit., pp. 260-267.

anátemas de Cirilo a Nestório, inseriu o nome de Dióscoro nas listas patriarcais e mesmo sustentou a validade dogmática do Segundo Concílio de Éfeso *ao lado* do de Calcedônia –, ele não cessou de sofrer com as dificuldades causadas pelos partidários de seu rival; com o retorno deste a Alexandria, teve a prudência de se retirar da vida urbana e isolar-se em um mosteiro da fraternidade pacomiana nos limites da metrópole. O epíteto do Timóteo calcedônico, *Salofaciolo* <*salofakiolo*>, podia significar tanto *turbante branco* quanto *chapéu oscilante*, “indicando que, da mesma forma que um chapéu que não se ajusta à cabeça de alguém, ele não era bem-vindo naquela função.”³⁰⁷ Zenão reinstalou Salofaciolo como patriarca após retornar ao trono, mas então os não-conformistas já tinham eleito o seu próprio novo patriarca, Pedro Mongo, que havia sido arqui-diácono de Eluro; registra-se que houveram novos combates de rua e matanças entre os miafisitas e calcedônicos quando, em certa ocasião, o Timóteo conformista, munido de uma provisão imperial, dirigiu-se à catedral de Alexandria para a celebração eucarística.³⁰⁸ Deste Pedro, a HPCCA também registra que “foi consagrado por determinação de Deus sobre a Igreja de Alexandria, na qual foi feito patriarca”, ao passo que “o império dos romanos permanecia estabelecido sobre a sempre renovada memória do impuro Concílio de Calcedônia, não se apoiando assim sobre o fundamento da firme Rocha, que pertence a Deus, o Verbo, que é Jesus Cristo.”³⁰⁹ Sua *vita* constante nessa crônica também narra que esse prelado “teve de enfrentar problemas com os hereges, pois o baniram daí <i.e. de Alexandria>, e entregaram a sua Sé a um homem chamado Timóteo, que também foi chamado Antão ou Teógnosto, e pertencia ao <Mosteiro de São Ciro de> Canopus. Depois, seguiu João Tabenesiota <ou Talaia>, a quem eles nomearam após a morte de Antão.”³¹⁰ O cronista cometeu um flagrante erro cronológico ao situar a consagração patriarcal de Pedro Mongo *antes* da de Timóteo Salofaciolo, e ainda que não seja possível saber se foi um erro proposital, um lapso ou um problema qualquer em sua documentação, importa observar que esse detalhe serve para corroborar o quadro geral sustentado pela tradição copta de seus líderes como personagens sujeitos à perseguição imperial e à concorrência de prelados constituídos de modo ilegítimo sobre a metrópole egípcia.

³⁰⁷ JENKINS, op. cit., p. 250.

³⁰⁸ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. V, §5, pp. 113-114. EVÁGRIO, op. cit., t. III, §11, pp. 132-133. DPAC, p. 1366. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 2078-2079. GRILLMEIER & HAINTHALER, *Christ in christian tradition*, vol. 2, pt. 4, pp. 36-38.

³⁰⁹ HPCCA 2, pp. 455-456.

³¹⁰ HPCCA 2, p. 457.

1.3 Tentativas de compromisso, seus fracassos e a consolidação da divisão entre miafisitas e calcedônicos

Nos primeiros anos da década de 480, tendo o Império Romano do Oriente sido formalmente destruído em 476 e a maior parte de seus antigos domínios ocidentais sido tomados da esfera de poder constantinopolitana por regimes que professavam o cristianismo ariano, oficialmente condenado como herético pelas declarações conjuntas dos concílios ecumênicos de 325 e 380, “qualquer imperador romano via que as regiões que ele tinha de apaziguar a fim de reinar estavam predominantemente no Mediterrâneo Oriental”, uma análise de conjuntura que “deu uma prioridade nova e crítica em relação à vitória sobre os monofisitas, em especial no Egito”.³¹¹ A esse tempo, apoiado por uma considerável parte do clero e da aristocracia egípcias, João, presbítero que ocupava o cargo de ecônomo da importante Igreja de São João Batista em Alexandria, dirigiu-se à Constantinopla para solicitar que os habitantes dessa província daí em diante tivessem liberdade de eleger seus patriarcas sem a interferência imperial. Depois de complexas negociações, Zenão comprometeu-se em atender este pedido, com a condição de que o seu propositor mesmo não viesse a ser elevado ao Trono de São Marcos. Mesmo os cronistas pró-calcedônicos, entretanto, assinalam que, enquanto o imperador cumpriu sua parte no acordo, o presbítero não o fez, deixando-se consagrar patriarca calcedônico de Alexandria depois da morte de Timóteo Salofaciolo. Teófanos descreveu este João como um “homem santo e um campeão da correta doutrina” que foi elevado ao patriarcado por seus méritos, ao passo que Evágrio, seguindo o Pseudo-Zacarias de Mitilene, atribuiu sua eleição aos subornos que generosamente distribuiu ao retornar à metrópole egípcia, comprando especialmente a amizade de Teognosto, então o prefeito da província.³¹²

Indignado a notícia da consagração de João e influenciado por certos monges egípcios que, estando em Constantinopla, trabalhavam na corte a favor da causa de Pedro Mongo, homens que mostraram ao imperador, “através de documentos oficiais, referentes aos seus mosteiros, as tristezas e aflições que, de tempos em tempos, abateram-se sobre Alexandria e todo o Egito por causa do Sínodo <de Calcedônia>”, Zenão deu ordem para que o arcebispo miafisita fosse reconhecido como único patriarca legítimo de Alexandria. As condições para esse reconhecimento eram que Pedro reconhecesse a validade dos atos sacramentais

³¹¹ JENKINS, op. cit., p. 267. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 278-282.

³¹² TEÓFANES, op. cit., AM 5973, p. 197. EVÁGRIO, op. cit., t. III, §13, pp. 134-135. HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. V, §6-7. pp. 116-119.

(principalmente as ordenações) realizadas pelos calcedônicos egípcios desde a nomeação de Protério e subscrevesse a *fórmula de reunião* que o imperador despachou para as Sés do Egito e da Pentápolis.³¹³ Posto este enquadramento, foi que em 482, aconselhado pelo patriarca Acácio, Zenão procurou solucionar a questão da oposição entre miafisitas e calcedônicos através do *Henótico* <*Henotikon*>, édito que tentava uma solução conciliatória entre os partidos em conflito, evitando os espinhosos termos *Natureza e Pessoa*. Tanto a *Crônica* do Pseudo-Zacarias quanto a *História Eclesiástica* de Evágrio transcrevem esse texto, havendo mínimas – e aqui irrelevantes – diferenças entre ambas as versões:

Da parte do imperial César, Flávio Zenão, o rei dos romanos, crente, vitorioso, triunfante, poderoso, sempre devoto, Augusto, aos bispos, clérigos e todo o povo de Alexandria, da Província do Egito, da Líbia, da Pentápolis e das regiões dependentes. Como bem sabemos que a origem, a estabilidade e a invencível força de nosso império provêm da única e verdadeira fé ortodoxa que, por divina inspiração, os trezentos e dezoito Santos Padres de Niceia declararam, e que, da mesma forma, os cento e cinquenta Santos reunidos em Constantinopla atestaram; nós, de noite e de dia, empenhamos constantes orações, preocupações, recursos, diligências e decretos, para que, como é o mais adequado, a Santa Igreja, Católica e Apostólica, Una e presente por toda parte, mãe incorruptível e imperecível do cetro de nosso reino, possa ser fortalecida e ampliada. Agimos para que o bom povo fiel, sendo mantido em paz, piedade e concórdia, possa oferecer, em conjunto com os devotos e santos bispos, com todos os clérigos tementes a Deus, com os dignos arquiandritas e monges, e toda sorte de pessoas consagradas ao serviço do Senhor, orações aceitáveis em nome de nosso Império. Pois se o grande Deus e nosso Salvador, Jesus Cristo, que se encarnou no seio de Maria, Santíssima Virgem e verdadeira Mãe de Deus, dignar-se a prontamente aprovar e receber o nosso louvor e adoração unânimes, certo é que a raça de nossos inimigos há de ser destruída e obliterada da face da terra; então todos os homens curvarão seus pescoços a nosso jugo, que está ao lado do de Deus, e então a paz e as consequentes bênçãos, uma temperatura agradável, a abundância de frutos e todas as coisas que são apropriadas ao bem do ser humano nos serão liberalmente concedidas do Alto. Esta fé sem defeito, portanto, é o que preserva a nós mesmos e aos assuntos romanos; por isso a diligente atenção que concedemos às petições que nos foram apresentadas pelos arquiandritas amantes de Deus e outros veneráveis eremitas que nos pediram com lágrimas nos olhos que pudéssemos intervir para que houvesse novamente unidade entre as Sagradas Igrejas; para que os seus membros pudessem ser unidos, integrando aquilo que os odiadores do bem há muito tempo se esforçam para manter separado; porque todos os que são maus bem sabem que quando alguém faz guerra com o corpo inteiro e perfeito da Igreja não há como não ser derrotado. § Ora, aconteceu que por gerações sem números, durante um largo período de tempo, passados muitos e muitos anos de vida, grande número viu-se em conflito, alguns passando por este mundo privados da graça que jorra da Fonte da Regeneração mesmo portando o nome de cristãos, enquanto outros, sem poder participar na Divina Comunhão, foram arrastados pelo que é a inevitável jornada de males que constitui o comum da humanidade. Quantos foram desperdiçados em inúmeros assassinatos! Em verdade, através da profusão do derramamento de sangue entre os fiéis, não somente a terra foi maculada, mas mesmo o próprio ar e as águas foram contaminados com as injustiças que os feriram. Quem não rogaria ardentemente para que esse estado de coisas pudesse ser trocado por um melhor e mais pacífico? Por essa razão, desejamos que vós sabeis que nós e as Santas Igrejas Ortodoxas erguidas em todas as partes, administradas por clérigos amorosos, devotos e tementes a Deus, não sustentamos, nem mantemos, nem apoiamos quaisquer homens que sustentem,

³¹³ HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. V, §7, p. 118.

quaisquer outras fórmulas, símbolos, doutrinas, profissões ou selos de fé a não ser os que acima mencionados, ou seja, o santo símbolo dos trezentos e dezoito Santos Padres Ortodoxos <de Niceia>, que também foi atestado e ratificado pelos cento e cinquenta Santos Padres que se reuniram no Concílio que veio depois <em Constantinopla>. E se houver qualquer homem que sustente algo desse tipo, nós o consideramos um completo estranho. Pois, conforme já mencionamos, estamos confiantes de que só isso, ou seja, a robustez da ortodoxia, é o que preserva o nosso reino; e também que todas as pessoas que são consideradas dignas do vivificante Batismo são batizadas na simples recepção apenas dessa profissão de fé. Além disso, bem sabemos que todos os Santos Padres que se reuniram no Concílio de Éfeso, e então condenaram e depuseram o iníquo Nestório e todos os seus sucessores na doutrina, seguiram a mesma fé. § Este Nestório, juntamente com Êutiques, na medida em que mantiveram ambas doutrinas contrárias ao que está aqui expressamente declarado, anatematizamos. Nós recebemos os doze capítulos que foram legados à Igreja pelo eternamente memorável e amante de Deus Cirilo, antigo arcebispo da Igreja Católica de Alexandria. Confessamos unânimes que o Filho unigênito de Deus, Deus mesmo, nosso Senhor Jesus Cristo, realmente se tornou homem; Ele, que é consubstancial ao Pai na divindade, também é consubstancial conosco na humanidade; desceu do alto do Céu e assumiu a nossa carne, através do Espírito Santo e de Maria, sempre Virgem e verdadeiramente Mãe de Deus; e constitui eternamente um e o mesmo Filho de Deus, não dois. Confessamos que os milagres que Ele obrou, assim como os sofrimentos que Ele livremente padeceu na carne, pertencem a um único Filho de Deus. Rejeitamos completamente aqueles que dividem, confundem ou introduzem a fantasia nessa matéria tão séria. Pois a Encarnação de Deus, verdadeira e sem pecado no seio da *Theotókos*, não desdobrou ou duplicou o Filho, já que a Trindade permaneceu e permanece eternamente a mesma, Pai, Filho e Espírito Santo, sendo apenas que o Filho, a Palavra, que é um dos da Trindade, encarnou-se. § Sabeis então, desde agora para sempre, que tanto as Santas Igrejas Ortodoxas, erguidas em todas as partes, quanto os clérigos amorosos, devotos e tementes a Deus que as administram, assim como nossa própria Realeza, nem receberam, nem recebem nenhum outro símbolo ou definição de fé do que a santa e verdadeira doutrina que foi recordada anteriormente. Assim sendo, convidamos a se unirem a nós sem mais dúvidas. Ao escrever tais palavras de nosso próprio punho, asseguro-vos solenemente que não foram feitas quaisquer inovações na fé recebida de nossos Santos Padres. § Também anatematizados aqui todos os que mantiveram ou mantêm, agora ou em qualquer momento, seja em Calcedônia ou em qualquer outro sínodo, qualquer crença diversa dessas, mas principalmente aqueles já mencionados, Nestório e Êutiques, e todos os seus seguidores na doutrina. § Juntai-vos, então, à vossa mãe espiritual, à Igreja, e deleitai-vos em seu convívio, unindo-se conosco, em divina comunhão, de acordo com essa única definição de fé, que nos foi formulada e concedida pelos Santos Padres Ortodoxos, conforme já declaramos antes. Pois é certo que nossa Santa Mãe, a Igreja, anseia por vós, para que ela vos abrace como filhos amados, já que, por um considerável tempo, ela esteve privada de vosso convívio e muito ansiosa por ouvir vossa doce voz novamente em seus átrios. § Apressai-vos, portanto! Pois, ao fazê-lo, atrairei para vós a boa vontade de nosso Deus e Salvador, Jesus Cristo, Senhor nosso, e também haveis de ser elogiado e premiado por nossa própria Realeza.³¹⁴

O *Henótico* conquistou sucessos importantes desde a sua promulgação, e não poucos foram aqueles “capturados pela composição habilidosa desse documento”, enquanto outros se viram “influenciados pela tendência de paz” então vigente.³¹⁵ Isso, contudo, não pode ser considerado de forma ingênua: a *tendência* mencionada por Evágrio era devida não a qualquer súbita mudança de humor, mas a uma crescente pressão imperial no sentido de criticar o

³¹⁴ Cit. HAMILTON & BROOKS, op. cit., t. V, §8, pp. 121-123. Cf. EVÁGRIO, op. cit., t. III, §14, pp. 136-139.

³¹⁵ EVÁGRIO, op. cit., t. III, §30, p. 158.

protagonismo eclesiástico em certos assuntos, de moderar a atuação dos clérigos em certo número de esferas que o Estado passava a reivindicar de forma mais exclusivista – inclusive algumas que hoje consideraríamos como estritamente religiosas, como a afirmação e defesa da cristologia –, bem em continuidade daqueles cânones de Calcedônia, aprovados sob a tutela dos legados de Marcião e Pulquéria, que determinaram que os monges e eclesiásticos deveriam se privar por inteiro do uso da violência e evitar ficar encarregados da administração de coisas públicas, permanecendo fixos em seus cenóbios ou paróquias e sendo dóceis às autoridades eclesiásticas *e seculares* sob os quais se encontravam formalmente submissos.³¹⁶ As críticas à agitação e violência promovidas pelos religiosos, não por acaso mobilizadas de modo majoritário, desde quando se tem notícia de sua existência, por expoentes não-eclesiásticos da cultura cristã e, principalmente, por agentes do Estado, atingem então um tal ponto de condensação que se torna possível questionar e condenar como frívolo, ímpio, sanguinolento e *corruptor* da Criação o derramamento de sangue *por monges e sacerdotes* no correr das grandes disputas doutrinárias que vinham sacudindo o ecúmeno cristão desde o início do século IV.³¹⁷ Tal circunstância não significa propriamente uma divisão ou mesmo um afastamento entre política e religião, mas uma clara tentativa de tornar a violência cometida por agentes da Igreja em função de suas próprias agendas e interesses como ilegítima; afinal, continuavam a existir formas de persuasão e coerção que se consideravam necessárias para a construção do conformismo religioso, mas, em se levando o argumento apresentado na epístola de Zenão até suas consequências, tendo-se em vista sua finalidade e contexto, pretendia-se aí que essa coerção só poderia ser exercida de forma legítima pelos agentes do Estado.

Isso, contudo, só pode ser constatado de frente para trás, a partir de nossa atual idealização de uma divisão entre os campos do religioso e do político. No momento, talvez o sentimento geral fosse realmente de certa exaustão pelo prolongamento do conflito entre aqueles que estavam dispostos a aceitar e sustentar a ortodoxia imperial e aqueles que estavam dispostos a lhe resistir. Pedro Mongo, até então tão completamente inflexível a ponto de ordenar não só violências sem fim contra seus inimigos vivos, mas a profanação das tumbas dos alexandrinos calcedônicos, acabou condescendendo e subscrevendo o *Henótico*, de modo que, quase inacreditavelmente em vista dos conflitos recentes, os miafisitas egípcios, nesse momento, estavam novamente em comunhão com o patriarca e o imperador

³¹⁶ PERRONE, op. cit., p. 98.

³¹⁷ GADDIS, op. cit., pp. 208-209ss.

constantinopolitanos.³¹⁸ O compromisso, entretanto, evidentemente não agradou a todos. Quando Pedro Mongo assinou o *Henótico*, seu rival calcedônico dirigiu-se aos bispos do Ocidente, e especialmente ao patriarca de Roma, pedindo-lhes que resgatassem a ortodoxia que soçobrava no Oriente. Após o insucesso de uma missão romana em Constantinopla em 484, o Papa Félix III (483-492), de acordo com a decisão de um concílio regional, respondeu excomungando não só o patriarca miafisita de Alexandria, mas também Acácio de Constantinopla e o próprio imperador Zenão. Para garantir que esse juízo seria conhecido, um grupo de monges calcedônicos irrompeu em uma Divina Liturgia celebrada pelo arcebispo e, além de anunciar a sentença aos fiéis em alta voz, pregou uma cópia escrita nos paramentos de Acácio. O patriarca, por sua vez, respondeu desencadeando uma dura repressão aos bispos e, principalmente, aos abades que não se dispuseram a comprometer com o *Henótico*. Retirado na Península Itálica, João Talaia acabou se contentando com o cargo mais modesto de bispo de Nola, e as reivindicações de autoridade do papado romano cresceram na medida em que se agudizava seu distanciamento do poder real dos imperadores bizantinos.³¹⁹ Esse cisma, convencionalmente chamado de *acaciano*, rompeu a comunhão entre as Igrejas Latina e Bizantina muito antes e por muito mais tempo do que o bem mais conhecido *cisma de Fócio* (863-867), e forçou os bispos de Roma a liderarem sozinhos com o domínio dos godos

³¹⁸ JENKINS, op. cit., ps. 260 e 268. FREND, *The rise of the monophysite...*, pp. 143-183. GRILLMEIER & HAINTHALER, *Christ in christian tradition*, vol. 2, pt. 4, pp. 38-40. GRAY, Patrick T. R. *The defense of Chalcedon in the East: 451-553 AD*. Leiden: Brill, 1979. Coleção *Studies in the history of christian thought*, n. 20, pp. 29-31 (mas todo o volume é importante). Sobre a correspondência entre Pedro Mongo e Acácio de Constantinopla, ver: CONYBEARE, Frederick C. Anecdota monophysitarum. *The American Journal of Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, v. 9, n. 4, 1905, pp. 719-740. O maior sucesso do *Henótico* deu-se no âmbito da Igreja da Armênia, onde esse documento permaneceu o modelo de ortodoxia nos quase dois séculos e meio seguintes, cf. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 262-263 – ao contrário do que aí se afirma, contudo, foi apenas na primeira metade do *século VIII* que os armênios formalmente rejeitaram o *Henótico* e, adotando de modo oficial uma cristologia da Natureza Única, entraram em comunhão com os siro-ortodoxos, coptas e etíopes; cf. WILMSHURST, David (organização, introdução, tradução e notas). *Bar Hebraeus' The Ecclesiastical Chronicle: an english translation*. Versão bilíngue em inglês e siríaco. Piscataway: Gorgias Press, 2016. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 40, pp. 104-105 (o texto em inglês sempre na página par). Por outra parte, deve-se observar que já desde os dois Sínodos de Dvin (506 e 554) as lideranças eclesíásticas armênias haviam rejeitado igualmente a supremacia político-teológica constantinopolitana e o credo calcedônico – *ainda que sem lhe propor uma alternativa teológica consistente* –, colocando-se assim em afinidade e evidente maior contato com a vasta rede de comunidades miafisitas que se constituía em seu entorno. Cf. GARSOÏAN, Nina G. *Church and culture in Early Medieval Armenia*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 1999. Coleção *Variorum collected studies*, n. 648. GARSOÏAN, Nina G.; MATHEWS, Thomas F. & THOMSON, Robert W. *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*. Washington: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1982.

³¹⁹ EVÁGRIO, op. cit., t. III, §18-21, pp. 144-148. TEÓFANES, op. cit., AM 5976, 5978-5980, ps. 199-200, 202-204. DPAC, p. 33. WACE & PIERCY, op. cit., ps. 20-22 e 1163-1165. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 302-303. JENKINS, op. cit., pp. 268-269.

arianos.³²⁰ Quando pouco mais de uma década depois da excomunhão promulgada por Félix III, um dos sucessores de Acácio, Macedônio II (495-511), procurou acalmar o conflito e reafirmar o credo calcedônico, o imperador então ocupante do trono, Anastácio Diocoro (491-518), considerou primeiro matá-lo, contratando um assassino profissional para realizar isso; quando o criminoso foi subornado a *não fazer* o seu serviço e a notícia se espalhou por Constantinopla a ponto de quase iniciar mais uma sedição pró-calcedônica na capital imperial, entretanto, o monarca contentou-se em depor o patriarca acusando-o de ser um herege nestoriano.³²¹

Não só entre os calcedônicos, contudo, a aceitação do *Henótico* gerou descontentamento, mas também na frente dos defensores da Natureza Única de Jesus. De acordo com o que registra a *vita* de Pedro Mongo constante na HPCCA, depois de sua consagração como patriarca de Alexandria,

Acácio, patriarca de Constantinopla, escreveu muitas epístolas que fez enviar-lhe, cartas nas quais pedia para que o recebesse <em comunhão eclesial>; pois ele rejeitou o Concílio de Calcedônia, cujos membros ele chamou de hereges, assim como o blasfemo *Tomo de Leão*; e igualmente rejeitou a doutrina de Nestório. Assim sendo, Pedro escreveu cartas a Acácio, a fim de que ele pudesse estar certo de que sua doutrina era boa melodia para o coração. E, quando chegaram a ele, aceitou-as com alegria e regozijo, e mostrou-as àqueles que queriam bem aos crentes na fé ortodoxa; e, em seguida, escreveu uma epístola sinodal e enviou-a ao abençoado Pedro. Mas haviam alguns bispos que não estavam presentes ao tempo em que as cartas foram escritas pelos dois patriarcas, Pedro e Acácio; e Satanás (que Deus possa confundir-lo!) despertou dúvidas nos corações desses prelados; e Tiago, bispo de Sâ, tornou-se seu líder, com Menas, bispo de Munyat Tâmah. E foram para a cidade de Alexandria, e aí disseram ao patriarca: “Como tu pudeste receber Acácio, quando ele é um dos que estavam presentes no Concílio de Calcedônia?” Então Abba Pedro lhes respondeu, tranquila e calmamente: “Recebi-o só porque ele abandonou essa doutrina.” E ele os informou sobre as epístolas de Acácio, que tinham vindo até as suas mãos, que davam testemunho de seu retorno à verdade e de sua confissão de fé ortodoxa; e ele os lembrou que poderia enviá-los a Acácio, para que eles mesmos pudessem ouvir suas expressões, de acordo com os cânones da Igreja. Mas eles não aceitaram suas palavras porque o orgulho havia se estabelecido em seus corações; e eles se separaram do Trono do Evangelista, São Marcos, o Apóstolo, dizendo em sua ignorância, como os filhos de Israel disseram que não tinham parte com Davi, nem herança com o filho de Jessé. E já que eles se separaram do santo patriarca Pedro, e não mais entraram sob sua obediência, os ortodoxos chamaram-nos de *aqueles que não tinham cabeça* <acéfalos>.³²²

Todo o caso do *Henótico* é particularmente instrutivo porque estabeleceu um padrão para os acontecimentos do restante do século V, do século VI e da primeira metade do século VII. Toda vez que o imperador e o patriarca de Constantinopla procuravam algum

³²⁰ O grande marco dos estudos sobre o cisma de Fócio continua a ser o monumental estudo de Francis Dvornik a respeito: DVORNIK, Francis. *The Photian Schism: history and legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. Infelizmente não há ainda disponível nenhum estudo de vulto similar sobre o cisma acaciano.

³²¹ EVÁGRIO, op. cit., t. III, §31-32, pp. 159-165. TEÓFANES, op. cit., AM 5999, pp. 229-230. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1422-1424. DPAC, p. 869. JENKINS, p. 268.

³²² HPCCA 2, pp. 456-457 (destaques no original).

compromisso com as lideranças miafisitas, das quais as mais relevantes eram, em ordem decrescente, os patriarcas não-conformistas de Alexandria e de Antioquia, isso os indisponha não apenas com os bispos ocidentais, liderados pelo patriarca de Roma, mas com o clero e os monges helenófonos, fortemente associados desde o primeiro momento à difusão e defesa da cristologia calcedônica, não só no Egito e nas províncias orientais, mas mesmo no interior da própria capital imperial. Por outro lado, qualquer mínima condescendência da parte das lideranças miafisitas do Egito e da Siro-Palestina para com a ortodoxia imperial tendeu a gerar motins e cismas no interior de suas próprias fileiras, divisões de caráter estritamente político em um primeiro momento, mas que logo se tornaram teologicamente nuançadas, triando miafisitas e monofisitas no interior da grande frente de não-conformistas defensores da doutrina da Natureza Única de Jesus. Como resultado dessa dinâmica, as relações entre a Coroa bizantina e os crentes miafisitas tenderam a uma ambivalência permanente, que eventualmente descambava para a violência. O resultado foi, além de mútuo e agudo ressentimento e desconfiança, um crescente afastamento político-religioso entre os partidos calcedônico e anti-calcedônico, que acabaram se constituindo em grupos com identidades mais e mais distintas um do outro.³²³

Depois de um apogeu do poder miafisita no início da década de 510, no qual membros desse partido ocuparam simultaneamente as Sés de Alexandria, Antioquia e Jerusalém, uma série de conflitos civis, particularmente em Constantinopla e na Mesopotâmia, fez com que sua expansão fosse freada e recuasse. A ascensão da dinastia justiniana (518-610), de outra parte, marcou uma virada importante, com o início de política mais incisivamente pró-calcedônica da parte dos imperadores, ainda que também essa não fosse isenta de ambiguidades.³²⁴ A partir de 530, conforme os generais de Justiniano (527-565) avançavam sobre os antigos territórios romanos no Ocidente <IMAGEM 13>.., as sensibilidades pró-calcedônicas dos bispos latinos passaram a contar novamente na complexa equação político-teológica bizantina – e isso de tal modo que

Desse momento em diante, o Concílio de Calcedônia foi abertamente proclamado em todas as Igrejas, ninguém se atrevia a anatematizá-lo, e os que dele discordavam foram exortados por inúmeros métodos a receberem-no <como ortodoxo>. Quatro concílios foram assim proclamados <como ortodoxos e ecumênicos> em todas as Igrejas <do Império>: primeiro, o que se reuniu em Niceia <em 325>; em segundo lugar, em Constantinopla <em 381>; em terceiro, o primeiro realizado em Éfeso <em 431>; e, em quarto, o de Calcedônia <em 451>.³²⁵

³²³ Cf. GRAY, op. cit.

³²⁴ FRIEND, *The rise of the monophysite...*, pp. 184-254. JENKINS, op. cit., pp. 263-274.

³²⁵ EVÁGRIO, op. cit., t. IV, §11, pp. 200-201. Sobre as implicações dessa evocação quádrupla e o papel de Calcedônia no estabelecimento da tradição cristão ortodoxa, ver: GWYN, David M. *The Council of*

Mesmo levando em consideração esse importante elemento geoestratégico, contudo, como Volker Menze bem destacou em sua pesquisa, a dinastia justiniana não devia ser pró-calcedônica a todo transe, como demonstram, por exemplo, as tentativas de composição entre calcedônicos e miafisitas que se organizaram contra as fórmulas teopasquitas nas décadas de 520 e 530.³²⁶ Mais ainda, como é bem sabido, se Justiniano esteve publicamente empenhado em defender a causa calcedônica, sua poderosa imperatriz-consorte, Teodora (m.548), era na mesma medida, simpática à causa miafisita, atuando como uma patrona formidável para os líderes da Igreja dissidente. Como Jenkins, fazendo eco a Evágrio, chamou a atenção, era tão funcional o equilíbrio entre as duas posições político-teológicas concorrentes na corte justiniana que já os contemporâneos e quase contemporâneos se perguntaram se essa bipolaridade da política religiosa imperial não foi uma estratégia consciente. “Talvez Teodora fosse uma figura tão forte que se recusava a ser intimidada por seu marido, mas, de modo compreensível, os dois concordaram em manter suas diferenças por motivos políticos. Enquanto Justiniano reinava como o imperador mais ortodoxo, atraindo o apoio fiel de todos os calcedônicos, Teodora proporcionava uma válvula de segurança útil, uma amiga na capital a quem os miafisitas sabiam que podiam recorrer. Isso reduziu a necessidade dos dissidentes de se aventurar em rebeliões ou conspirações.”³²⁷

Teodora, que, por seu papel na preservação e difusão do cristianismo não-conformista mesmo sob a pressão imposta por seu marido, é lembrada como santa pelas Igrejas não-calcedônicas, acolheu uma comunidade de cerca de quinhentos refugiados miafisitas em Constantinopla. Entre esses, incluíam-se bispos, arcebispos e patriarcas depostos e perseguidos por ordem expressa de Justiniano. Sob seu patrocínio, o grupo promoveu o trabalho missionário e organizacional de uma figura tão importante quanto Jacó Baradeus (m.578) <IMAGEM 14>, patrocinou a reestruturação e o fortalecimento de numerosas

Chalcedon and the definition of christian tradition. In: PRICE, Richard & WHITBY, Mary. *Chalcedon in context: Church Councils, 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000, pp. 7-26.

³²⁶ MENZE, op. cit., pp. 15-18ss, principalmente pp. 34-43. Teopasquitas eram os teólogos que atribuíam ao próprio Verbo o sofrimento e a morte; há ainda alguma controvérsia entre os historiadores para determinar se foram uma corrente doutrinária de existência efetiva ou unicamente uma caricatura do pensamento monofisita elaborada pelos pensadores antioquenos, bizantinos e latinos que insistiam na necessidade de uma mais clara distinção entre as Duas Naturezas em Cristo (antiapolinaristas, dioprosoponitas, calcedônicos). Boa parte da confusão a isso referente se deve ao fato de que nas primeiras duas décadas do século VI foram identificados como teopasquitas também os patripassianos, membros de corrente que se tinha como integrada no correr do século V ao monofisismo, que, sem aceitar de forma alguma a distinção entre as Duas Naturezas em Cristo e reiterando de forma literalista a consubstancialidade trinitária promulgada em Niceia, confundiam as Pessoas do Pai e do Filho e sustentavam que ambos, também com o Espírito Santo, haviam padecido, morrido na cruz, permanecido no túmulo e ressuscitado ao terceiro dia. Cf. DPAC, ps. 1102 e 1346.

³²⁷ JENKINS, op. cit., pp. 278-278. Cf. EVÁGRIO, op. cit., t. IV, §10, p. 199.

comunidades não-conformistas na Siro-Mesopotâmia, na Anatólia e no Egito, e interviu para que Juliano de Alexandria lograsse converter a realeza núbia ao cristianismo em sua versão miafisita.³²⁸ Mencionada na HPCCA como *fiel princesa*, Teodora não seria esquecida na tradição copta, que, entretanto, enfatizou muito mais os sofrimentos que Justiniano, designado como sendo *falso como Nestório*, causou aos miafisitas egípcios.³²⁹ As ações desse imperador no Egito, de fato, representaram uma ruptura histórica. Ora, desde os dias em Pedro Mongo assinou o *Henótico* e João Talaia se resignou a ocupar o bispado de Nola, o patriarcado de Alexandria havia sido reivindicado sempre por um único personagem, via de regra um miafisita, que governava sobre anti-calcedônicos e pró-calcedônicos; assim foi pelos mandatos de Atanásio II (488-494), João (494-503), João II (503-515), Dióscoro II (515-517) e Timóteo III (517-535).³³⁰ O último prelado a reivindicar esse posto unificado foi o Papa Teodósio que, contudo, deposto por Justiniano em 536, passou décadas em uma estranha detenção em Constantinopla, estreitamente protegido por Teodora, que o considerava seu pai espiritual. Desse ano em diante, os patriarcados copta e calcedônico de Alexandria não mais voltariam a se unificar, tendo as duas Igrejas sucessões diferentes e conflitantes.³³¹

³²⁸ SMITH, Payne (organização, introdução, tradução e notas). *The third part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus, now first translated from the original syriac*. Oxford: Oxford University Press, 1860, t. IV, §6-8, pp. 251-258. WILMSHURST, op. cit., pp. 72-80. CEC, v. 4, pp. 1318-1319, e v. 7, pp. 2234-2235. DPAC, pp. 1331-1332. WACE & PIERCY, op. cit., pp. 1159-1163 e 2011-2012. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 308-316. JENKINS, op. cit., pp. 281-283. GARLAND, Lynda. Theodora, wife of Justinian (527-548 AD). In. *Byzantine empress: women and power in Byzantium (527-1204 AD)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1999, pp. 11-39. FOSS, Clive. Theodora and Evita: two women in power. In. SODE, Claudia & TAKÁCS, Sarolta A. (orgs.). *Novum Millennium: studies on byzantine history and culture dedicated to Paul Speck (10 december 1999)*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016, pp. 113-122. MCCLANAN, Anne L. The empress Theodora and the tradition of women's patronage in the Early Byzantine Empire. In. MCCASH, June Hall (org.). *The cultural patronage of medieval women*. Athens: University of Georgia Press, 1996, pp. 50-72. BARDILL, Jonathan. The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the monophysite refugees. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 54, 2000, pp. 1-11. CROKE, Brian. Justinian, Theodora and the Church of Saints Sergius and Bacchus. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 60, 2006, pp. 25-63. SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole. *Missionary stories and the formation of the Syriac Churches*. Oakland: University of California Press, 2015. Coleção *The Transformation of the classical heritage*, n. 55, cap. 6, pp. 96-109. KIRWAN, Laurence. A contemporary account of the conversion of the Sudan to christianity. In. *Studies on the history of late antique and christian Nubia*. Organização e introdução de László Török e Derek A. Welsby. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2002. Coleção *Variorum collected studies*, n. 748, cap. 16. HARDY, Edward R. The egyptian policy of Justinian. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 22, 1968, p. 36. GRILLMEIER & HAINTHALER, *Christ in christian tradition... Vol. 2, pt.:4*, pp. 263-271. MICHAŁOWSKI, Kazimierz. A cristianização da Núbia. In. HGA 2, pp. 327-341. ZACHAROPOULOU, Effrosyni. Justinian and Theodora: rivals and partners in the christianisation of Nubia? A critical approach to the account of John of Ephesus. *Journal of Early Christian History*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 6, n. 3, 2016, pp. 67-85.

³²⁹ Teodora como *princesa fiel*: HPCCA 2, ps. 503 e 509. Justiniano como *falso como Nestório*: HPCCA 2, p. 502 – que laconicamente acrescenta em seguida a essa dramática caracterização: “Então coisas foram feitas pelo príncipe, às quais este livro é pequeno demais para relatar, pois temo que a narrativa se alongaria demasiado por recordá-las.” (Parece-me que essa frase é uma inversão significativa de Jo 20:30-31).

³³⁰ HPCCA 2, pp. 458-505.

³³¹ JENKINS, op. cit., p. 278.

Como previsível, a reorganização eclesiástica e político-administrativa do Egito sob Justiniano estiveram estritamente unidas. Um abade pacomiano, Paulo de Tinnis (m.542), provavelmente chefe de um dos muitos mosteiros do entorno de Alexandria ou do interior mesmo da própria metrópole, dispôs-se a aceitar a perigosa posição de patriarca calcedônico do Egito; de modo conveniente, em 536 ele se encontrava em Constantinopla devido a uma violenta discussão com os monges que lhe eram subordinados, provavelmente em função de suas eminentes simpatias pró-imperiais ou calcedônicas. Como um egípcio que *poderia vir a ser* aceitável no Egito, seu nome foi promovido na corte pelo então nuncio <apocrisiário> romano, o diácono Pelágio, que veio a ser ele mesmo bispo de Roma (556-561), e consagrado pelo patriarca Menas (m.552), que havia sido instalado naquele mesmo ano. Parece que a partir desse momento, tornou-se costume corrente que os patriarcas calcedônicos de Alexandria, ditos pejorativamente *melquitas*, fossem consagrados na capital imperial e enviados para o Egito.³³² Aliás, deve-se acrescentar que, após o breve patriarcado de Paulo, até bem depois do fim do domínio romano na região, todos esses foram estrangeiros.³³³ De toda forma, o retorno em triunfo de Paulo de Tinnis não à toa coincidiu com o primeiro ano da indicação iniciada em 537/538. Estreitamente relacionada a tais eventos é a reorganização geral da administração egípcia determinada pelo *Décimo Terceiro Édito*, promulgado por Justiniano no fim de 538. Esse documento reiterou e procurou esclarecer a divisão jurídico-administrativa e militar do Egito, sublinhando a direta submissão dessa área à Coroa constantinopolitana. Muito da autoridade do prefeito da província, residente em Alexandria, foi abolida, sendo seu ofício efetivamente fundido ao de duque do Egito, que passou a governar a *Diocese do Aegyptus* como duque augustal, ou seja, em função das expressas ordens que lhe eram emitidas desde Constantinopla, com uma mínima margem de atuação autônoma. Uma condição idêntica e o mesmo título honorífico foram atribuídos ao duque da *Diocese da Thebais*, e governadores menos dignos, mas igualmente subordinados diretamente ao imperador, exerciam autoridade civil e militar sobre as regiões contíguas de *Augustamnica*, *Arcadia*, *Libya Inferior* e *Libya Superior*. <IMAGEM 15>.. O duque augustal residente em Alexandria manteve as responsabilidades especiais de pacificar a inquieta metrópole e providenciar a remessa anual do *feliz carregamento* <*aisia embole*> de grãos para a capital, que era, no meado do século VI como antes, efetivamente o principal interesse do governo imperial nos assuntos egípcios. Com a fixação do volume dos grãos a serem enviados em um patamar bem mais alto do que o antes estabelecido, o *Décimo Terceiro Édito* de certa forma

³³² Cf. HPCCA 2, p. 519.

³³³ HARDY, op. cit., p. 34.

concedia plena liberdade para que o pessoal do governo estabelecido no Egito usasse de maior violência para com a população local para extrair dela o que fosse necessário para suprir a nova demanda. Com autoridade sobre funcionários civis e militares, e um salário polpudo que se esperava que satisfizesse seus desejos financeiros, o duque augustal passou a ser um cargo de confiança tão estritamente ligado à pessoa do imperador quanto foram os prefeitos provinciais no tempo de Otávio Augusto. Sob o regime do *Décimo Terceiro Édito*, o Egito foi organizado em uma base personalista que sugeriu a alguns historiadores o posterior sistema bizantino dos *thémata*. No entanto, esses mesmos autores observaram que o documento também ofereceu alguns controles e contrapesos que impediram uma completa feudalização da região, além de se precaver contra o perigo, mais imaginário do que real, mas avivado por quase um século de constante atrito religioso, de uma insurreição geral que relançasse ou a ideia de um Egito independente ou de um imperador greco-romano proclamado em Alexandria. Todos os altos oficiais civis e militares, os magistrados responsáveis pelos conjuntos de campos e aldeias <*pagarcas*> e os tribunos só poderiam ser nomeados e removidos depois de recebido o adequado beneplácito de Constantinopla, e há alguma sugestão de que, pelo menos nos níveis inferiores da hierarquia governamental, procurou-se preservar a dicotomia diocleciana entre autoridades civis e militares, contrabalançada, ao tempo de Justiniano, ainda por uma série de concessões oficialmente feitas aos homens da Igreja. Há referências no *Décimo Terceiro Édito* aos direitos de asilo que os bispos e os duques augustais podiam conceder, assim como aos limites destes, que se referiam principalmente ao fato de que eles não deveriam de forma alguma interferir com os pagamentos devidos ao governo. Para inaugurar o novo sistema, Paulo de Tinnis foi enviado à sua nova posição com direito à, sempre que preciso, exigir, em nome do imperador, plena cooperação de todo o tipo de autoridade e recurso civil e militar, pelo menos da *Diocese do Aegyptus*. Muitos dos aristocratas beneficiados pela reforma foram egípcios helenófonos, firmemente calcedônicos, que haviam feito carreira, civil, militar ou eclesiástica, em Constantinopla ou na fronteira siro-mesopotâmica nas décadas anteriores.³³⁴

Enfim, enquanto as lideranças da Igreja e do Estado jogavam o grande xadrez da política-eclesiástica, disputando a um só tempo a hegemonia política quando o direito de declarar de forma legítima a natureza de Deus e os meios válidos de acesso à salvação eterna do ser humano, clérigos de menor envergadura, monges e leigos comuns, que não faziam parte da máquina do governo, integravam “um mundo completo de escritos e pensamentos

³³⁴ Idem, op. cit., pp. 34-35 e referências correspondentes, *nn.* 56-63.

crístãos alternativos” que surgia *contra* a teologia e a política calcedônica e helenófona no Egito e na Siro-Mesopotâmia. “Esse mundo cultivou expressões muito familiares de devoção, como vidas de santos e mártires e uma tradição completa e distinta de literatura da história cristã. Glorificou heróis da fé como Severo <de Antioquia> e Pedro Ibérico. Da mesma forma que os pais fundadores da historiografia cristã imortalizaram os sofrimentos dos mártires diante do poder pagão, seus sucessores falaram das atrocidades infligidas contra os santos pelo perverso império pseudocrístão.”³³⁵ Ao redor dessas histórias, organizou-se o *ethos* do não-conformismo egípcio nas etapas finais do domínio romano sobre Alexandria e o Vale do Nilo. E dos *inúmeros métodos* pelos quais os não-conformistas foram *exortados* a aderirem ao símbolo calcedônico, a tradição copta manteve uma vívida memória, que não cessou de reafirmar sua autoimagem como *Igreja dos Mártires* e *Igreja-Mártir*, mas também como uma *Igreja-Sobrevivente*. Para corroborar o argumento e encerrar a discussão do capítulo, recupero duas dessas narrativas. A primeira, retirada da *vita* do Papa Teodósio constante da HPCCA:

[...] o príncipe Justiniano, depois disso, refletiu, e escreveu ao governador e aos oficiais de Alexandria, e ao Papa Teodósio, tendo em vista de atraí-lo pela expectativa de uma recompensa, suplicando-lhe para receber o *Tomo de Leão*, e submeter-se a ele nesse ponto, e prometendo nesse caso que ele poderia ter os dois ofícios, tanto o patriarcado, quanto o governo civil, e que todos os bispos da África estariam sob sua obediência, e que ele teria o comando de todo aquele território; “mas”, acrescentou o príncipe, “se ele não obedecer nem consentir, então seja ele expulso da Igreja, e parta para onde quer que seja; porque aquele que não concorda comigo em minha fé não deve ter prelação sobre o povo ou a Igreja.” § Mas quando o bendito pai e patriarca Teodósio, o confessor de Cristo, ouviu a carta e as propostas do príncipe, ele exclamou na presença da assembleia e do governador e enviados: “O Santo Evangelho diz que o Demônio tomou o Senhor e Salvador, e o conduziu ao cume de uma alta montanha, e mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a sua glória, e disse a ele: ‘Tudo isto é meu, e se tu me adorares eu o darei a ti.’ Assim também o que você me promete será a destruição da minha alma, se eu fizer como você propõe, e eu me tornaria então um estranho para Cristo, o verdadeiro Rei.” E ele ergueu suas mãos diante do emissário enviado pelo príncipe, e diante do governador e da grande assembleia, e disse: “Em verdade eu anatematizo o *Tomo de Leão* e o Concílio de Calcedônia; e quem quer que os reconheça é anátema daqui em diante para sempre. Amém!” Então ele disse ao governador e a toda a tropa do príncipe: “O príncipe não tem nenhum poder a não ser sobre meu corpo; mas o Senhor Jesus Cristo, o verdadeiro e grande Príncipe, tem poder sobre minha alma e meu corpo juntos. E agora observem que as igrejas estão diante de vocês com tudo que elas contêm, e então façam o que quiserem a respeito delas. Mas quanto a mim, eu sigo meus pais que me precederam, os Doutores da Igreja Apostólica, Atanásio, Cirilo, Dióscoro e Timóteo, e aqueles que estiveram antes deles, de quem eu sou representante, embora indigno.” Então Teodósio se levantou e saiu dizendo: “Aqueles que amam a Deus me sigam. Porque eu saí do ventre de minha mãe nu, e devo retornar a ele nu. E aqueles que agora perdem sua vida pela Fé, não de salvá-la.” § Então eles o levaram para o palácio, onde o mantiveram preso por um dia e uma noite; mas quando chegou o dia seguinte, eles o mandaram embora, como o príncipe havia ordenado em sua carta, dizendo: “Deixem-no ir para onde desejar.” Portanto ele saiu da cidade, e o poder do Senhor Cristo o guiou; pois Aristômaco proveu às suas necessidades, e preparou para ele tudo o que perdeu, e o carregou em

³³⁵ JENKINS, op. cit., pp. 282-283.

um barco para o Alto Egito, onde permaneceu ensinando o povo e os monges nos monastérios, confirmando-os na fé ortodoxa e encorajando-os a suportar o conflito até a morte. § E o enviado do príncipe retornou a ele, e lhe deu a conhecer tudo que havia acontecido, e como Teodósio, o patriarca, havia saído da cidade, e não aceitaria nenhuma das ofertas feitas pelo príncipe. Quando o príncipe ouviu isso, ele e seus criados ficaram admirados de que o patriarca houvesse rejeitado o posto de governador, e houvesse enfrentado o comando real, e permanecido firme na fé. Então Justiniano pensou consigo mesmo e disse: “Se eu deixá-lo onde ele está, então todo o povo vai seguir sua fé, e ele não os deixará aceitar o *Tomo de Leão*.” Então ele escreveu uma carta cheia de garantias e promessas ao patriarca Teodósio, declarando que nenhuma dor ou dano deveria vir de si para aquele, mas sim toda bondade e gentileza; e ele enviou esta carta através de um escriba, ao qual ele disse: “Trata-o de maneira cortês até que consigas trazê-lo a mim, e dize-lhe: ‘O príncipe deseja deliberar contigo.’” Então depois que o bendito patriarca leu a carta do príncipe, ele rezou pedindo a ajuda do poder do Senhor Cristo, e tomou consigo certos homens sábios do clero, instruídos e excelentes; e eles embarcaram em um navio, e viajaram até chegarem a Constantinopla. Lá Teodósio entrou onde estavam o príncipe e a princesa, que, quando viram sua serenidade, humildade e excelência, receberam-no gentilmente, e o alojaram em quartos que haviam preparado para ele e seus companheiros. Depois disso o príncipe foi a ele uma segunda vez, e uma terceira vez, até a sexta vez, e em cada vez se dirigia a ele de modo cortês, e desejava que ele se rendesse confirmando o Concílio de Calcedônia, e lhe deu muitos sinais de honra e prioridade e precedência. Mas Teodósio disse: “Nem a vida nem a morte nem a nudez nem a espada vão desviar meu coração da fé dos meus pais; nem irei eu abandonar um ponto ou uma linha daquilo que meus pais, os Doutores inspirados, escreveram antes de mim, aqueles pastores do justo rebanho de Cristo, desde Marcos, o Evangelista, até o dia no qual eu fui feito um diácono pelo Padre Timóteo, depois de quem eu me tornei patriarca pela disposição de Deus.” § Então quando o príncipe não conseguiu trazer Teodósio para sua doutrina, ele o deixou e o enviou para o desterro em desgraça. Mas ele mostrou-se favorável ao clero de Alexandria, e fez com que Menas, patriarca de Constantinopla, ordenasse para eles um homem, chamado Paulo de Tinnis, para que pudesse ser patriarca no trono de Alexandria, e o enviou, acompanhado de uma tropa de soldados, para a cidade de Alexandria. Mas quando Paulo chegou lá, nenhum dos habitantes queria recebê-lo; pois eles disseram: “Este é o novo Judas!” E ele permaneceu por um ano, durante o qual ninguém o escutava, nem a nenhum comunicado de sua mão, exceto o emissário que o acompanhava, e os soldados que chegaram com ele, e o governador e seus criados apenas. E o povo da cidade insultava Paulo, dizendo: “Este é Judas, o traidor!” Então ele escreveu ao príncipe a fim de fazê-lo saber o que aconteceu com ele, e como fugiam dele como as ovelhas fogem de um lobo; e ele enviou a carta por meio de um nobre. Então o príncipe se irou, e enviou uma carta através de outro nobre, na qual ele ordenava que as portas das igrejas na cidade de Alexandria deveriam ser fechadas e lacradas com seu selo, e guardas colocados diante delas, de modo que ninguém pudesse entrar. Quando esta carta pecaminosa chegou à cidade, houve grande tristeza por causa dela e angústia e pesar sem fim, que não é capaz de ser descrito, entre o povo ortodoxo. E eles permaneceram nesse estado por um ano inteiro, sem comunhão, ou igreja onde rezar, ou local onde se batizar. Mas as cartas de seu bendito Papa Teodósio vieram a eles de seu lugar de exílio, recordando-os da fé, e consolando-os, e encorajando-os a terem paciência. Mas quando sua dificuldade aumentou, uma assembleia dos ortodoxos se reuniu, presbíteros e leigos, e deliberaram juntos para construírem uma igreja na qual eles pudessem se refugiar, de modo que não estivessem como os judeus. E eles fizeram o que se propuseram, e construíram uma igreja pelo poder de Cristo, na parte ocidental de Alexandria, no local chamado d’Os Pilares, ou o *Serapeum*; e esta igreja é o *Angelion*, que eles construíram secretamente nos cento e cinco degraus. E outra congregação do povo também construiu outra igreja, sob o título de Cosme e Damião, a oriente do anfiteatro, e um pouco a ocidente da colonata; e eles a terminaram no ano 278 de Diocleciano. Quando o príncipe soube disso, ele mandou abrir todas as igrejas, e as colocou sob a autoridade dos calcedônicos. Então quando o bendito Papa Teodósio soube que não havia restado para ele nenhuma além dessas

igrejas recém-construídas, a Igreja do Angelion e a Igreja de Cosme e Damião, os mártires, ele suspirou e lamentou, porque ele conhecia o povo de Alexandria, e sabia que eles amavam a pompa e a honra, e ele temeu que eles deixassem a Fé Ortodoxa em vista de ganharem honrarias da parte do príncipe. E ele orou, dizendo: “Ó, meu Senhor Jesus Cristo, compraste este povo com Teu Sangue precioso, e em tudo favoreceste a eles; portanto não remova Tua mão deles; mas seja feita Tua vontade!” E Teodósio permaneceu vinte e oito anos no exílio e em outras condições, e no Alto Egito quatro anos, preservando a fé ortodoxa.³³⁶

A segunda das narrativas é um dos episódios constantes nas recensões copta e etíope da *vita* do Abba Daniel de Sceté, documento já em circulação nos anos finais do século VI:

E quando reinou Justiniano, o herege, perturbou todas as Igrejas por causa da fé depravada do Concílio dos impuros calcedônicos. Dispersou o rebanho de Cristo, expulsando os bispos e os arcebispos de suas cátedras; mandou vir seu decreto para o país do Egito, para que cressem nessa fé maligna, que é toda cheia de blasfêmias; e houve então uma grande perturbação em toda a terra. Nesses dias, Abba Daniel era bispo na montanha de Abba Macário, e Deus lhe revelou tudo o que aconteceria antes que viessem <os bizantinos>; então ele reuniu todos os grandes e os sacerdotes, e contou-lhes o que lhe fora manifestado <em visão>, exortando-lhes para que se mantivessem firmes na reta fé, se preciso até a morte. Não muito depois disso chegaram os soldados, e retiraram-se o dito Abba Daniel e todos os grandes que o sabiam. Quando os soldados encontraram-se com os irmãos e os padres, tiraram o decreto que traziam consigo e disseram-lhes: “Eis que o imperador vos ordena que acrediteis nas palavras deste documento e que todos vós os assineis, como prova de que estais associados à sua fé.” E o Abba Daniel, retornando, perguntou-lhes: “Qual, pois, é essa confissão de fé?” E eles disseram-lhe: “Esta é a fé do grande Concílio dos seiscentos e trinta e quatro bispos que se reuniram em Calcedônia.” Então Abba Daniel abrasou-se na graça do Espírito Santo e, de um salto, tomou consigo o tomo <trazido pelos soldados>, o rasgou e bradou: “Anátema seja o impuro concílio que houve em Calcedônia! Anátema seja todo o que permanecer em sua fé! Anátema seja todo aquele que comungar com os que a professam! Anátema seja todo aquele que renegar a Paixão de Cristo! Pois nós não obedeceremos nunca a esse infeliz concílio de hereges, e cremos no Pai, e no Filho e no Espírito Santo, Trindade eleita, um só Deus, até o nosso fim! Amém!” Os soldados, vendo a firmeza do seu coração, irritaram-se muito; tomaram-no e espancaram-no, dando-lhe muitas varadas, até que estivesse perto de morrer. Castigaram também da mesma forma todos os padres presentes, e estes se dispersaram por diversos lugares. Depois de se recuperar, Abba Daniel foi para uma pequena aldeia, na qual construiu uma igreja e permaneceu servido a Cristo. E foi grande a luta que travou nesse local, até que se ouviu a sua fama e glorificaram os fiéis a Deus, que em tudo estava com ele. Depois disso, Deus matou o herege imperador Justiniano, e o Abba Daniel novamente se levantou e seguiu para sua terra com alegria, vestindo a coroa de confessor. E os seus companheiros, tendo sabido de tudo o que lhe aconteceu, receberam-no com grande alegria, dando graças a nosso Senhor Jesus Cristo por sua vida.³³⁷

Cabe observar ainda que as coleções de *Apotegmas* dos Padres dos Deserto, assim como uma série de *Paterikà* ascéticos e de documentos hagiográficos antigos, conservaram, seja em grego, seja nas diversas versões orientais, uma série, mais ou menos completa

³³⁶ HPCCA 2, pp. 512-518. As referências bíblicas mencionadas no fragmento transcrito são, até onde pude detectar: Mt 4:8-10 e Lc 4:5-8, Fl 2:11, Mt 10:28 e 1Pd 3:14, Mt 16:25-26, Mc 8:35-36 e Lc 9:24-25, Rm 8:35-39 (talvez paráfrase ou evocação de alguma das sentenças de Jo 8 em *Ó, meu Senhor Jesus Cristo, compraste, etc.*).

³³⁷ GOLDSCHMIDT & PEREIRA, op. cit., pp. 56-57.

segundo os casos, de histórias edificantes em que intervém, mais como figurante ou narrador do que como protagonista, um ancião ou hegúmeno de nome Daniel de Sceté. Um só desses escritos remanescentes parece dar algumas informações biográficas sobre o personagem que, jovem monge, teria sido feito por três vezes prisioneiro de bárbaros. Da terceira vez, ele teria assassinado seu senhor para poder retornar à sua cela. Tendo confessado seu crime a todas as autoridades, eclesiásticas e civis, e sem ter encontrado ninguém que lhe impusesse uma penitência apropriada, ele mesmo a impôs a si. As recensões copta e etíope, que omitem esse episódio, em compensação, acrescentam o acima transcrito, ainda não encontrado até agora em nenhuma versão grega, segundo o qual Daniel aparece como um feroz líder anti-calcedônico. Todos os textos em questão parecem situar de forma unânime a sua vida na primeira metade e no meado do século VI, e é um fato atestado por dados filológicos e paleográficos que os manuscritos de sua *vita* já circulavam ao fim desse período. Há estudiosos que argumentaram de forma consistente que as narrativas referentes a Daniel de Sceté não passam de fábulas edificantes, que refundem material antes já conhecido em novo enquadramento; é provável que elas não se refiram todas ao mesmo personagem; é impossível dizer ao certo se contêm algum elemento histórico seguro; e já seria muito se se pudesse deduzir a partir delas que tenha de fato existido no século VI, em Sceté, um célebre abade de nome Daniel. De todo fato, a própria existência e circulação desses textos, principalmente em suas versões copta e etíope, é um dado significativo para o estudo da recepção (negativa) a Calcedônia nos meios monásticos sob a influência do patriarcado de Alexandria; um escrito *bom para pensar* como, no processo de resistência à fórmula calcedônica, misturaram-se as figuras do monge, do mártir, do confessor e do *egípcio*.³³⁸

³³⁸ DPAC, p. 379. ZOEGA, Georgio. *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano velitris adservantur*. Roma: Tipografia da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, 1810, pp. 89-93. GOLDSCHMIDT & PEREIRA, op. cit., pp. VII-XXII.

2 A PASSAGEM DE UM MUNDO A OUTRO (605-677)

Sempre vou me lembrar disso com clareza, porque foi simples e sem circunstâncias inúteis. Irene estava tricotando no quarto dela, eram oito da noite e de repente decidi colocar o bule do chimarrão no fogo. Fui pelo corredor até me deparar com a porta de carvalho entreaberta, e já estava na virada que leva à cozinha quando ouvi alguma coisa na sala de jantar ou na biblioteca. O som chegava impreciso e surdo, como uma cadeira caindo sobre o tapete ou um sussurro abafado de conversa. Também o ouvi, ao mesmo tempo ou um segundo depois, no fundo do corredor que vinha daqueles aposentos até a porta. Então me joguei contra a porta antes que fosse tarde demais, fechei-a bruscamente com o peso do corpo; felizmente a chave estava do nosso lado e também puxei o grande ferrolho para dar mais segurança. § Fui até a cozinha, esquentei a água e, quando voltei com a bandeja do mate, disse a Irene: “Tive de fechar a porta do corredor. Tomaram a parte do fundo.” Ela deixou cair o tricô e me olhou com seus graves olhos cansados. “Tem certeza?” Confirmei. “Então”, disse ela apanhando as agulhas, “vamos ter que viver deste lado.”³³⁹

No meado do mês de janeiro de 622, faleceu em Alexandria o arcebispo Andrônico, trigésimo sétimo dos patriarcas reconhecidos pela Igreja Copta como sucessores de São Marcos, que teria sido o primeiro a pregar o Evangelho no Egito. De acordo com a HPCCA, Andrônico era um erudito diácono da Igreja do *Angelion*, virgem e letrado, de família rica e prestigiosa, generoso em suas esmolas. Seu primo havia sido chefe do conselho municipal <boule> de Alexandria e, quando ele foi elevado ao patriarcado para suceder a Anastácio (605-616), “por conta do poder de sua autoridade e de sua eminência”, seus opositores não puderam atacá-lo diretamente, forçando-o a retirar-se da metrópole rumo aos mosteiros extramuros, conforme haviam feito com um número significativo de seus predecessores nos quase dois séculos precedentes. Durante todos os dias de seu patriarcado, de fato, Andrônico residiu em sua ermida anexa à dita Igreja do *Angelion*, na qual já servia antes de sua elevação, dando assim uma importante prova de poder; de fato, esse templo era um dos focos materiais

³³⁹ CORTÁZAR, Julio. Casa tomada. In. *Bestiário*. Tradução de Paulina Watch e Ari Roitman. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, pp. 12-13.

da disputa entre cristãos gregos e coptas no interior da própria cidade de Alexandria. A Igreja do *Angelion* havia sido construída ao tempo do patriarca Teodósio sobre o mosteiro e igreja, dedicados a São João Batista, que um de seus predecessores, Teófilo havia feito erguer nas proximidades das ruínas do *Serapeum*, o grande templo de Serápis em Alexandria, parcialmente posto abaixo por uma turba de cristãos em 391 e definitivamente destruído no motim anti-calcedônico de 451/452. No fim do século V e na primeira metade do século VI, ela havia sido reivindicada pelos calcedônicos, mas nas primeiras décadas do século VII, a *Angelion* era um importante bastião miafisita, permanentemente assistida por uma equipe de cento e quarenta sacerdotes e o triplo de diáconos, dos quais certo número, indeterminado, vivia como monges em celas e ermidas anexas à igreja. Esse importante lugar de culto e administração eclesiástica acabaria por ser destruído por um incêndio durante as desordens políticas que afligiram Alexandria no século X, mas antes seria o local no qual foi consagrado o patriarca Simão (689-701) e do qual provieram dois papas coptas – além de Andrônico, seu antecessor, Anastácio, que aí havia servido como presbítero.³⁴⁰

O patriarca Anastácio também havia sido um homem letrado, mas estava longe de ter a seu favor o prestígio familiar e pessoal de seu sucessor, apesar de ele mesmo ter sido antes de sua consagração um dos membros do conselho municipal de Alexandria. Empenhou-se no fortalecimento da hierarquia não-conformista a qual os coptas se encontravam decisivamente vinculados desde 536, quando se separaram em definitivo os sínodos calcedônico e miafisita do Egito, elegendo simultaneamente distintos patriarcas como sucessores de São Marcos. Estritamente proibido de ingressar na metrópole depois de conhecida das autoridades bizantinas a sua consagração patriarcal, Anastácio mesmo assim logrou fazê-lo, às escondidas, para administrar os assuntos de sua congregação, principalmente ordenando presbíteros e bispos que enviou a diferentes regiões do Vale do Nilo. Operando em um campo religioso profunda e violentamente dividido, mesmo assim este patriarca conseguiu “atrair muitas pessoas para si mesmo por sua sabedoria”, firmou a sua autoridade sobre importantes igrejas metropolitanas – dentre as quais a *Angelion* – e “sobre os conventos das virgens e a maioria dos mosteiros”; também utilizou os recursos que lhe eram disponíveis para “construir igreja depois de igreja.” Sofreu de modo agudo, contudo, as dificuldades que lhe foram impostas não só por Tibério e Belisário, magistrados alexandrinos que eram da facção dissidente dos gaianitas, mas principalmente pelos “seguidores do impuro concílio calcedônico”, liderados então por certo Eulógio que, apoiado por Constantinopla e por Roma,

³⁴⁰ HPCCA 2, ps. 485 e 517. CEC, v. 1, pp. 92-93. MEINARDUS, Otto Friedrich August. *Two thousand years of coptic christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1999, p. 146.

reivindicou para si o título de patriarca de Alexandria de 581 até 608, ano de sua morte. Eulógio, que é lembrado pelos bizantinos e pelos latinos como um santo confessor, correspondente regular do papa Gregório Magno (m.604), é recordado na tradição copta como um “homem extremamente raivoso contra o Papa Anastácio”, que “desejava trazer sobre ele todos os males e tormentos.”³⁴¹ E, para a infelicidade do prelado miafisita, aconteceu ainda que fatores externos viriam a incidir de forma bastante marcante sobre Alexandria, aumentando mais a capacidade de atuação de seu rival:

Naqueles dias surgiu um homem do palácio, um dos chefes dos oficiais, cujo nome era Focas; ele matou o príncipe, sentou-se em seu lugar e realizou obras perversas. Focas amou o prazer carnal, corrompeu todas as filhas dos patrícios, e amou a discórdia sem nenhum temor. Quando Eulógio soube dele, ouvindo o relato destas coisas, escreveu a esse príncipe uma carta caluniosa referente ao Papa Anastácio, repleta de mentiras e loucuras. Nela escreveu que, quando Anastácio pregava na Igreja de São João Batista, anematizou ele e os príncipes vitoriosos e o Concílio de Calcedônia <celebrado em 451>, acrescentando: “E eu me maravilhava que as fontes e as águas não tivessem se secado <por causa disso>!” Este Eulógio escreveu ao príncipe o que podia para promover tribulações contra os ortodoxos. Deste modo, quando Focas tomou posse do império, ouvindo estas coisas, agitou-se e escreveu ao governador em Alexandria, <dispondo> que ele deveria tomar do patriarca Anastácio a Igreja de Cosme e Damião e todas as suas dependências, e tudo o que pertencesse a ele, e dá-lo a Eulógio, o equivocado.³⁴²

A data desse episódio não é clara, mas ele tem de ser situado entre os anos da ascensão de Focas ao governo do Império e de Anastácio ao patriarcado, respectivamente 602 e 605, e a tomada do Egito pelos membros do partido de Heráclio em 609. Seja como for, ele evidencia coisas interessantes. Por primeiro, que a política dos imperadores para com os miafisitas não era então de *tudo ou nada*, mas sujeita às flutuações da política cortesã e das trocas de informações e influências entre as províncias e Constantinopla; tem-se quase a

³⁴¹ HPCCA 2, pp. 478-479. Eulógio, comemorado a 13 de setembro por greco-ortodoxos e católicos romanos, é lembrado por seus sermões e tratados contra os miafisitas, monofisitas estritos (eutiquianos), gaianitas, agnoètes, arianos, novacianos e nestorianos. Esses textos, dos quais infelizmente agora subsistem apenas pequenos fragmentos, seriam uma excelente entrada para se pensar a complexidade do campo religioso em Alexandria no fim do século VI e início do século VII. Cf. DPAC, p. 522. Documentação pertinente em: FÓCIO de Constantinopla. *Myriobiblion sive Bibliotheca* (codd. 1-249). In. MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 103: Photii, Constantinopolitani Patriarchæ: opera omnia on classes quinque distributa (exegetica, dogmatica, parænetica, historica, canonica), pt. 1*. Paris: Imprimerie Catholique, 1860, §182 (resumo do *Contra Novácio*), 208 (resumo do *Contra os novacianos*), 225 (resumo do *Contra Severo e Teodósio*), 226 (resumo do *Contra Teodósio e Severo*) e 227 (resumo do *Contra os teodosianos e os gaianitas*). Idem. *Myriobiblion sive Bibliotheca* (codd. 250-280). In. MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 104: Photii, Constantinopolitani Patriarchæ: opera omnia on classes quinque distributa (exegetica, dogmatica, parænetica, historica, canonica), pt. 2. Petrus Siculus. Petrus Argorum Episcopus. Bartholomæu Edessenus*. Paris: Imprimerie Catholique e Garnier, 1896, §230 (resumo de diversos sermões dogmáticos) e 280 (resumo do *Segundo tratado contra os novacianos*). BARMBY, James (organização, tradução, introdução e notas). *Selected epistles of Gregory the Great, bishop of Rome (books IX to XIV)*. In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 1, vol. 12: Leo the Great, Gregory the Great*. Nova Iorque, Oxford e Londres: The Christian Literature Company e Parker & Company, 1895 (com o texto de cinco epístolas de Gregório a Eulógio).

³⁴² HPCCA 2, pp. 479-480.

impressão de que apesar de toda a *raiva* de Eulógio, os coptas tiveram atuação quase livre durante os últimos anos do reinado de Maurício (582-602) e do patriarcado de Damião (569-605).³⁴³ Em segundo, que também não era de *tudo ou nada* a política da Igreja Copta em relação às autoridades constantinopolitanas; salta à vista que a HPCCA registre como *caluniosa, mentirosa e louca* a notícia de que Anastácio estava publicamente condenando Calcedônia e os imperadores que a ele aderiram, quando isso era muito provavelmente o que ele de fato fazia, conforme haviam feito seus antecessores e viriam a fazer seus sucessores. Em terceiro, parecem um pouco suaves as tribulações que por ordem de Focas caíram sobre os miafisitas, caso se considere o que Justiniano (527-565) havia feito em relação a eles – e o que Heráclio (610-641) viria a fazer. De certa maneira, o golpe de Focas foi o primeiro das muitas usurpações violentas que ocorreriam na cidade fundada por Constantino (306-337), e parece que ao assassinato de Maurício e seus cinco filhos seguiu-se um grande expurgo na capital e nas províncias, que levou à execução de muitos aristocratas, clérigos e militares a respeito dos quais o imperador adventício nutria desconfiança.³⁴⁴ Essa violência politicamente orientada combinava-se, por outro lado, com certa tergiversação em matéria eclesiástica, que comportou a delegação a Gregório, bispo de Roma, dos negócios italianos em desfavor do

³⁴³ Na *vita* deste prelado constante na HPCCA, de fato, mencionam-se disputas com os calcedônicos, “seguidores da heresia impura”, nos quais não se envolveram as autoridades imperiais e tiveram suposto resultado favorável aos coptas: “[...] vieram a ele e disputaram sobre a Fé; mas, pela graça do Senhor que estava com ele <i.e. com o papa Damião>, desfez seus argumentos, varrendo-os como a uma teia de aranha; e ele falou de modo cortês a esses homens, e fez com que se parecessem com Acabe diante de nosso Pai Elias, o profeta.” Os problemas mais sérios enfrentados durante os trinta e seis anos de seu reinado, de fato, foram internos ao próprio partido miafisita: com monges ditos seguidores de Melécio, com presbíteros e leigos da facção dos *acéfalos* e com o novo patriarca de Antioquia, Pedro III de Raqqa (581-591), que professava um monofisismo tão estrito que pareceu aos alexandrinos uma forma de modalismo. Cf. HPCCA 2, pp. 473-478 (a citação acima é da p. 474). A referência bíblica, salvo engano, remete a 1Rs 18. A tradição siro-ocidental, por outra parte, guarda uma tradição bem distinta a respeito do relacionamento entre os patriarcas Damião e Pedro, registrando que esse papa de Alexandria passou a odiar seu correligionário no patriarcado de Antioquia após ter sido por ele corrigido quanto a uma das afirmações doutrinárias que fez em um tratado para refutar os seguidores de João Filópono (m.566). Da *raiva* de Damião por causa disso, teriam se seguido as acusações que registra a HPCCA (2, p. 375): “ele <i.e. o patriarca Pedro> era de mentalidade rude, pecaminoso em seus pensamentos, perturbado em seu intelecto e oposto à reta fé.” A *Crônica Eclesiástica* de Gregório bar Hebræus (m.1286) registra que, pouco antes de sua morte, percebendo a dimensão que tomava o rancor do Papa de Alexandria, o patriarca Pedro desejou convocar um concílio geral para esclarecer o caso, iniciativa à qual Damião se opôs com veemência. Cf. WILMSHURST, David (organização, introdução, tradução e notas). *Bar Hebræus’ The Ecclesiastical Chronicle: an english translation*. Versão bilíngue em inglês e siríaco. Piscataway: Gorgias Press, 2016. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 40, pp. 90-91 (o texto em inglês sempre na página par). Sobre as ideias e os seguidores de João Filópono, que indiretamente causaram todo o problema entre os dois patriarcas miafisitas, ver por primeiro DPCA ps. 771 e 1390.

³⁴⁴ ODB, v. 3, p. 1666. SPINTLER, Rudolf. *De Phoca imperatore romanorum*. Jena: Typos G. Nevenhanhi, 1906. Coleção *Roman history pamphlets*, n. 436, série *Imperial biography*, s.n. OLSTER, David Michael. *The politics of usurpation in the seventh century: rhetoric and revolution in Byzantium*. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1993 (versão expandida da tese de doutorado de Olster sobre o a ascensão e o reino de Focas, defendida na Universidade de Chicago em 1986). PARNELL, David Allan. *Justinian’s men: careers and relationships of byzantine army officers (518-610)*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. Coleção *New approaches to byzantine history and culture*, s.n., pp. 133-138.

exarca de Ravena, o reconhecimento jurídico do primado desse mesmo sobre o Patriarca de Constantinopla e a ausência de pressões demasiadas sobre os miafisitas e os dioprosoponitas.³⁴⁵ Parece que Focas efetivamente não estava em condições de arriscar mais um motim em Alexandria, na Tebaida ou em qualquer outra das regiões com grande presença de dissidentes reais ou potenciais; as forças políticas que se erguiam contra seu governo – e que haveriam de, a partir de uma revolta em Cartago (608), tomar Alexandria (609) e depô-lo (610) – já eram demasiado consistentes *desde sua ascensão ao trono*. <IMAGEM 16>. Stanley Skreslet pontua mesmo que Focas não teve condições de formular uma diretriz consistente, fosse de conciliação ou de violência, para lidar com o *problema miafisita* no Oriente e no Egito pelo próprio pouco tempo que permaneceu no governo.³⁴⁶ Mesmo assim, a interferência feita em seu nome sobre a vida financeira do patriarcado copta e o confisco da Igreja de Cosme e Damião não eram pouca coisa. Ao transferir os bens de Anastácio a Eulógio,

³⁴⁵ Além das referências já mencionadas na nota anterior, ver também: HICKS, G. G. Saint Gregory and the Emperor Phocas. *The Downside Review*. Londres, Sage Publications, v. 23, n. 1, abril de 1904, pp. 59-72. KALAS, Gregor. The divisive politics of Phocas (602-610) and the last imperial monument of Rome. *Antiquité Tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e-VII^e siècle)*. Turnhout, Brepols, v. 25, n. 1, 2017, pp. 173-190. Os súditos não-cristãos de Focas, contudo, não foram tratados com tanto tato, o que levou a um desdobramento trágico em pelo menos um caso bem conhecido. Em 609, o imperador determinou que todos os judeus e samaritanos que permaneciam na região siro-palestina tinham um curto prazo para se converter ao cristianismo ou partir para o exílio; contra essa imposição, iniciou-se uma insurreição no bairro judeu de Antioquia, que logo foi engrossada pelo fluxo de judeus e samaritanos de outras regiões, reunidos de uma hora para outra em bandos de saqueadores. Na busca de atacar os representantes locais do poder de Constantinopla, esses revoltosos tomaram a mansão na qual residia o então patriarca calcedônico de Antioquia, Anastácio II (599-609), prenderam este eclesiástico, humilharam-no, mutilaram-no e, depois de arrastá-lo pelas ruas da cidade até sua morte, atiraram seu cadáver ao fogo. Há pesquisadores, contudo, que chamam a atenção para o caráter altamente estilizado (ou caricato) dos poucos relatos desse evento que sobreviveram, de tal modo que a sua notícia poderia ser não mais do que mais uma das peças de publicidade antijudaica difundidas com entusiasmo por clérigos cristãos e autoridades bizantinas a partir do meado do século VI. Por outra parte, dado o fato de que não se pode contestar a efetiva morte de Anastácio, sugeriu-se, com base em afirmação constante na *Crônica Pascal* (c.635), que a autoria do assassinato desse devoto calcedônico, que se empenhou em combater a simonia e, correspondente do papa Gregório de Roma, preparou a primeira tradução para o grego de sua *Regra Pastoral*, deve ser atribuída não a revoltosos judeus, mas a miafisitas sírios que se aproveitaram da confusão na cidade para eliminar um de seus obstinados adversários. Cf. DPAC p. 95. FRIEND, William Hugh Clifford. *The rise of the monophysite movement: chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 337 e referência correspondente, n. 3. FRENDO, J. D. Who killed Anastasius II? *The Jewish Quarterly Review*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, v. II/72, n. 3, 1982, pp. 202-204. WHITBY, Michael & WHITBY, Mary (organização, tradução, introdução e notas). *Chronicon Paschale: 284-628 AD*. Liverpool: Liverpool University Press, 1989. Coleção *Translated texts for historians*, n. 7, pp. 149-150 e referência correspondente, n. 420. Sobre o peculiar antijudaísmo bizantino, muito intensificado a partir da eclosão da guerra entre o Império Romano do Oriente e a Pérsia Sassânida em 602, ver: STROUMSA, Guy G. Barbarians or heretics? Jews and arabs in the mind of Byzantium (fourth to eighth centuries). In: BONFIL, Robert *et alli* (orgs.). *Jews in Byzantium: dialectics of minority and majority cultures*. Leiden e Boston: Brill, 2012. Coleção *Jerusalem Studies in Religion and Culture*, n. 14, pp. 761-776. STOYANOV, Yuri. *Defenders and enemies of true cross: the sassian conquest of Jerusalem in 614 and byzantine ideology of anti-persian warfare*. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011. Coleção *Philosophisch-Historische Klasse: Sitzungsberichte*, n. 819, série *Veröffentlichungen zur Iranistik*, n. 61.

³⁴⁶ SKRESLET, Stanley H. *The greeks in medieval islamic Egypt: a melkite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada à Faculty of the Graduate School of Yale University. New Haven: Yale University, 1987, p. 23.

procurava-se antes do mais frear a atividade dos coptas de *construir igreja depois de igreja*; a perda do santuário mencionado, construído no primeiro ano do governo de Diocleciano (284) e situado pouco a oeste da *Via Canópica*, a principal artéria de Alexandria, era a perda de um local de reunião particularmente bem situado no centro da metrópole, onde o poder se encenava e a multidão manifestava sua aprovação ou descontentamento em relação a ele.³⁴⁷

Diante desse golpe, o papa Anastácio não pode fazer nada além de ficar “muito triste” e retornar “suspirando e com muito pesar” ao claustro anexo à Igreja do *Angelion*, no qual se dedicou a sanar, por meio de seus escritos, um cisma que havia dividido as comunidades miafisitas de Alexandria e Antioquia desde a década de 580. Nisso foi bem sucedido: ao saber do caráter do então recentemente consagrado patriarca siro-ortodoxo, Atanásio bar Gamala (603-631), Anastácio se apressou a escrever-lhe a costumeira epístola sistática, “no qual ele o chamou de *seu colega*, aquele que era *irmão e amigo*, que deveria voltar sua atenção para a fé e para a retificação do que havia sido corrompido por Pedro <III de Raqqa>, o equivocado, que então estava morto.”³⁴⁸ A HPCCA narra as consequências desse documento em termos

³⁴⁷ CEC, v. 1, p. 93. HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997. Coleção *Ancient Society and History*, s.n, pp. 81-83.

³⁴⁸ HPCCA 2, p. 480. De acordo com o patriarca Miguel, o Velho (m.1199), a eleição de Atanásio como patriarca siro-ortodoxo de Antioquia deu-se em 595, imediatamente depois da morte de seu predecessor. O cronista Tomé de Reshaina, mais conhecido como Tomé Presbítero, que parece ter sido contemporâneo ou pouco posterior ao patriarcado de Atanásio, contudo, indica que esse episódio deu-se em 6 de novembro de 603. Nisso é seguido por Tiago de Edessa (m.708) em sua *Crônica*, escrita não muito depois dos escritos de Tomé. Andrew Palmer observa que, assumindo que o dia e o mês indicados pelo Presbítero estejam corretos, talvez se devesse considerar mais provável que Atanásio tivesse sido consagrado em 589, 595, 600 ou 606, anos em que o dia 6 de novembro caiu em um domingo, porque no fim do século VI já estava bem estabelecido o costume de se realizarem as consagrações patriarcais, assim como as ordenações episcopais, sempre aos domingos. Houve mesmo toda uma discussão a respeito do caráter canônico ou não de ordenações realizadas em outros dias da semana no cristianismo tardo-antigo, mas, a princípio, nada impede que, de modo excepcional, esse patriarca tenha sido consagrado em uma quarta-feira, 6 de novembro de 603. Juntamente com Miguel, o Velho, também Bar Hebraeus assinala que Atanásio foi consagrado no Mosteiro de São Tomé de Qenneshre, às margens do Eufrates, em cerimônia presidida por Severo de Jerusalém, e que permaneceu anônimo durante certo período depois desse rito, como se um simples monge, ainda cuidando da cáfila que antes estava sob sua responsabilidade. O registro desse intervalo de ocultação pode ser uma discreta tentativa de conciliar a datação que propunham com o dado contido em outros documentos. Palmer argumenta que a data recuada proposta por Miguel se deveu talvez à ansiedade que ele (ou sua fonte) sentiu em função das dúvidas alimentadas pelos calcedônicos a respeito da sucessão apostólica dos prelados da Igreja Siro-Ortodoxa; se houvesse um período de vacância de nove anos depois da morte do patriarca Juliano II, em 594, isso certamente seria explorado como uma fraqueza pelos críticos greco-melquitas (e, ao tempo de Miguel, também latinos estabelecidos nos Estados Cruzados). Uma tal vacância, contudo, longe de ser improvável, ajudaria a explicar o recrudescimento da perseguição aos miafisitas sírios nos últimos anos do governo do imperador Maurício e logo depois da ascensão de Focas, desencadeada, ao que parece, em larga medida por iniciativa dos clérigos e militares helenófonos estabelecidos na própria Siro-Palestina. Tomé de Reshaina, por exemplo, registra que em 599 o governador bizantino de Antioquia, Domiciano, empreendeu uma grande campanha contra os miafisitas da metrópole, e existem registros administrativos de que uma série de igrejas passou mais ou menos nessa época desses aos calcedônicos. Tudo isso sugere ainda uma conexão entre a morte de Maurício, a fuga de prelados, monges e leigos siro-ortodoxos para o Egito (também em reação ao avanço sassânida), o apedrejamento do bispo calcedônico Severo de Edessa no meado de 603 e a restauração do patriarcado siro-ortodoxo de Antioquia apenas uns poucos meses depois – eventos

grandiloquentes, que evidentemente reiteraram como correta a posição dos coptas no imbróglio que os havia afastado dos seus correligionários sírios por pouco mais de vinte anos:

Atanásio <de Antioquia> foi um campo bom e fértil, que recebeu a semente espiritual com alegria; pegou a carta sinodal que lhe tinha sido enviada, reuniu os bispos de sua diocese e lhes disse: “Saibam que o mundo hoje se rejubila em paz e amor, porque as trevas calcedônicas já passaram, permanecendo este doador da luz e ramo frutífero da verdadeira videira, que é a Sé de Marcos, o Evangelista, com toda a província do Egito. Pois nós fomos hereges e cismáticos desde <a morte d’> o Patriarca Severo <em 538>, que foi para nós um guia e uma forma de salvação. Vocês sabem que Pedro, o Apóstolo, e Marcos, o Evangelista, tinham um único Evangelho que pregavam; assim também Severo e Teodósio tinham uma única fé, viveram em unidade e suportaram exílios e conflitos até o fim.” § Quando os padres e bispos ouviram seu discurso, alegraram-se muito e concordaram em aceitar a carta sinodal; declararam que as duas igrejas deveriam ser uma, e que os dois patriarcas deveriam ser de um só espírito, como uma só viva lâmpada iluminando a ortodoxia.³⁴⁹

Seja como for, o novo patriarca de Antioquia, em companhia de uma comitiva de bispos eruditos, imediatamente partiu para Alexandria para selar a unidade com seu confrade. Tendo sido avisado que ele se aproximava, Anastácio reuniu os bispos do Egito, o clero alexandrino e os monges e, acompanhado por grande multidão de leigos, foi recebê-lo no porto da cidade, “com cânticos e hinos de júbilo e de alegria.” Juntos os patriarcas ingressaram em um mosteiro situado à beira-mar, quase certamente o de São Ciro, construído a nordeste da doca oriental da metrópole, então dirigido pelo ilustre Abba Teonas, e acertaram os detalhes de sua união.³⁵⁰ Antes do cair da noite, o Papa Anastácio expediu uma mensagem convocando todos os religiosos presentes na cidade a participarem da Divina Liturgia que haveria de ser celebrada pelos dois prelados na manhã seguinte. Nesta ocasião,

sobrepostos, não por acaso, na já referida *Crônica* de Tiago de Edessa. Cf. CHABOT, Jean-Baptiste (organização, tradução, introdução e notas). *Chronique de Michel, le Syrien. Vol. 2: tomos VIII a XI*. Paris: Ernest Leroux, 1901, pp. 375-377. WILMSHURST, op. cit., pp. 90-92-93. PALMER, Andrew (organização, tradução, introdução e notas). *The seventh-century in the west-syrian chronicles*. Colaboração de Sebastian Brock e Robert G. Hoyland. Liverpool: Liverpool University Press, 1993. Coleção *Translated texts for historians*, n. 15, ps. 16-17, 38 e 257-259.

³⁴⁹ HPCCA 2, p. 481. Encontram-se invocadas neste trecho as antigas tradições bíblico-eclesiásticas que sustentam que Pedro foi o primeiro dos bispos e patriarcas de Antioquia, antes de partir da Síria para Roma, e que Marcos, depois de seguir Paulo por certo tempo, foi um de seus discípulos, que o acompanhou nesta viagem pelo Mediterrâneo, testemunhou seu martírio e registrou suas memórias a respeito de Jesus em um Evangelho antes de seguir ele mesmo para pregar o cristianismo em terras africanas. Invoca-se também o caráter *petrino* da ascendência apostólica reivindicada igualmente por antioquenos e alexandrinos, ainda que de maneiras diversas (entre si e dos romanos e bizantinos do mesmo período).

³⁵⁰ HPCCA 2, pp. 481-482. MEINARDUS, op. cit., p. 149. FRENED, op. cit., p. 342, por outro lado, indica como local das conversações entre esses hierarcas o Mosteiro de Cæsaria Patricia, a *oeste* de Alexandria, convenientemente *emprestado* para esse encontro aos calcedônicos. Infelizmente não pude localizar o documento no qual esse autor se apoia para fazer tal afirmação. Na *Crônica* de Miguel, o Velho, consta o texto do *synodicon* redigido e promulgado pelos dois patriarcas nessa ocasião, assim como da carta então enviada por Atanásio aos bispos de sua jurisdição a respeito deste assunto. Cf. CHABOT, op. cit., pp. 381-394 (decreto) e 394-399 (epístola).

Atanásio pronunciou diante da assembleia um fantástico discurso, pleno de sabedoria, de modo que todos que estiveram presentes ficaram maravilhados. E, ao fim desse, ele disse: “A esta hora, meus amigos, temos de tomar a harpa de Davi, e cantar com a voz do salmo, dizendo: ‘A misericórdia e a verdade se encontraram’, pois Atanásio e Anastácio abraçaram-se, trocando o ósculo da paz. A verdade tem aparecido desde a terra do Egito, e a justiça tem surgido a partir do Leste. Egito e Síria tornaram-se um na doutrina, Alexandria e Antioquia tornaram-se uma Igreja, uma virgem noiva de um puro e casto esposo, que é o Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito, a Palavra do Pai, desde o princípio até o fim, agora e para todo o sempre. Amém!”³⁵¹

Atanásio permaneceu como hóspede de Anastácio por mais um mês depois disso, tratando com ele dia após dia de questões exegéticas, teológicas e eclesiásticas que a HPCCA não precisa. Depois disso, retornou à Síria “em paz e grande honra, e a partir de então houve acordo entre a Sé de Antioquia e a Sé de Alexandria.”³⁵² Esta viagem e as manifestações públicas que ela implicou, incluindo as grandes reuniões públicas de fiéis e clérigos miafisitas, são algo surpreendentes quando se recorda que Anastácio vivia retirado em uma ermida anexa à Igreja do *Angelion* e que Atanásio, sem poder entrar em Antioquia desde sua consagração episcopal por ordem do governante e do patriarca calcedônico que reivindicava a mesma Sé, governou sua Igreja desde o Mosteiro de São Zaqueu, o mais importante dos quatro que se erguiam próximos a Raqqa e, depois que este foi destruído pelos persas, do Mosteiro de Garamaye, em Gabula, não muito distante de Alepo. A HPCCA não indica uma data para essa viagem de Bar Gamala a Alexandria, mas o texto dá a atender que ela se seguiu ao recebimento da epístola sistática que lhe foi enviada pelo papa Anastácio, situando-a, portanto, não muito depois da eleição deste, em 605, de acordo com o costume bem estabelecido dos patriarcas recém-consagrados de mandarem cartas de comunhão aos seus principais confrades.³⁵³ A tradição síria, que dá ao episódio um tratamento muito mais sóbrio do que sua análoga egípcia e faz, por motivo óbvio, depender a união da iniciativa do patriarca de Antioquia, data diversamente essa viagem, colocando Miguel, o Velho, esse encontro em 610 e Gregório bar Hebræus em 616, afirmações que o situam em um contexto político bem diverso. Ambos os cronistas sírios também mencionam de passagem o papel que teve nesse encontro o general Nicetas, primo mais novo de Heráclio, comandante que tomou o trono de Constantinopla a Focas, sendo coroado imperador bizantino em outubro de 610.³⁵⁴ Nicetas foi o responsável pela conquista de Alexandria e da Província do Egito à causa de

³⁵¹ HPCCA 2, p. 482. A referência bíblica remete à quinta estrofe do Salmo 85, sendo citada textualmente sua primeira afirmação e parafraseadas as três que a sucedem; na *Bíblia de Jerusalém* consta aí o seguinte: “Amor e verdade se encontram, justiça e paz se abraçam; da terra germinará a verdade, e a justiça se inclinará do céu” (Sl 85(84):11-12).

³⁵² HPCCA 2, pp. 482-483.

³⁵³ DPAC, p.266.

³⁵⁴ CHABOT, op. cit., 399. WILMSHURST, op. cit., pp. 92-93. SKRESLET, op. cit., p. 24.

Heráclio em uma série de árduas batalhas travadas entre o meado de 608 e o de 610, conflitos que levaram à derrocada da armada chefiada pelo infame Bonoso, enquanto seu parente navegava desde Cartago para o leste com uma grande frota, reivindicando a Sicília e o Chipre em seu caminho, quase sem encontrar resistência.³⁵⁵ Esses dois autores também mencionam Nicetas como *um dos fiéis*, não obstante sua (presumida) adesão ao miafisismo ser contradita por outros documentos de época. Destes, o mais notável é a *vita* de João V Esmoler, patriarca calcedônico de Alexandria de 610 a 621, que teria sido elevado a esse cargo justamente pela intervenção que Nicetas empreendeu junto ao neo-imperador em favor desse homem que era seu irmão adotivo.³⁵⁶ William Hugh Clifford Frend ressaltou que as boas relações desse militar com os miafisitas deviam-se não a uma adesão pessoal, mas a um pragmatismo motivado por sua determinação em unir o Egito ao redor da causa de Heráclio.³⁵⁷ Seja como for, entretanto, tudo isso evidencia o quanto era, para dizer o mínimo, *assistemática*, mesmo *hesitante*, a imposição da ortodoxia calcedônica pelas autoridades bizantinas instaladas no Egito e na Síria no início do século VII. Trata-se então do caso de a política de implementação da ortodoxia imperial fundada na formulação calcedônica ser aplicada com intensidade diversa a cada província de acordo com o caráter e interesses de seus agentes locais. Morto o *raivoso e equivocado* Eulógio em 608, por exemplo, é que foi possibilitado o solene encontro entre os patriarcas miafisitas de Antioquia e Alexandria na grande metrópole egípcia, sem a correspondente ação repressiva da parte das autoridades bizantinas que se tenderia a imaginar que este suscitaria em outro momento. Talvez houvesse no interior dos

³⁵⁵ ODB, v. 3, p. 1480.. MITCHELL, Stephen. *A history of the Later Roman Empire (284-641 AD)*. 2ª ed. Hoboken e Londres: John Wiley e Blackwell, 2015. Coleção *Blackwell History of the Ancient World*, n. 4, p. 450,

³⁵⁶ LEÔNICIO de Neápolis. The life of St. John the Amsgiver. In. DAWES, Elizabeth (organização e tradução) & BAYNES, Norman Hepburn (introdução e notas). *Three byzantine saints: contemporary biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Skyeon and St. John Almsgiver*. Londres: Blackwell, 1948, §I/4 (para outros episódios do relacionamento desses dois homens, nem sempre marcado pela harmonia, ver §II/12, II/15 e II/45). A afirmação de que ele foi um *irmão adotivo* de João não supõe uma juventude passada em comum, na Ilha de Chipre ou na África, o que contradiria tanto o que se sabe a respeito dos anos iniciais de Nicetas, quanto o que consta na *vita* desse patriarca deixa entrever a respeito do relacionamento entre os dois. Assim sendo, parece mais correta a afirmação de Walter Kaegi de que eles (não se sabe bem se antes ou depois dos eventos descritos no §II/12 da *vita* de João Esmoler) tenham se tornado legalmente aparentados pelo rito de *adelphopoiesis*, tomada de irmão. Cf. KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 59 e referência correspondente, n. 6. RAPP, Cláudia. *Brother-making in Late Antiquity and Byzantium: monks, laymen and christian ritual*. Oxford: Oxford UP, 2016 (especialmente o cap. 2, pp. 48-87).

³⁵⁷ FREND, op. cit., pp. 340-341. Por outra parte, a relação entre Nicetas e os hierarcas miafisitas não parece ter sido completamente política e isolada de um quadro de diálogo interconfessional mais complexo: a *Crônica* de João de Nikiu, por exemplo, menciona a interação entre esse importante militar e Teófilo Confessor, um eremita miafisita que vivia em uma coluna à margem do Nilo e profetizou que ele haveria de vencer os partidários de Focas e tomar o Egito à causa de Heráclio. Cf. CHARLES, R. H. (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of John, bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's ethiopic text*. Londres e Oxford: Williams & Norgate e Oxford University Press, 1916. Coleção *Publications for Texts and Translation Society*, n. 10, §108, pp. 172-173.

quadros governamentais personagens filomiasitas ou favoráveis a diversos tipos de soluções teológico-eclesiásticas de compromisso, com a intenção de mitigar, ou mesmo ainda a esperança de solucionar, de alguma forma o conflito iniciado na década de 450. Isso é algo bastante provável ao se considerar que as pessoas não vivem no vácuo, mas enredadas em relações sociais e participantes simultaneamente de diferentes grupos, com identidades, projetos, atuações e interesses que bem podem ser discrepantes, até conflitantes, entre si. Como anotou em certa parte o antropólogo britânico Victor Turner, as identidades completamente coerentes até podem existir, mas normalmente no interior de mentes obsessivas e paranoicas, refletindo uma totalidade que não tem correspondência na empiria, sendo a dinâmica histórica concreta também resultante do conflito *no interior de cada grupo social* de diferentes formas de se compreender e agir no mundo.³⁵⁸

Os imediatos sucessores de Eulógio, de fato, tiveram uma atuação e uma sorte muito distintas desse homem no que se refere aos seus rivais miafisitas. De Teodoro, que chefiou a Igreja Greco-Ortodoxa no Egito de 608 a 610, não se sabe praticamente nada além do nome e informações contextuais, ou seja, que reivindicou para si a Sé de Alexandria no confuso período em que a metrópole e o Vale do Nilo haviam passado firmemente aos rebeldes favoráveis a Heráclio, e que foi assassinado.³⁵⁹ O *Menológico de Basílio II*, compilado em Constantinopla por volta do ano 1000, traz em uma de suas iluminuras (a 32^a) a representação desse arcebispo, inclinado à direita de um caudaloso rio (o Nilo?), pronto a ser decapitado por um soldado da classe dos *speculatores*, ou seja, membro de um dos corpos de guardas que protegiam os imperadores e os prefeitos das províncias. O texto associado a essa figura registra que, enquanto pregava em um local público a verdade sobre o Cristo – a cristologia calcedônica, pode-se supor –, a multidão dos alexandrinos “viciados na adoração aos ídolos”, avançou contra o homem em um único impulso, arrancou suas roupas e o atou com cordas. Depois de o flagelarem e coroarem com uma coroa de espinhos, arrastaram-no pelas ruas entre zombarias, cusparadas, socos e pontapés. Jogado ao mar, foi trazido de volta para a praia por um vento suave; novamente capturado, foi conduzido a um oficial que pretendeu fazê-lo afastar-se da fé em Cristo (*sic*) através do convencimento e, depois, de todo tipo de torturas – às quais o prelado enfrentou dando glória a Deus. Por fim, diante da inutilidade em fazê-lo confessar (uma cristologia que não a que esposava?), foi levado para um lugar ermo e

³⁵⁸ TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ações simbólicas na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da UFF, 2008. Coleção *Antropologia e política*, n. 42, pp. 12-13.

³⁵⁹ WHITBY & WHITBY, op. cit., p. 149 e referência correspondente, n. 416.

decapitado.³⁶⁰ O caráter altamente convencional desse relato poderia remetê-lo antes a alguma perseguição dos romanos pagãos aos cristãos do que ao Egito da primeira década do século VII; só se pode afirmar que Teodoro de Alexandria constante no *Menológico* é mesmo o patriarca calcedônico em questão 1. pelos elementos iconográficos que apontam com clareza sua posição na hierarquia eclesiástica, 2. por não haver outro patriarca de nome Teodoro além dele a reivindicar a Sé de Alexandria antes de um de seus sucessores, que pretendeu governar os calcedônicos do Egito em algum intervalo não claramente registrado das décadas de 650 e 660 a partir de seu exílio em Constantinopla, e do miafisita homônimo eleito por seus pares em 731. Assumindo que seja verossímil essa história, resta identificar quais teriam sido seus assassinos e sua motivação. A lista de possibilidades inclui pelo menos quatro itens plausíveis: Teodoro poderia ter sido morto por partidários de Nicetas em função de uma sua prévia adesão ao imperador Focas, por calcedônicos por ter transigido com os miafisitas, por miafisitas por ter pretendido reprimi-los de alguma forma, continuando a política de Eulógio, ou (conforme afirma o *Menológico*, mas menos provável historicamente) por pagãos que recuperaram brevemente o poder em Alexandria durante os confusos dias em que Heráclio passou de um comandante rebelde a imperador dos romanos.³⁶¹

João V Esmoler, que sucedeu a Teodoro, teve mais sorte do que este, permanecendo estavelmente como patriarca calcedônico de Alexandria a partir de 610. Na *vita* que lhe devotou Leônico de Neápolis (m.c.650), seu quase contemporâneo, registra-se que durante o seu patriarcado o número das igrejas paroquiais calcedônicas na metrópole egípcia passou de sete para setenta, e isso apesar da intensa atividade de seus rivais miafisitas. Ele recusou-se a receber presentes e espórtulas para si mesmo, aboliu as taxas de ordenação e combateu veementemente a simonia. De todos os que buscavam ser por ordenados em sua Igreja, exigiu que declarassem por escrito sua adesão à fé calcedônica; mesmo entre os seus correligionários, entretanto, realizava uma profunda triagem, tendo em vistas a moralização

³⁶⁰ BASÍLIO Porfirogêneto. *Menologium Basilianum*, ex editione cardinalis Albani. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græca. Vol. 117: Basilii Porphyrogenitus. Leo Diaconus Caloensis. Anonymus; Hippolytus Thebanus. Georgides Monachus. Ignatius Diaconus. Nilus, Christophorus Protosecretis. Michael Hamartolus. Anonymus. Suidas*. Paris: Imprimerie Catholique, 1864, §34, p. 46. *IL MENOLOGIO di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613)*. Vol. 1: Testo. Turim: Fratelli Bocca, 1907. *Coleção Codices e Vaticanis selecti: phototypice expressi*, n. 8, §32, p. 11. O assassinato do patriarca Teodoro faz parte, decerto, da mesma conjuntura confusa que levou à morte de seu confrade Atanásio II de Antioquia.

³⁶¹ Sobre a ligação entre Focas e Teodoro de Alexandria, ver: CHARLES, op. cit., §107, p. 167-169 – que *não* menciona o assassinato deste patriarca, mas narra que, quando os partidários de Heráclio tomaram Alexandria, esse prelado “retirou-se rapidamente para a Igreja de Santo Atanásio, que ficava no litoral, muito próxima ao mar [...] não só por medo dos muitos soldados [...], mas principalmente dos próprios habitantes da cidade.”

do clero que lhe era submetido.³⁶² Aceitou nas mesmas condições eventuais eclesiásticos convertidos do miafisismo e insistiu que os calcedônicos não deveriam se associar de forma alguma àqueles que tinham como heterodoxos, principalmente não visitando seus santuários e participando de suas liturgias, ainda que isso implicasse permanecer “sem comungar durante toda a sua vida.” Apesar de ser um homem que havia ele mesmo se casado e tido filhos na juventude, João incentivou a vida monástica, determinando que grupos de monges calcedônicos se instalassem em Alexandria e fazendo todo o possível para que, sob seu governo, a metrópole “fosse conduzida quase que ao modo de um mosteiro, pois hinos eram cantados a Deus, continuamente, em vários lugares ao longo de todas as noites.”³⁶³ Ele renunciou a toda a violência contra os miafisitas e colocou tanto sua fortuna familiar quanto os imensos recursos do patriarcado à serviço de uma caridade que ultrapassava as fronteiras confessionais do Egito do começo das primeiras décadas do século VII, fazendo com que se construíssem albergues, refeitórios e hospitais nos quais se atenderam indistintamente todos os pobres e refugiados que a eles acorriam.³⁶⁴

O apostolado de João significou, de fato, uma exceção na história do patriarcado calcedônico de Alexandria antes da conquista islâmica, um intervalo no qual as perseguições e os tratados polêmicos foram substituídos por demonstrações públicas de moral e piedade e pela multiplicação das obras de misericórdia. Quando o muito rico Andrônico foi eleito patriarca miafisita em 616, empenhou-se em seguir o exemplo de seu rival, copiando-lhe a estratégia para a conquista dos corações e mentes dos egípcios, de tal modo que a HPCCA o descreve particularmente como “muito inclinado a dar esmolas, um líder do povo, amorosamente misericordioso e incessante na caridade.”³⁶⁵ Até que João se retirasse de Alexandria para sua terra natal, a Ilha de Chipre, forçado a isso por prementes circunstâncias políticas, parece que a disputa entre os calcedônicos e miafisitas no Egito assumiu a forma de uma competição para a maior realização do bem comum.³⁶⁶ A mudança na estratégica

³⁶² LEÔNICIO, op. cit., §I/5. João também se preocupou com a moral dos leigos. Sabendo que nas margens do Lago Mareotis, não muito distante de Alexandria, eram comuns as relações homossexuais entre os homens do local e os rapazes que iam até aí para trabalhar na colheita do papiro, o patriarca determinou que esses jovens fossem mandados de volta para seus locais de origem e que no distrito à beira do lago fossem erguidas capelas e estabelecidos sacerdotes para realizar a catequese, administrar os sacramentos e vigiar a conduta dos caixas. Idem, op. cit., §I/8.

³⁶³ Ibidem, op. cit., §I/5 e II/42.

³⁶⁴ Ibidem, op. cit., §I/6-7.

³⁶⁵ HPCCA 2, p. 484.

³⁶⁶ Para uma abordagem interessante da eficácia apologética das boas obras, ver: STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Repensando a religião*, n. 2, caps. 4 (pp. 85-108) e (principalmente) 7 (pp. 163-180). Citando o texto de Louis Bréhier constante no quinto volume do manual de história da Igreja de Fliche e Martin (cap. 3), Frend afirma em seu livro sobre a ascensão do movimento monofisita (*sic*) que o

calcedônica, contudo, parece não ter tido grande eficácia para além da duração do patriarcado do próprio Esmoler em arregimentar os miafisitas egípcios para alguma posição mais próxima da adesão ou de um compromisso com a ortodoxia imperial, ou mesmo de obter sua anuência ao modelo de duas reivindicações paralelas e simultâneas à herança de São Marcos. (A ideia de unidade na diversidade, uma pedra-de-toque da eclesiologia contemporânea, de modo diverso, entre católicos e greco-ortodoxos, estava ainda muito longe de ser aventada como aceitável). Seja como for, ela marca uma diferença significativa para os agentes sociais diretamente envolvidos no conflito em relação a outros momentos em que o principal meio de expressão deste foi a violência explícita e direta; mas também se insere, afinal, em um amplo espectro de formas de atuação através dos quais o Império Romano Cristão procurou conseguir a adesão de seus diferentes súditos àquelas ideias e práticas religiosas que eventualmente veio considerar corretas, edificantes e piedosas em desfavor de outras que foram caracterizadas como equívocas, subversivas e ímpias. No atual estágio da pesquisa, não creio haver condições de precisar se a modificação representada pela atuação do patriarca João foi ensejo de um fortalecimento ou de um enfraquecimento da presença e atuação das diferenças entre miafisitas e calcedônicos no espaço público de Alexandria e do Vale do Nilo na década de 610. Assinale-se apenas que ela coloca em primeiro plano a pertinência de formas menos beligerantes de atuação no âmbito da disputa entre os dois partidos eclesiásticos.

patriarca calcedônico João V Esmoler veio eventualmente a ser considerado como um santo não apenas nas Igrejas Bizantina e Latina, mas também entre os coptas. Na sua tese sobre a comunidade greco-ortodoxa nas etapas iniciais do domínio islâmico sobre o Egito, Skreslet reproduz essa afirmação, indicando também a mesma suposta data de sua comemoração, 11 de novembro. Também o excelente trabalho de Stephen J. Davis sobre o patriarcado copta na Antiguidade Tardia o faz. Cf. FRIEND, op. cit., p. 340 e referência correspondente, n. 8. SKRESLET, op. cit., p. 25 e referência correspondente, n. 59. DAVIS, Stephen J. *The Early Coptic Papacy: the Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2004. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 1, p. 230, n. 140. Uma verificação rápida indica, contudo, que essa é uma invenção piedosa de historiadores dispostos a enfatizar a figura de João como tendo transcendido o conflito entre calcedônicos e miafisitas no Egito do início do século VII. A Igreja Ortodoxa Grega comemora atualmente sua memória a 12 de novembro, enquanto a Igreja Católica Romana o celebra em 23 de janeiro, data do recebimento pelo rei Matias Corvino da Hungria (1464-1490) de suas relíquias, que por ele foram compradas do clero constantinopolitano logo após a invasão turca da antiga capital bizantina. Não encontrei, por outro lado, quaisquer registros de sua comemoração nos *Sinaxários Árabo-copta* – que no dia equivalente (15 de Hätūr) comemora o martírio de São Menas Taumaturgo – ou *Étiope* – que no dia equivalente (15 de Hēdar) celebra, além do referido martírio, o patriarca miafisita Menas de Alexandria (768-775), São Vítor Infante, um jejum solene em preparação à Natividade, a consagração da igreja abacial do Mosteiro de São Pacômio pelo patriarca Timóteo de Alexandria (389-385) e São Macabeus de Kasbar. Cf. BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite II: mois de Hatour et de Kihak*. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 3, 1909, pp. 293-298. BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium made from the Manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*. 2ª ed. Hildesheim: Georg Olms, 1976, v. 1, pp. 143-144.

2.1 A conquista sassânida, a reconquista bizantina e as atitudes e interpretações dos miafisitas egípcios

Esse período de tranquilidade relativa, no qual o calcedônico João e o miafisita Andrônico encontravam-se em Alexandria e rivalizavam não mais em confrontos públicos, mas na promoção de obras de caridade, rompeu-se pela entrada de um elemento externo que pôs abaixo o equilíbrio egípcio – frágil tanto por sua provisoriedade quanto pela continuidade, em parcelas significativas das comunidades miafisita e calcedônica, de um desejo pela ação direta no sentido de obter a submissão forçada, o afastamento ou mesmo a eliminação daqueles concorrentes que eram considerados não só inimigos dos fiéis ortodoxos, mas ímpios que haviam manchado a honra divina com suas crenças e práticas pervertidas, blasfemos em relação aos quais não havia a possibilidade de transigência, trégua ou misericórdia. Depois do breve intervalo no qual a violência foi intersectaria esteve submetida à política dos patriarcados calcedônico e miafisita mostrarem-se mais generosos e pródigos que seu respectivo rival,

Surgiu então na Pérsia um rei chamado Cosroés <II Aparvêz, *šāhanšāh* de 590 a 628>, que reuniu uma grande hoste e veio com grande poder contra o exército dos romanos, destruindo-os totalmente, aniquilando-os. Ele tomou posse da terra dos romanos e da terra da Síria, fez cativas as terras da Palestina e da Idumeia, e pisou a terra do Egito como os bois trilham a eira, tomando todas as suas riquezas, tudo o que tinham em seus tesouros. Por causa de seu amor ao dinheiro, ele <Cosroés> poderia <fazer> matar um homem por um denário, ou por algo que vale aproximadamente três denários; tinham muitas doutrinas e não conheciam a Deus, mas adoravam o sol. § Quando ele capturou o Egito, <quando> ganhou sobre ele o poder, reservou seus cuidados para conquistar a grande cidade de Alexandria.³⁶⁷

A HPCCA registra que, preparando-se para o assédio da metrópole, os persas dirigiram-se no início de 619 para a região de *Enaton*, que derivava seu nome de sua localização no marco da nona milha a oeste de Alexandria na estrada costeira para a Líbia.³⁶⁸ Aí então haviam “seiscentos mosteiros, florescentes como pombais, e os monges eram independentes, insolentes, intemoratos, confiantes de suas grandes riquezas.”³⁶⁹ Eles aglomeravam-se como uma cidade autônoma que ocupava a parte mais ocidental do istmo que separava o Mediterrâneo do Lago Mareotis, sendo um ponto de passagem tanto dos que transitavam de Alexandria para a Pentápolis, e vice-versa, por terra, pela antiga via helenístico-romana, quanto dos peregrinos que vinham do norte e por algum motivo dirigiam-se diretamente ao santuário de São Menas, ao sul de Mareotis, sem passar por Alexandria, ou

³⁶⁷ HPCCA 2, pp. 484-485.

³⁶⁸ Em grego, chama-se *ennéa* o número nove. Cf. CEC, v. 3, p. 954.

³⁶⁹ HPCCA 2, p. 485.

faziam o caminho contrário. <IMAGEM 17>. Durante os séculos seguintes, o conjunto de claustros e ermidas foi chamado de *Dayr al-Zujaj, Mosteiro de Vidro*, nome que pode ter sido derivado dos ricos vitrais de seus oratórios comunitários, e de *Dayr al-Zajjaj, Mosteiro dos Vidraceiros*, designação que indica uma das fontes de *suas grandes riquezas*.³⁷⁰ Como se pode notar, o tom da HPCCA para se referir a este núcleo monástico é crítico, mesmo ácido; seus habitantes são caracterizados como *insolentes, intemoratos, confiantes de suas grandes riquezas* – exemplos, portanto, de *anti-monges*, por perverterem as virtudes fundamentais que se espera desse tipo de vida, a saber, o respeito, a reverência, a humildade.³⁷¹ Os motivos dessa aberta censura são menos claros. Os estabelecimentos monásticos opulentos, muito distantes de sua pretendida vocação evangélica, podem ser encontrados em toda a história cristã, no oriente como no ocidente, mas seria demasiado simplista apenas assumir como verdadeira uma narrativa tão impregnada de adjetivações. O fato histórico é que as relações entre os monges de *Enaton* e os patriarcados estabelecidos em Alexandria nunca foram simples; apesar de existirem numerosos relatos de diferentes tipos de personagens egípcios e estrangeiros viajando entre a metrópole e esse núcleo, registraram-se no correr dos séculos V e VI pelo menos algumas medidas civis e eclesiásticas contra a presença dos religiosos do *Enaton* no interior de Alexandria.³⁷²

De acordo com Jean Gascou, o *Enaton* era uma grande federação de claustros e ermidas presidida por um hegúmeno que reivindicava o título *sui generis* de *cenobiarca* e uma autoridade episcopal independente da autoridade do/s patriarca/s de Alexandria – daí, decerto, a associação que faz a HPCCA entre sua *independência, insolência e irreverência*. A partir de uma série de anedotas dispersas em hagiografias e coletâneas de ditos e feitos monásticos, pode-se datar a sua fundação do último quarto do século IV e saber que a maior parte dos seus habitantes no século VI e início do século VII eram siro-palestinos e gregos, havendo também alguma pequena presença de latinos da Calábria e da Sicília.³⁷³ Liderados pelo enérgico Abba Longino, um hegúmeno proveniente da Lícia, os monges do *Enaton* tomaram o lado do Papa Dióscoro e da doutrina da Natureza Única contra o Papa Protério e a doutrina das Duas Naturezas considerados como ortodoxos pelo Concílio de Calcedônia; quando os padres conciliares enviarem a esses religiosos uma declaração de fé que deveriam subscrever, eles foram a campo contra o representante do imperador Marciano e seus

³⁷⁰ CEC, v. 4, pp. 954-955.

³⁷¹ DPAC, pp. 953-954.

³⁷² CEC, v. 4, pp. 954-955.

³⁷³ CEC, v. 4, pp. 954-956.

soldados.³⁷⁴ Esse mesmo Longino parece ter desempenhado um papel importante na eleição do sucessor miafisita de Dióscoro, Timóteo II Eluro (457-480).³⁷⁵ Mais tarde, em diferentes períodos, diferentes tipos de miafisitas e monofisitas perseguidos pelo governo imperial, especialmente siro-palestinos, anatólicos e sicilianos refugiaram-se no *Enaton*, enquanto muitos outros notórios anti-calcedônicos estiveram no local simplesmente como peregrinos. O mais ilustre desses visitantes foi certamente Severo, que se dirigiu para lá depois de ter sido destituído da Sé patriarcal de Antioquia em 518. Depois da morte desse grande teólogo e articulador da resistência anti-calcedônica, suas relíquias foram depostas ao *Enaton* e, encerradas em um mausoléu; conforme o esperado pelos fiéis, então começaram a operar milagres.³⁷⁶ Quando apesar das perseguições promovidas pelos imperadores da dinastia justiniana (518-610) – ou justamente *por causa dessas* – estendeu-se uma hierarquia eclesiástica paralela, miafisita, sobre todo o oriente bizantino (e além), o *Enaton* forneceu alguns quadros importantes para essa, como os bispos João de Hefesto, diocese sufragânea de Pelúcio, Pedro de Esmirna, e os patriarcas coptas João II (503-515) e Pedro IV (567-569). Como o acesso desses dois últimos prelados à Alexandria foi estritamente proibido pelas autoridades imperiais, na prática, durante seus períodos de pastoreio o *Enaton* foi a sede da

³⁷⁴ VIVIAN, Tim. The Life of Longinus. *Coptic Church Review*. East Brunswick, Society of Coptic Church Studies, v. 20, n. 1, primavera de 1999, §29-35, p. 24-28.

³⁷⁵ Sobrevivem algumas anedotas atribuídas a certo Longino de *Enaton* no *Apophthegmata Patrum Ægyptiorum*, mas o mais provável é que essas se refiram a um outro personagem de mesmo nome, que parece já estar estabelecido na região quando da ascensão de Cirilo ao trono patriarcal de Alexandria, em 412. Nas fontes claramente miafisitas, por outro lado, há também uma certa oscilação sobre o papel do Longino que era cenobiarca de Enaton ao tempo do Concílio de Calcedônica. Enquanto a *vida* de Pedro Ibérico composta por João Rufo caracteriza o “bendito asceta e grande profeta Longino” decisivamente como um dos mais relevantes chefes da oposição monástica a Protério e à nova ortodoxia imperial que ele representava, a *Crônica* do Pseudo-Zacarias de Mítilene apresenta-o como um personagem moderado, a quem o governador de Alexandria confia a custódia de Timóteo Eluro justamente na esperança de, assim, fazer cessar a confusão reinante na metrópole entre os partidários da Natureza Única e os das Duas Naturezas de Jesus. Sobrevive uma *vida* copta de Longino, traduzida ao inglês por Tim Vivian há alguns anos, que corrobora a narrativa de João Rufo a respeito do papel desse personagem nos confusos episódios da década de 450 e dá mais detalhes sobre esses. Não se deve confundir-lo ainda como o missionário homônimo que teve um papel importante na conversão dos reinos núbios ao cristianismo miafisita no século VI. Cf. BETTENCOURT, Estêvão (organização, tradução, introdução e notas). *Apoftegmas: a sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979. Coleção *Fontes da vida religiosa*, n. 5, pp. 169-171. HAMILTON, Frederick John & BROOKS, Ernest Walter (organização, introdução, tradução e notas). *The syriac chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene: translated from Manuscript Additional 17202 in the British Museum*. Londres: Methuen, 1899., t. IV, §2, pp. 65-66. JOÃO RUFO. Life of Peter, the Iberian. In. HORN, Cornelia B. & PHENIX JR, Robert R. (organização, tradução, introdução e notas). *John Rufus: the Lives of Peter, the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Versão bilíngue em georgiano e inglês. Atlanta e Leiden: Society of Biblical Literature e Brill, 2008. Coleção *Writings from the Græco-Roman world*, n. 24, §91, pp. 135-141. VIVIAN, op. cit.

³⁷⁶ BASSET, op. cit., pp. 418-419. BUDGE, op. cit., v. 1, p. 203. GOODSPEED, Edgar J. & CRUM, Walter Ewing (organização, tradução, introdução e notas). The conflict of Severus, Patriarch of Antioch, by Athanasius, Patriarch of Antioch: ethiopic text edited and translated, with the remains of the coptic versions. Versão trilingue (copta, etíope e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 4, 1908, p. 717.

Igreja Copta, não obstante a problemática relação existente entre o líder desse núcleo e o/s patriarca/s egípcio/s.³⁷⁷

No início do século VII, contudo, parece que o *Enaton* tão duramente descrito pela HPCCA estava, tanto em sentido étnico-linguístico quanto em teológico, longe de ser um *bastião copta*. Quando chegou a Alexandria a notícia de que os persas haviam tomado Jerusalém em maio de 614 e destruído muitos dos lugares santos dessa cidade, o patriarca calcedônico João enviou não outro que “um homem, amado de Deus, de nome Ctesipo, que naquela época estava a cargo dos mosteiros de *Enaton*.” De acordo com a *vita* desse prelado greco-ortodoxo, foi pelas mãos desse hegúmeno que o santo esmoler enviou aos seus correligionários hierosolimitanos “uma grande soma de dinheiro e uma abundância de trigo, vinho, azeite, ervilhas e lentilhas, [...] vestimentas para os leigos e para os monges, vários tipos de comestíveis para os doentes, e, finalmente, um grande número de animais de carga para a distribuição dessas provisões.” Junto com outros três eclesiásticos greco-egípcios – Teodoro, bispo de Amatos, Gregório, bispo de Rinocoroura, e Anastácio, abade do Mosteiro de Santo Antão –, Ctesipo de *Enaton* procurou socorrer os cristãos de Jerusalém, principalmente comprando de volta aos persas as monjas que haviam sido por eles tomadas como cativas. Tal liberalidade fez com que os invasores acabassem ficando ansiosos por conhecer o patriarca João – pois, conforme escreveu Leôncio de Neápolis, “até mesmo um inimigo respeita a virtude de um homem” –, de modo que enviaram uma embaixada que ofereceu dinheiro a um oficial bizantino de nome Díon para que providenciasse um encontro (afinal não realizado) entre esse eclesiástico e Rasmíozan, o comandante-em-chefe das tropas sassânidas na Palestina.³⁷⁸ Gascou indica ainda outras associações melquitas de *Enaton*, que dão um colorido ainda mais grave à crítica que lhe faz a HPCCA. Em uma epístola dirigida aos monges locais durante a preparação do Segundo Concílio de Constantinopla (553), o imperador Justiniano felicita-os por estarem em comunhão com o então patriarca calcedônico de Alexandria, Zóilo (542-551). É dentre os religiosos estabelecidos no *Enaton* que esse mesmo soberano nomeou o sucessor de Zóilo, Apolinário (551-569), homem que foi absolutamente dócil à política eclesiástica emanada de Constantinopla. João Mosco (m.619), um calcedônico convicto e um observador normalmente atento, que esteve no *Enaton* por duas vezes, em 578 e em 607, curiosamente pontuou que não encontrou nesse local nenhum

³⁷⁷ CEC, v. 4, p. 956. MENZE, Volker L. *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Coleção *The Oxford Early Christian Studies*, n. 15, pp. 12-57. JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlál. Rio de Janeiro: LeYa: 2013, pp. 272-283.

³⁷⁸ LEÔNCIO, op. cit., §1/9.

herege em ambas as visitas. De acordo com o acadêmico francês, efetivamente, parece ter prevalecido, depois de uma postura militante pró-miafisita, um espírito de conciliação no *Enaton* durante o século VI, talvez com uma inclinação mais ou menos pronunciada a favor dos calcedônicos nos anos iniciais do século VII.³⁷⁹

Dessa forma, *independentes, insolentes, intimoratos, confiantes de suas grandes riquezas*, os muitos monges do *Enaton* puseram-se à imprudência de realizar “atos de escárnio” contra os estrangeiros bem armados que estavam acampados diante de seus muros. Por consequência, conforme narra a HPCCA,

Veio <então> o exército dos persas e cercou a parte oeste dos mosteiros, e nenhum lugar de refúgio permaneceu para os monges; e assim todos eles foram mortos pela espada, com exceção de alguns, que se esconderam, e assim ficaram a salvo. E tudo de dinheiro e de mobília que estava lá foi tomado como despojo pelos persas, e eles destruíram os mosteiros, que permanecem em ruínas até hoje.³⁸⁰

De acordo com essa crônica, quando a notícia da devastação do *Enaton* chegou a Alexandria, os habitantes da cidade decidiram-se pela imediata rendição aos invasores e abriram os portões da cidade. A *vita* de João Esmoler, por outra parte, afirma sucessivamente que a cidade 1. *foi traída em favor dos ímpios persas*, 2. *por permissão de Deus*, 3. *por causa dos pecados dos alexandrinos*. Essas duas narrativas, evidentemente, são conciliáveis, desde que se considere que foram enunciadas a partir de dois campos sociopolíticos e teológico-

³⁷⁹ CEC, v. 4, p. 956.

³⁸⁰ HPCCA 2, p. 485. Essa destruição completa, da qual só se salva um pequeno resto (fiel?) parece ser, de acordo com o restante da evidência disponível, um artifício retórico. De acordo com os registros dos primeiros séculos da administração islâmica do Egito, parece que o *Enaton* se recuperou rápido dos danos causados pela invasão persa, e mesmo experimentou certo crescimento sob o governo dos emires – inclusive um crescimento econômico, devido ao fornecimento de peças de cerâmica vitrificada para a nova classe dominante. A documentação sobre a vida religiosa no *Enaton* posterior à conquista islâmica, contudo, é muito rara e esparsa. A partir do século VIII, o título de *cenobiarca* não mais aparece em parte alguma, e o *Enaton* parece solidamente vinculado à estrutura da Igreja Copta reconfigurada sob o estado árabo-muçulmano. Nos séculos X e XI as ermidas e claustros mais ou menos independentes vão cedendo lugar a um mosteiro claramente unificado – evolução, entretanto, que é típica do Egito medieval. O elemento estrangeiro, contudo, continuou sempre a ocupar algum lugar; havia siro-palestinos, como o futuro patriarca Simão (689-701), alguns “gregos” de diversas partes do entorno mediterrânico e, mais tarde, armênios e etíopes. Em momento não determinado do século VIII ou IX, a Igreja de São Severo acabou por impor sua importância sobre todo *Enaton*, que acabou por ser colocado sob a invocação desse patriarca. Quando da eleição do patriarca Marcos III (799-819), atesta-se pela primeira vez o costume de que o recém-consagrado arcebispo de Alexandria deve venerar as relíquias custodiadas no *Enaton* logo depois de sua dupla posse, em al-Fustât e em Alexandria, e de venerar as relíquias custodiadas no Scteté. Esse rito foi abolido, sem nenhum alarde, ao que parece, antes do meado do século XV. Na época do patriarca Cristódolo (1047-1077), a Igreja de São Severo foi saqueada por beduínos e o mosteiro a ela associada contava apenas com pouco mais de quarenta monges – uma quantia irrisória em comparação com o grande número de almas que parece ter habitado o local às vésperas da invasão sassânida. O historiador Tāqī al-Dīn Abū al-Abbās Ahmād ibn 'Alī ibn 'Abd al-Qadīr ibn Muḥammad al-Maqrīzī (m. 1442) é o último autor a tratar do *Dayr al-Zujaj*, que então se encontrava dedicado a São Jorge e permanecia ativo, reunindo na comemoração anual do seu padroeiro devotos cristãos e muçulmanos. O núcleo monástico aparece indicado em vários mapas árabes e ocidentais dos séculos XVI e XVII, mas talvez tenha sido então reduzido a simples topônimo ou indicação de ruínas. De acordo com os dados agora disponíveis, não se pode precisar as circunstâncias ou a data de seu desaparecimento. Cf. CEC, v. 4, pp. 956-958.

eclesiásticos não apenas distintos, mas francamente concorrentes. Seja como for, incapaz de organizar uma resistência eficaz contra os sassânidas, o general Nicetas retirou-se para Constantinopla e tentou levar consigo o patriarca João, que, guiado por personagem que lhe apareceu em sonho, “um eunuco com vestes e ornamentos reluzentes e um cetro de ouro na mão direita”, contudo, seguiu para o Chipre, onde não tardou a falecer em função de sua idade já avançada.³⁸¹ Curiosamente, no relato copta, por outro lado, é ao invasor persa, homem de *muitas doutrinas, que não conhecia a Deus*, que foi dada uma revelação onírica:

[...] o governador persa, o líder da guerra e lugar-tenente do rei Cosroés, viu em sonho à noite um personagem que lhe disse: “Eu entreguei a ti esta cidade e seus edifícios e tudo o que ela contém. Portanto, guarda-te para não ferir a cidade, mas não deixe que seus habitantes permaneçam em seu interior, pois eles são hipócritas em <matéria de> religião.” Os persas chamavam seu líder em seu próprio idioma de *Salar*, o que significa *Comandante*, e foi esse *Salar* que construiu o palácio em Alexandria chamado de *Tarâwus*, cujo nome significa *Casa do Rei*, agora conhecido como *Castelo dos Persas* <*Qâsr-e Fârisî*>. Quando ele recebeu autoridade sobre o povo de Alexandria, demonstrou a sua astúcia, como se segue. Ordenou a todos os homens jovens da cidade, da idade de dezoito à de cinquenta anos, a sair <da cidade> para receber vinte denários cada um. Assim todos os homens jovens da cidade foram reunidos, e seus nomes foram escritos em uma lista, enquanto eles pensavam que iriam receber o presente que lhes havia sido prometido. Quando sabia que todos eles tinham saído, e que nenhum deles havia sido deixado dentro da cidade, o comandante ordenou às suas tropas que os cercassem e matassem a todos com a espada. E o número de pessoas que foram assim abatidos chegou a oitenta mil homens.³⁸²

O massacre de todos os alexandrinos jovens narrado no trecho acima parece pouco verossímil, apesar de os persas terem de fato praticado uma política de terror nos primeiros dias de ocupação dos territórios recém-tomados aos bizantinos, e de outros documentos cuja origem pode ser retraçada até mais ou menos a época do suposto acontecimento também enfatizarem a violência desses orientais para com os povos subjugados. Mas o caso é que não há qualquer evidência arqueológica dessa enorme matança, e autores sabidamente *quase* contemporâneos de tais fatos não o relataram – como é o caso de João de Nikiu, um observador muito atento de todos os fatos referentes ao Egito do início do século VII, que, pelo menos na versão de sua *Crônica* que nos foi legada, enquanto se deleita em narrar em

³⁸¹ HPCCA 2, p. 485. LEÔNCIO, op. cit., §II/45. A primeira camada redacional da *vita* de João Esmoler, redigida por João Mosco e retrabalhada por Leôncio de Neápolis, registra uma estranhíssima intriga: Isaac, o general que teria negociado a rendição de Alexandria aos persas, efetivada a transição, teria se dirigido ao mesmo Chipre do patriarca João para dar cabo da vida deste. Pretendendo matá-lo na segunda-feira antes do Domingo de Ramos, contudo, “graças ao justo juízo da vigilante Providência de Deus, foi brutalmente atacado por alguns homens e assassinado no mesmo dia em que ele tinha planejado dar à morte o justo Patriarca.” Idem, op. cit., §I/15. Dada a exiguidade dos dados disponíveis, não estou em condições de avaliar a verossimilhança desse episódio – apesar de ser forçoso observar que as ligações entre Alexandria e o Chipre, as lealdades mutáveis, os ódios duradouros e as mortes violentas estão bem atestadas em praticamente todos os relatos referentes ao Império Romano do Oriente do início do século VII.

³⁸² HPCCA 2, pp. 485-486.

detalhes os crimes dos aliados de Focas na região, silencia por inteiro a presença dos sassânidas na mesma área e quase idêntico período.³⁸³ Isso considerado, o relato do massacre adquire uma grandeza própria como episódio exemplar, de caráter pedagógico, e cresce muito em importância aos olhos do analista um pouco mais atento o fato de que a tradição copta atribua a sua motivação justamente a uma *hierofania*. Não à toa põe-se de modo explícito o vínculo entre tal mortandade e a *hipocrisia em matéria de religião* dos alexandrinos, o que no quadro considerado decerto bem poderia significar o reconhecimento de que uma boa parte da população de homens jovens habitantes da metrópole – simbolizada pela hiperbólica cifra de *oitenta mil* – havia aderido à cristologia calcedônica, espontaneamente ou em função da pressão das autoridades imperiais, durante os pontificados de Eulógio, Teodoro e João V, ou ainda antes.

Desta forma configurado, fica explícito o vínculo genético que têm os relatos da HPPCA não apenas com a narrativa do Antíoco Estratego sobre a tomada de Jerusalém pelos persas, nas quais esse monge enfatiza que também a Cidade Santa foi entregue por Deus aos rebeldes judeus e aos seus aliados orientais em função dos muitos pecados e conflitos dos cristãos, mas com toda a tradição historiográfica eusebiana e da Bíblia Hebraica, que considerava as derrotas militares do *povo* (ao menos a princípio) *fiel* como castigos divinos por seus pecados.³⁸⁴ Como os antigos hebreus, os coptas incorporaram esses massacres como penitências e duras lições – aos gregos de Alexandria por sua heresia, aos monges da região de *Enaton* por sua insolência e opulência – fazendo operar “uma estrutura temporal histórica que objetivava a noção repetitiva de que a desobediência religiosa implicava em derrota”, estrutura que supunha ainda a possibilidade do arrependimento como restauração, “concebida como um ciclo: pecado → castigo → arrependimento → restauração.”³⁸⁵ Pode-se observar com isso que a invasão persa tem forte impacto memorialista, que pressiona a religiosidade como teodiceia, fazendo-a buscar algum terreno narrativo no qual se concilhassem a tradição de ação direta dos cristãos egípcios com o fato de que, em função da própria disparidade de

³⁸³ DAVIS, op. cit., pp. 114-115.

³⁸⁴ CONYBEARE, Frederick Cornwallis (organização, tradução, introdução e notas). Antiochus Estratego's account of the sack of Jerusalem in AD 614. *English Historical Review*. Londres, London Historical Society, v. 25, 1910, pp. 502-517.

³⁸⁵ SANTOS, André Ricardo Nunes dos. Flávio Josefo e a historiografia judaica. *História e-história*. S.l., s.e. Publicado em 31 de agosto de 2010. Disponível em <http://migre.me/rzhTn> (consultado em dezembro de 2017). Cf. RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008. P. ex. (escolhidos mais ou menos ao acaso): a. EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005, t. IX, §10:1-6, pp. 312-313 (que transcreve em §10:5 o Sl 32(33):16-19). b. 2Rs 17:5-23. Para fim de comparação, ver também: BAPTISTA, Lyvia Vasconcelos. O elemento religioso na interpretação dos acontecimentos da *Guerra Pérsica*. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*. Vitória, LEIR/ES, n. 5, 2015, pp. 225-243.

forças envolvidas, não havia muito a ser feito em termos de uma resistência ativa e beligerante contra o violento avanço sassânida. Como demonstraram antes, e virariam a demonstrar posteriormente, muitos cristãos egípcios estavam reiteradamente dispostos a matar e a morrer pela defesa de suas posições político-religiosas, mas parece que o equilíbrio destas duas possibilidades foi gradativamente se deslocando no período inicial do século VII da primeira para a segunda, em função da incidência de importantes acontecimentos políticos e militares sobre os comportamentos sociais e os valores morais e religiosos que são erguidos para respaldá-los.

A *vita* do patriarca Andrônico na HPCCA registra ainda mais um massacre dos invasores persas contra a população monástica do Egito. Conquistada Alexandria, as tropas lideradas pelo *Salar* marcharam para o Alto Egito.

E havia na cidade de Nikiu, também conhecida como Ibshādī, certas pessoas que lhe deram informações sobre os monges que vivem nas montanhas e nas cavernas <da região>, cujo número era de setecentos. Disseram-lhe como eles haviam se encerrado por trás de um muro fortificado, e que suas obras eram repreensíveis, por conta da enormidade de sua riqueza. Quando o *Salar* ouviu estes relatos, enviou suas tropas e cercou-os. Ao nascer do sol, eles <i.e. os persas> entraram e mataram todos <os monges> com a espada, não restando nenhum deles.³⁸⁶

Salta à vista no fragmento acima transcrito, antes do mais, o fato de cidadãos de Nikiu-Ibshādī denunciarem setecentos religiosos seus vizinhos aos persas; mas como não somos informados se é o caso de calcedônicos denunciando miafisitas, miafisitas denunciando calcedônicos, calcedônicos denunciando calcedônicos ou miafisitas denunciando miafisitas, pouco podemos fazer render essa informação. Detenhamo-nos então na afirmação de que as obras de tais ascetas *eram repreensíveis, por conta da enormidade de sua riqueza*. Ora, mais uma vez encontra-se aqui 1. o clichê bíblico-historiográfico da violência de uma invasão estrangeira como um justo castigo de Deus (ainda que ajudado pela denúncia dos fiéis), 2. a crítica à riqueza da comunidade monástica. É importante ter em consideração que um dos grandes temas da HPCCA é justamente o vínculo e mesmo a identificação entre o patriarcado copta e a comunidade monástica; essa aliança, proveitosa para ambas as partes, contudo, não foi inteiramente capaz de esconder quão fortes foram as resistências entre os monges à autoridade dos arcebispos de Alexandria e às suas sucessivas tentativas de, já sob o domínio muçulmano, e não raro com o seu ativo auxílio, reformar os claustros e ermidas. Foi das fileiras monásticas que a Igreja Copta recrutou a maior parte dos seus patriarcas a partir da ruptura do Concílio de Calcedônia, e os teólogos e cronistas medievais dessa instituição não

³⁸⁶ HPCCA 2, p. 486.

deixaram de notar que alguns de seus líderes espirituais compartilharam com seus confrades não só as eminentes virtudes, mas também os mais destacados vícios. Entre estes, pelo menos desde Evágrio Pôntico (m.399), os guias de conduta monástica destacaram o amor ao dinheiro, ao qual se deveria ter especial atenção, por ser tão devastador quanto a luxúria, mas muito mais sutil em seus danos.³⁸⁷ Virtualmente todos os indícios literários, documentais e arqueológicos agora disponíveis indicam-nos que os monges do Alto Egito viviam até o meado do século VII na mais absoluta pobreza, subsistindo de uma agricultura muito rudimentar e de pequenos trabalhos de artesanaria. O desenvolvimento econômico da comunidade monástica egípcia nessa região, talvez curiosamente, é um fenômeno da segunda metade do século VII e dos séculos VIII e IX, e haveria de oscilar de acordo com os ciclos gerais de crescimento ou retração da economia do emirado sob os omíadas e os abássidas. Como destacou David Brakke, a vida ascética não eliminou o relacionamento dos monges com o dinheiro, mas o complicou, na medida em que o dotou de um profundo valor simbólico; a necessidade de se manter contínua vigilância a respeito de coisas como a simplicidade e a hospitalidade abriam, de fato, uma ampla gama de oportunidades para que o demônio agisse através dele. Os monges que sucumbiam à avareza precisavam ser advertidos e punidos por seus irmãos de ascese ou, em certos casos, pelos clérigos ou mesmo pelos fiéis leigos, pois constituíam uma vanguarda espiritual que simplesmente não podia ser enfraquecida ou desmobilizada diante dos inúmeros desafios que dia após dia se erguiam contra a Igreja neste mundo.³⁸⁸ Caso acabassem por abrir mão de uma vida de pobreza e desprendimento em favor dos prazeres materiais e da ansiedade pelo acúmulo de bens, ainda que fingissem hipocritamente observar seus votos – por exemplo, continuando a habitar em cavernas e montanhas – haveriam de ser punidos, por homens ou por Deus, ou por Deus através dos homens.

Seja como for, após narrar esses três massacres – tão simbólicos no número e encadeamento quanto propriamente no conteúdo –, o redator da *vita* de Andrônico registra laconicamente que “esse *Salar* foi a causa de muitos problemas, porque ele não conheceu a Deus. Mais o tempo é muito curto para contar seus feitos...”³⁸⁹ O patriarca copta, talvez justo em função de sua avançada idade, tendo escapado de alguma forma ao massacre da população adulta de Alexandria – supondo-se que estivesse na metrópole, supondo-se que esta

³⁸⁷ DRISCOLL, Jeremy. Love of money in Evagrius Ponticus. *Studia Monastica*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, n. 43, 2001, pp. 21-30. As justificativas bíblicas arroladas para esta necessária cautela são, antes do mais, Mt 6:24/Lc 16:13 e 1Tm 6:7-10.

³⁸⁸ BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk: spiritual combat in Early Christianity*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2006, pp. 60-61.

³⁸⁹ HPCCA 2, p. 486.

mortandade efetivamente tenha ocorrido –, faleceu depois de seis anos sobre o Trono de São Marcos, “sofrendo por causa dessa nação dos persas, havendo visto todos esses desastres, que encontrou e suportou com paciência [...] apegando-se à fé correta, a fé de seus pais” – ou seja, a miafisita.³⁹⁰ Tendo registrado tais circunstâncias, transformado em um passe de mágica o Papa Andrônico de *observador* em *confessor*, e destacado que a voracidade e violência dos orientais, ainda que eles mesmos desconhecessem o Deus cristão, não eram senão guiados pela vontade divina, a HPCCA nada mais nos conta a respeito das fases posteriores dessa ocupação persa do Egito. Deste modo, não está nada claro como a Igreja Copta administrou seus negócios durante esse curto, mas significativo período.³⁹¹ <IMAGEM 18>.

Conforme já mencionado, há alguma evidência externa do ímpeto da conquista sassânidas, apesar de ser necessário reconhecer, antes do mais, que as fontes literárias de origem grega e copta, independentemente de quaisquer considerações a respeito das origens divinas ou não das ações desses invasores orientais, tendem a depreciar de modo geral os povos vindos do leste como selvagens e assassinos, enquanto documentos análogos de procedência siríaca e armênia tendem a limitar as ações reprováveis desses estritamente ao momento das invasões e *razias*. Ruth Altheim-Stiehl considerou bastante razoável acreditar que depois do estágio inicial de tomada do Egito, caracterizado pelo desejo pela coleta de espólios, pelo violento esforço de supressão das forças, reais e imaginadas, de resistência, e por uma política de terror para com os grupos mais organizados da população nativa, especialmente aqueles com ligações mais evidentes com a Coroa constantinopolitana, gente que poderia de alguma forma auxiliar um contra-ataque bizantino em Alexandria ou no Delta do Nilo, explorando a principal fraqueza persa – a inferioridade patente de suas forças navais –, os sassânidas passaram a ter uma ocupação caracterizada por medidas moderadas e diplomáticas, decerto para viabilizar certo *modus vivendi* aceitável com a população local, então alçada à categoria de contribuintes de seu império. A mesma autora destacou também que há boa razão para acreditar que os persas se esforçaram genuinamente para levar em consideração os costumes nativos na administração do Egito, principalmente de modo a marcar um contraste entre o seu domínio e o dos bizantinos, enquanto Saeid Jalalipour afirmou que, depois da conquista sassânidas, tudo indica que os egípcios viviam suas vidas de forma não muito diferente do que no período imediatamente anterior de sua história. Algumas cartas, documentos administrativos, papiros e *ostraka* (fragmentos de cerâmica ou pedra), registrados em grego e em copta, registram certas interrupções da atividade produtiva e alguns

³⁹⁰ Idem, op. cit., p. cit.

³⁹¹ CEC, v. 6, p. 1938. DAVIS, op. cit, p. 115.

deslocamentos forçados de grupos de camponeses e artesãos egípcios durante a ocupação persa, mas esses eventos parecem ter sido pontuais e temporários. Esses mesmos documentos indicam que os persas preservaram todo o possível do sistema já estabelecido de arrecadação, fazendo com que, passado o choque inicial da mudança de regime, a máquina burocrática continuasse a operar como de costume. O fornecimento egípcio de grãos, em particular, foi rapidamente restaurado, ainda que tenha sido redirecionado de Constantinopla para as bases sassânidas estabelecidas no Levante e na Anatólia. Uma das poucas diferenças realmente significativas parece ter sido a introdução do calendário zoroastriano para marcar a coleta de impostos em substituição às formas autóctone e greco-romana.³⁹²

Com essa única exceção da marcação do tempo, os sassânidas zoroastrianos então parecem não ter tido interesse em desenvolver nenhum proselitismo em quaisquer das terras que ocuparam. Ao contrário do que foi feito ao tempo das conquistas de Shapur (241-272), os persas sequer fizeram com que se acendessem fogos sagrados nas regiões conquistadas; Anastácio do Sinai (m.701) registrou a tradição de que a guarnição sassânida estabelecida em Cesareia da Palestina não perturbou *em nada* os muitos monges, clérigos ou leigos cristãos dos vales e montanhas do entorno dessa cidade. A atitude básica de Cosroés II para com os cristãos variou da neutralidade à benevolência, de acordo com os diferentes estágios de sua trajetória pessoal e de sua atividade política; consta que utilizou bispos (normalmente dioprosoponitas persas ou árabes) como embaixadores junto aos bizantinos, patrocinou igrejas e liturgias cristãs (de tal modo que certos autores armênios aventaram a possibilidade de que talvez tivesse se convertido e feito batizar em segredo), e que teve ao menos uma esposa cristã (a ilustre Shīrīn, tão cantada pelos poetas persas medievais). Enquanto reinava o imperador Maurício, a quem de certa forma devia o trono por seu ostensivo apoio diplomático e militar, Cosroés permitiu mesmo que clérigos calcedônicos atuassem com liberdade no interior da Pérsia, normalmente como representantes de negócios de Estado, comerciantes e capelães dos gregos étnicos – uma situação que evidentemente se modificou de forma drástica com o golpe de Focas e a irrupção das hostilidades entre bizantinos e sassânidas. As poucas atividades de incentivo ao zoroastrianismo que promoveu parecem ter sido solicitadas por membros de sua corte mais do que devidas à sua iniciativa pessoal, de modo que devem ser vistas com toda a cautela; seja como for, ficaram de todo desassociadas de sua política expansionista. A captura

³⁹² CEC, v. 6, pp. 1938-1940. ALTHEIM-STIEHL, Ruth. The sassanians in Egypt: some evidence of historical interest. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 31, 1992, pp. 87-96. JALALIPOUR, Saeid. Persian occupation of Egypt (619-629): politics and administration of sassanians. *e-Sasanika*. Graduate paper, n. 10, 2014. Disponível em <http://migre.me/rzhTM> (consultado em dezembro de 2017). DAVIS, op. cit., pp. 114.-155 e referências correspondentes, *nn.* 152-157, p. 231.

de Jerusalém em 614, como bem relata Antíoco Estratego, um contemporâneo do episódio, foi acompanhada de massacres e deportações, mas as fontes todas concordam que tais ocorrências foram responsabilidade não das autoridades persas propriamente, mas de seus aliados judeus e samaritanos, profundamente ressentidos com o tratamento que nos séculos anteriores lhes havia sido dispensado pelo Império Romano, em geral, e pelos cristãos siro-palestinos, em particular.³⁹³

Apesar disso, como então era comum e (mais ainda) parecia exigir a gestão dos assuntos governamentais, os invasores também se ocuparam dos negócios das instituições religiosas egípcias. A exata natureza dessa interferência, contudo, permanece imprecisa, mesmo conjectural, ainda que seja consenso que ela tenha sido de longe muito menor e menos danosa do que a exercida pela Coroa bizantina. Quando o governo episcopal de Isnâ ficou vazio, ele foi assumido pelo bispo titular de Hermontis por ordem do patriarca Andrônico em função de os persas não permitirem que então se consagrassem novos bispos, mas essa medida, que não se sabe se destinada a ser temporária ou permanente, rígida ou flexível diante de pagamento de propina (como posteriormente sob o governo islâmico), parece ter sido a mais significativa restrição dos invasores à Igreja Copta.³⁹⁴ Pode ser que esse caráter menos incisivo se deva, no caso egípcio, à relativa trégua estabelecida na década de 610 entre calcedônicos e miáfisitas, que haviam passado do confronto direto para disputar entre si a respeito de quem seria capaz de fazer mais obras de misericórdia e, desta forma, atrair para seu partido as camadas populares afligidas por concretos problemas materiais. Como se tratou de uma política aparentemente assumida pelos sassânidas em todas as terras tomadas aos bizantinos a partir de 602, entretanto, parece mesmo ter sido ela produto de uma atitude mais geral que preferiram ter esses conquistadores para lidar com os autóctones. Deve-se reiterar que isso não implicava, contudo, uma inteira neutralidade em matéria religiosa. Andreas

³⁹³ GREATREX, Geoffrey. Khusro II and the christians of his empire. *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*. Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations from University of Toronto, n. 3, 2003, p. 82-83 e referência correspondente, n. 36, p. 88. CONYBEARE, op. cit. A respeito da caracterização pejorativa de judeus, samaritanos e persas no relato de Antíoco Estratego e, de modo geral, em toda a literatura bizantina dos séculos VI a VIII, ver: STOYANOV, op. cit.

³⁹⁴ CEC, v. 6, pp. 1940-1941. Há algum indício da presença de um ou mais bispos dioprosoponitas no Egito durante a ocupação sassânida, mas nenhuma evidência de que os persas tenham tentado sustentar a autoridade destes sobre os cristãos estabelecidos no país, fossem miáfisitas ou calcedônicos. O provável é que se tratassem de prelados destinados a atender as necessidades litúrgico-pastorais de cristãos siro-orientais membros do aparato militar ou burocrático-administrativo da ocupação. Geoffrey Greatrex argumentou de passagem que essa discreta presença pode ser uma pequena marca remanescente de uma tentativa deliberada de Cosroés fomentar a discórdia entre os cristãos de seu império, mas realmente não creio haver evidência suficiente que sustente essa hipótese. Neste sentido, estou de inteiro acordo com o que este mesmo autor afirma no fim de seu *paper* sobre a relação entre este governante e os cristãos: “Cosroés não teria nada a ganhar ao promover tais disputas sectárias: para maximizar as receitas obtidas de seus territórios em expansão e estabilizar uma sociedade constantemente em guerra, ele naturalmente deve ter preferido o caminho do pragmatismo.” Cf. GREATREX, op. cit., p. 83 e referências correspondentes, *nn.* 38-39, p. 88.

Nikolaou Stratos inventariou em seu denso trabalho sobre o Império Romano do Oriente no século VII documentos que atestam não só certa política de tolerância religiosa praticada em todos os domínios pelos persas do período, mas o contraste entre o relativo favorecimento pelos sassânidas dos cristãos dioprosoponitas e miafisitas em relação aos calcedônicos, eventualmente perseguidos na medida em que considerados como inimigos políticos, pois então diretamente sustentados pelo trono constantinopolitano. Há relatos, aparecidos em textos de eclesiásticos greco-melquitas, de que os coptas exploraram ativamente a situação da ocupação persa a seu favor, assumindo indevidamente ou à força, sob sua condescendência, a posse de certo número de igrejas bizantinas no Baixo Egito. De modo geral, parece que os sassânidas deixaram-nos livres para praticar sua religião – isto se não os sustentaram de modo ativo.³⁹⁵ Naquilo que a documentação a respeito do Egito cala, a comparação com o caso sírio fornece alguns dados interessantes. De acordo com a *Crônica Eclesiástica* de Bar Hebræus, Cosroés permitiu que os bispos e abades dioprosoponitas da Mesopotâmia e da Síria, expulsos pelos bizantinos, retornassem às suas dioceses e mosteiros. Quando ocorreu que esses eclesiásticos foram aí violentamente rejeitados por grupos organizados de fiéis que haviam aderido nos últimos anos ao miafisismo, o *Šāhanšāh* permitiu que fossem ordenados bispos dessa doutrina e partido em seu lugar – ainda que tenha feito questão que eles fossem escolhidos e consagrados pelo arcebispo miafisita da Pérsia, o *mafriono*, e não por seu superior hierárquico formal, o patriarca siro-ortodoxo de Antioquia, circunstância que gerou alguma confusão adicional entre os cristãos. Nos dias da ocupação persa, narrou Bar Hebræus, as cátedras episcopais e os assentos abaciais antes ocupadas por nestorianos “passaram a ser governadas por prelados nossos <i.e. miafisitas>, e a memória dos calcedônicos foi aniquilada desde as margens do Eufrates até os confins do Oriente. Deus fez com que seus ultrajes se voltassem e caíssem sobre suas próprias cabeças, e, pelos crimes que haviam cometido através dos gregos contra nós, eles foram punidos pelos persas.”³⁹⁶

Mencionou-se antes que não há até agora qualquer evidência arqueológica referente ao grande massacre de alexandrinos que a HPCCA associa à ocupação persa; também os estudos arqueológicos na antiga metrópole egípcia indicam que as igrejas e demais edifícios eclesiásticos situados no interior de suas muralhas não foram tão danificados quanto se poderia esperar em um primeiro momento, mas antes muito ao contrário. Mesmo os

³⁹⁵ STRATOS, Andreas Nikolaou. *Byzantium in the seventh century, Vol. 1: 602-636 AD*. Tradução de Marc Ogilvie-Grant. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1968, pp. 284. DORFMANN-LAZAREV, Igor. *Beyond Empire I: Eastern Christianities from the persian to turkish conquest (604-1071)*. In. NOBLE, Thomas F. X. & SMITH, Julia M. H. (orgs.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: Early Medieval Christianities (c.600-c.1100)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 71.

³⁹⁶ WILMSHURST, op. cit., p. 92.

mosteiros, que as crônicas unanimemente afirmam que foram atingidos de forma muito dura durante a investida persa, parecem ter sido deixados em paz para curar suas feridas, de um tal modo que se recuperaram com muita rapidez dos golpes recebidos. A HPCCA registra, no relato da *vita* do sucessor de Andrônico no trono patriarcal, Benjamin, que este se retirou antes de 621 para junto do ilustre Teonas, abade do Mosteiro de São Ciro, também dito *de Canopus*, pois situado próximo de uma das extremidades da *Via Canópica*, a principal artéria de Alexandria, e que aí permaneceu por certo tempo. Ora, a ocorrência mesma desse retiro implica que esse grande claustro erguido a nordeste da doca oriental da metrópole, onde alguns anos antes os patriarcas Anastácio e Atanásio haviam se encontrado para acertar a reunião das Igrejas miafisitas do Egito e da Síria depois de certo período de cisma, não havia sido destruído pelos persas, “como os demais que <eles> haviam posto abaixo.” Canopus, onde Benjamin “cresceu dia a dia, até que sua santidade, paciência e autocontrole houvessem feito grandes avanços, parece, de fato, não ter sido sequer molestado pelos invasores até o fim do período da ocupação.³⁹⁷

Como pontuou com propriedade Stephen J. Davis, a presença persa no Egito, apesar de breve, foi uma ruptura efetiva na contínua reivindicação bizantino-calcedônica de autoridade político-eclesiástica sobre a região. Essa ocupação proporcionou uma inesperada abertura para que os cristãos não-conformistas se organizarem em seus próprios termos e, talvez ainda mais relevante, uma brecha para que as lideranças não-calcedônicas reimaginassem as suas relações, de um lado, com os fiéis sob seus cuidados e, do outro, com as autoridades do Estado.³⁹⁸ Essa específica janela de oportunidades, entretanto, fechou-se bruscamente em 629 quando os invasores abandonaram suas posições no país em função de um acordo recém-firmado com o imperador Heráclio, que havia acabado de levar a cabo um espantoso contra-ataque em direção ao próprio centro do território persa. Dessa forma, ao fim de dez anos de ocupação sassânida, Alexandria e o Vale do Nilo foram novamente reivindicados por um imperador não só cristão, mas convicto apoiador do partido calcedônico.³⁹⁹

No período que se seguiu à sua vitória sobre os persas, de fato, o imperador Heráclio reafirmou de diversas formas o seu estatuto de patrono dos calcedônicos – e tinha bons motivos para fazê-lo. Durante a guerra, o patriarca Sérgio de Constantinopla (610-638) colocou todos os recursos humanos e financeiros da Igreja à disposição do esforço militar e

³⁹⁷ HPCCA 2, p. 487.

³⁹⁸ DAVIS, op. cit., p. 115.

³⁹⁹ Idem, op. cit., p. cit.

não cessou de sublinhar de todas as formas que lhe eram possíveis o caráter de *guerra santa* do conflito empreendido pelo soberano do Império Romano Cristão contra os sassânidas. Depois da vitória, Heráclio retribuiu esses não pequenos favores restabelecendo bispos calcedônicos em todas aquelas províncias nas quais, sob o domínio persa, eles haviam sido expulsos das dioceses em favor de prelados dioprosoponitas ou miafisitas. Mais do que isso, ele providenciou para que esses clérigos tivessem ao seu dispor todos os meios econômicos e militares capazes de *impor* aos seus rebanhos recalcitrantes a obediência à cristologia declarada como ortodoxa no Concílio de 451. No caso do Egito, em 631, foi apontado como patriarca calcedônico de Alexandria certo homem de nome Ciro, proveniente do Cáucaso, que havia sido desde algum indeterminado momento do início da década anterior bispo de Phasīs (Sebastopol) na Crimeia. Não se sabe ao certo quais eram as credenciais de Ciro ou sua influência prévia na corte ou no clero constantinopolitano, mas o caso é que ele foi considerado o sujeito certo para coordenar a política de supressão teológica e político-social da frente anti-calcedônica na área sob a influência copta, de modo a realinhá-la com o considerado como direito pela Igreja da Nova Roma, pela persuasão ou, falhando esta, pela violência e o extermínio dos dissidentes. O poder político e religioso concentrado em suas mãos para implementar a uniformidade teológica foi parte de uma *estratégia de sobrevivência* que a partir de Heráclio veio a ser uma nota cada vez mais característica da atuação interna do Estado bizantino diante das ameaças externas cada vez mais poderosas que passaram a lhe assediar.⁴⁰⁰ Ora, deve-se ter em mente, que, tal como escreveu Jenkins,

Era, então, um tempo muito perigoso para o poder romano no Oriente, e em especial para os cristãos <calcedônicos>. Além do impacto da longa guerra e da peste, o mundo cristão estava entrando numa era assustadoramente sombria de oportunidades minguentes e tensões intensas. Apesar da derrota da Pérsia, grandes partes do mundo oriental estavam com a economia devastada e despovoada, com tributos esmagadores onerando as comunidades sobreviventes. De fato, era um tempo muito ruim para ter a maior parte da população do Egito, da Síria, da Palestina e da Mesopotâmia em graus variados de descontentamento com o Império, estando a ponto de uma revolta aberta.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Ibidem, op. cit., pp. 115-116. DPAC, p. 299. HALDON, J. F. *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*. 4ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 299-300. TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de Doutorado em História apresentado ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2002, pp. 75-83. Um dos cronistas antigos que registraram com clareza esse proveitoso arranjo financeiro entre o Estado bizantino e a Igreja calcedônica ao tempo dos governos de Heráclio e Sérgio foi Teófanos Confessor (m.818); cf. TEÓFANES Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: byzantine and near eastern history (284-813 AD)*. Tradução, introdução e notas de Cyril Mango, Roger Scott e Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon Press, 1997, AM 6113, pp. 435-438. Para a questão da referida *estratégia de sobrevivência* do Império Bizantino, cf. HALDON, op. cit., cap. 2, pp. 41-91.

⁴⁰¹ JENKINS, op. cit., p. 288.

A primeira abordagem tentada pelo par Heráclio-Ciro no período imediatamente seguinte à reconquista bizantina, a persuasiva, tomou a forma de mais uma tentativa de *solução de compromisso* na disputa cristológica. Tal fórmula parece que foi originalmente proposta ao imperador Heráclio pelo patriarca Sérgio ou por algum importante bispo anatólico, e apelava ostensivamente às sensibilidades anti-calcedônicas ao enfatizar a expressão *única Vontade de Cristo*. Como resultado, dela derivou uma doutrina ou ênfase teológica que veio a ser não muito posteriormente chamada de *monotelista* – por derivação dos termos gregos para *uma* e *única* <monos> e *vontade* <thel>. Para os calcedônicos diretamente envolvidos em problemas com os miafisitas e os monofisitas, como Heráclio, Sérgio e Cirilo, essa fórmula providenciava uma astuciosa forma de afirmar a unidade das Naturezas humana e divina de Cristo na mesma Pessoa de um único Filho sem ceder em nada na afirmação da permanência destas mesmas duas Naturezas humana e divina como elementos *distintos* no intervalo posterior à Sua Encarnação e Ressurreição. No caso egípcio, ela talvez acenasse com a possibilidade de uma convivência muito menos violenta, como havia sido o comum no período do patriarcado do calcedônico João V e do miafisita Andrônico, quando o Vale do Nilo, ainda que eclesiasticamente dividido em duas esferas concorrentes, foi politicamente reunido ao redor da adesão de Heráclio recém-assunto ao Trono. Cirilo promoveu a doutrina da Vontade Única a partir de Alexandria, parece que com algum sucesso inicial, de tal forma que já em 633 convocou um sínodo geral do episcopado egípcio, líbio e núbio em sua metrópole eclesiástica com a finalidade de fazê-lo aceder a um ato de união em *Nove Capítulos* <Kephalaia>, de bases estritamente monotelitas, na pretensão de formalizar o fim da divisão entre as Igrejas Copta e Greco-Melquita do Egito. Infelizmente não nos foram preservadas as atas dessa assembleia, ou sequer uma lista dos signatários de suas conclusões, mas se sabe que nos anos seguintes a ela um bom número de abades e outros líderes não-calcedônicos que não atenderam à convocação de Cirilo para ir até Alexandria nessa ocasião acabaram por condescender em assinar uma *Carta de União entre o Patriarca Cirilo de Alexandria dos Gregos e os Teodosianos* – nome pelo qual os miafisitas egípcios ficaram conhecidos pelos bizantinos e melquitas após a deposição, por ordem de Justiniano, do Papa Teodósio em 536. O mais provável é que aqueles que aderiram aos *Capítulos* e à *Carta de União* de Cirilo tenham interpretado a expressão *Vontade Única* aí tantas vezes reiterada como um equivalente à *Natureza Única*, ignorando de forma conveniente a expressão *Dois Naturezas*, que nesses textos constava de forma discreta, quase tangencial. A maior parte dos egípcios, contudo, rejeitou o compromisso monotelita, em renovado movimento de contestação ao alinhamento com a ortodoxia imperial. Um tal

impulso, ao que parece, surgiu os leigos alexandrinos, os camponeses, o baixo clero e os monges e, a partir daí, encontrou seu caminho de difusão para os círculos eclesiásticos mais altos. Talvez uma das razões do adensamento desse movimento tenha sido, por ironia, o fato de o imperador Heráclio ter promulgado em 638 um édito que determinava uma aderência formal de todos os seus súditos à cristologia da Vontade Única, determinando sanções de diversas ordens, de acordo com as categoriais sociais dos sujeitos, para aqueles que não o fizessem. Mais adiante, ainda no século VII, o monotelismo também foi a pedra-de-toque da profunda controvérsia que opôs, *no interior dos círculos calcedônicos*, àqueles que sustentavam que a ênfase na Vontade Única era aceitável e os que argumentavam que era uma concessão não só indevida, mas herética, àquilo que então já chamavam, considerando como se um bloco inteiriço, de *heresia monofisita*. De certa forma, a solução monotelista e o seu insucesso prático continuaram a dinâmica já estabelecida quando da promulgação do *Henótico*, e, ao fim, apesar das áreas de interseção de suas crenças, calcedônicos e anti-calcedônicos tenderam a um distanciamento cada vez mais maior.⁴⁰²

Tendo-se mostrado inútil a tentativa de costurar um compromisso teológico que pusesse fim à querela cristológica diplomaticamente, o Estado bizantino, chefiado no Egito pelo patriarca calcedônico Ciro, passou mais uma vez a um amplo uso da força militar, da pressão econômica e de todos os mecanismos possíveis de coerção social ao seu dispor para suprimir a forte resistência anti-calcedônica na região. Os documentos coptas contemporâneos e pouco posteriores não cessaram de maldizer Ciro pela violência repressiva que foi desencadeada sob seu comando contra os miafisitas, violência que teve consequências importantes sobre a comunidade cristã autóctone no crucial meado do século VII. A *Crônica* de João, bispo de Nikiu, composta nos anos finais desse período, narra como esse prelado “roubou da Igreja <não-calcedônica> uma grande quantidade de seus bens durante a perseguição, sem qualquer autorização da parte dos magistrados.”⁴⁰³ Nesta mesma linha, uma homilia sobre as bodas de Caná na Galileia (Jo 2:1-11) atribuída ao Papa Benjamin (622-661) e datada no mais tardar do meado da década de 650, chama Ciro e seus sequazes – dentre os

⁴⁰² DAVIS, p. 116 e referências correspondentes, pp. 231-232, *nn.* 163-165. DPAC, ps. 299 e 956. HALDON, op. cit., pp. 300-304 (e também, para o desdobramento da crise monotelista, pp. 304-317). IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 446-449. JENKINS, op. cit., pp. 288-291. PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 2: o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015, pp. 86-114. ALLEN, Pauline. Life and times of Maximus, the Confessor. In. ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Oxford Handbooks*, s.n., pp. 3-18. HOVORUN, Cyril. Maximus, a cautious neo-chalcedonian. In. ALLEN & NEIL, op. cit., pp. 106-125.

⁴⁰³ CHARLES, op. cit., §1187, p. 186.

quais se destaca o bispo copta Vítor de Faiyûm, quase certamente signatário dos *Kephalaia* de 633, prelado que carregaria consigo o peso “dos conhecidos pecados de toda a sua cidade” – de ímpios, iguais a Judas, malditos, maniqueus, simoníacos, malfeitores, pecadores infames, filhos do Diabo, dignos da morte de Ário, contra toda a ordem na Igreja, impudicos, ladrões, rapaces, contentores contra os fiéis, caluniadores, perjuros, zombadores, murmuradores, feiticeiros, efeminados, ignorantes, que introduzem fêmeas e mancebos nas igrejas para com esses cometerem pecados, bêbados, que dispersam o bom povo através de suas maldades, demônios e foras-da-lei.⁴⁰⁴ Em adição à uma série de graves faltas morais e do confisco das igrejas e outros bens eclesiásticos coptas, Ciro, em estreita associação com Heráclio, ficou associado na memória copta à uma nova onda de perseguições violentas contra a *Igreja Ortodoxa do Egito* – ou seja, a miafisita.⁴⁰⁵ Diante dessa investida, entretanto, os miafisitas respondem não como mais com atos de violência nas ruas, contra os bens e pessoas representativos do Estado e da Igreja imperiais, mas com um reforço da mística do martírio e do discurso referente à sua legitimidade, ortodoxia e autoctonicidade.

A *vita* de Abba Samuel do Mosteiro de Qalamoun, um texto cujos mais antigos manuscritos agora remanescentes, redigidos em cóptico saídico e boáirico e em ge'ez (etíope clássico), datam do meado do século IX, mas que dados filológicos indicam com segurança que pode ter sua origem retraçada ao meado do século VII, descreve como o patriarca Ciro procurou impor pela força sua autoridade sobre os monges e eremitas de Sceté e do Faiyûm, ao mesmo tempo em que enfatiza a dura resistência que lhe foi erguida por esses religiosos.⁴⁰⁶ É interessante observar que o autor da *vita* subsumiu a solução monotelita na sua caracterização de Abba Samuel como um carismático e taumaturgo líder da resistência anti-calcedônica, chegando, de certa forma, a aproximar em seu texto os miafisitas dos monofisitas estritos, reunindo-os em uma mesma trincheira escavada no Vale do Nilo contra a ortodoxia do Estado bizantino. Em primeiro lugar, deve-se notar que a *Carta de União* de Ciro ou o édito de Heráclio de 638 são equivocados, mas não inocentemente aí identificados ora com a *Carta de Calcedônia*, ora com o *Tomo de Leão*. Transcrevo a seguir o trecho em questão da hagiografia, para que se torne mais claro o argumento:

⁴⁰⁴ DE VIS, Henri (organização, tradução, introdução e notas). Sermon de Benjamin sur les noces de Cana. In. *Homélie coptes de la Vaticane*. Versão bilingue em francês e copta. Copenhague: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1922. Coleção *Coptica*, n. 1, ps. 64, 76, 79, 82-86, 89 e 98. Para indicações referentes ao debate sobre a datação e autoria dessa homilia, ver: DAVIS, op. cit., p. 232, n. 167.

⁴⁰⁵ Idem, op. cit., p. 117. CEC, v. 2, pp. 682-683.

⁴⁰⁶ DAVIS, op. cit., p. 232, n. 168. PEREIRA, Francisco Maria Esteves (organização, tradução, introdução e notas). *Vida do Abba Samuel do Mosteiro do Qalamoun: versão ethiopica. Memória destinada à 10ª Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*. Lisboa: Imprensa Nacional e Sociedade de Geographia de Lisboa, 1894, pp. 64-79.

E Deus concedeu-lhe <i.e. a Abba Samuel> o dom de amar a todos, de tal modo que foi pai, mestre e guia de vida para tantos quantos os que se dirigiram até ele e creram de boa vontade em suas palavras. Muitos ele curava pela graça de Deus, e divulgou-se notícia disso até a outra margem do grande rio <i.e. o Nilo>, de modo que lhe traziam os enfermos e os que estavam possuídos de demônios; fazia oração por todos esses e Deus lhes concedia a cura. Os que velejavam nos barcos, quando lhes sobrevinha que se abatesse vento tempestuoso sobre suas naveas, pediam a Deus que lhes socorresse por intercessão de Abba Samuel e eram salvos. § Ora, depois disso houve grande perseguição da parte do imperador romano por causa da fé direita; fizeram sair de Alexandria o arcebispo, Abba Benjamin, porque então queria matá-lo um homem que foi enviado pelo mesmo monarca. Ele trouxe a *Carta de Calcedônia* e ordenou que todos os padres do país subscrevessem a fé desse Concílio; fez-se estabelecer com arcebispo no lugar de Abba Benjamin e mandou recado para que procurassem a este e ao Abba Samuel por todas as partes, até nos montes e grutas mais remotas. E dizia: “Sei que enquanto esses estiverem vivos não terei verdadeira autoridade no país do Egito.” Tal homem enviou duzentos soldados para que procurassem e reunissem todos os padres <que habitavam em Sceté>; o hegúmeno, Abba Paulo <do Mosteiro de São Macário>, fugiu às pressas para o deserto exterior; mas os rústicos <i.e. beduínos> encontraram-no, ataram-no e conduziram-no novamente para o seu país <onde o entregaram às autoridades bizantinas>. Assim sendo, esses duzentos soldados reuniram todos os principais dentre os monges diante de *Maksemyanos* <i.e. designação em ge’ez de Ciro, através do árabe *Al-Mukawkas*>. Este homem então lhes ordenou e lhes disse o seguinte: “Crede no que está escrito nesta *Carta!*” – e lhes fez muitas promessas e ameaças, para enganá-los com esse documento, que se encontrava cheio de blasfêmias. Mas todos se calaram. E ele clamou o mesmo uma segunda e uma terceira vez, e não houve nenhum dos religiosos ali reunidos à força que lhe respondesse qualquer palavra. Então ele muito se irritou e ordenou que os espancassem com canas e paus, dizendo a seus soldados: “Tomai e puni esses monges perversos!” E, voltando-se novamente aos religiosos, disse-lhes: “Não vos pareça que vos hei de poupar e que não derramarei o vosso sangue por causa de vossos votos. Por que é que não me falais?” Então se levantou o Abba Samuel, animando-se para entregar-se à morte na mão daqueles homens maus. Disse então a *Maksemyanos*: “Não, nós não aceitaremos jamais essa *Carta* impura, e nunca aceitaremos o Concílio de Calcedônia. Para nós não haverá outro arcebispo a não ser o bendito Abba Benjamin, nosso mestre e nosso pastor.” Diante de tais palavras, *Maksemyanos* encheu-se de fúria, rangeu os dentes e bradou: “Juro pela majestade dos romanos, que se não acederes neste instante a assinar este escrito, cortarei eu mesmo a tua cabeça, porque te adiantaste em me dizer más palavras!” E o Abba Samuel, serenando o rosto e baixando a voz, disse-lhe: “Senhor, mostra-me, pois, a tua *Carta*, e não te aflijas com mais nada disso.” Então *Maksemyanos* regozijou-se, pensando que o havia vencido, pois pareceu que o abade se convertia à sua doutrina; desceu então de seu trono e entregou-lhe a *Carta*. Nesse momento, Abba Samuel, tomando a mesma *Carta*, levantou-a em suas mãos à vista dos religiosos, dos soldados e de todo o povo ali reunido e bradou ainda mais alto do que antes se ouvira: “Excomungada seja a ímpia *Carta* do imperador romano! Excomungado seja o ímpio Concílio de Calcedônia e todo aquele infeliz que nele crê!” Então ele rasgou o documento e o arremessou através da porta da igreja. Diante disso, *Maksemyanos* deu um grito altíssimo, bateu ambas as mãos, como se fosse um centurião, e ordenou a quatro soldados que ali despissem e atassem Abba Samuel e o batessem com um azorrague torcido até que ficasse por morto. Seu hábito e escapulário foram então rasgados, suas mãos e pés foram presos com cadeias de ferro e, amarrado com cordas no tronco e no pescoço, suspenso de cabeça para baixo, foi açoitado sem piedade até que seu sangue corresse pelo chão. Quando assim o batiam, um dos soldados atingiu-lhe em seu olho direito, que foi vazado e caiu sem vida pelo seu rosto. Vendo *Maksemyanos* as muitas feridas e o sangue derramado, esfriou-se sua ira, de modo que ordenou aos soldados que o largassem no chão assim como estava; e, chutando-o, disse-lhe: “O teu olho, esse que te foi vazado, salvou-te da morte.” Então ordenou a doze de seus melhores soldados que o expulsassem, moribundo como estava, daquela comarca para lugar mais ermo. E saíram os seus discípulos, e o amparavam como podiam de um lado e de outro, até

que o conduziam para uma gruta. Aí o depuseram deitado como um cadáver e o choraram, dizendo entre si: “Eis que está morto nosso mestre. Onde encontraremos ferramentas com que cavemos e sepultemos o seu corpo?”⁴⁰⁷

Esse não haveria, contudo, de ser o único encontro de Abba Samuel com a política repressiva desencadeada pelo patriarca Ciro. Portanto, sigo a transcrição e sua *vita*:

Pelo meio da noite, contudo, o anjo de Deus desceu do alto Céu, como chama de fogo, e pôs-se à boca da gruta; os monges, com medo, desmaiaram e ficaram eles mesmos como cadáveres; adiantando-se, o anjo passou por eles, tomou a mão do santo, levantou-o e disse-lhe: “Não temas, servo de Deus, pois o Senhor é contigo.” Então lhe tocou na cabeça, no rosto, no tronco e nas costas e o curou; e disse-lhe: “Levanta-te e vai bem para o sul, para o Monte do Qalmôn <Qalamoun>, nas proximidades do Oásis do Faiyûm>, pois neste dia recebeste a coroa, já que foste firme na fé que herdaste de teus Santos Padres. Ainda receberás, contudo, novamente essa coroa lá para onde fores, e ainda em outra terra longínqua, de modo que deve bendizer a Deus por isso, já que alcançarás uma grande honra e a tua memória persistirá de geração em geração, eternamente, pelos séculos dos séculos. Amém!” Tendo dito isso, o anjo desapareceu dali. Então, curado, Abba Samuel despertou os seus companheiros, cujos nomes eram Tiago <Yaeqob>, Estevão <Estifanos>, Anselmo <Akselmu> e Silvano <Selfenyos>. Prontamente se levantaram e se puseram a caminho na direção indicada, glorificando e salmodiando [...]. § Chegaram mais tarde ao Monte do Qalmôn, guiando-os a mão firme de Deus; e não cessaram a oração de dia ou de noite, redobrando-se em vigílias, em humildade para com todos os homens e em obras de piedade. Divulgou-se notícia a respeito de seus feitos por todas as partes, de modo que lhes traziam diversos enfermos, e Deus a esses concedia a cura por intercessão de suas orações. E a gente da cidade próxima regozijava-se por causa das boas obras de Abba Samuel [...]. E quando começaram a lhe molestar, não deixando mais que realizasse com tranquilidade os seus exercícios ascéticos, retirou-se para uma gruta escondida, saindo à luz apenas aos sábados, para o início da *Oblação do Santo Sacramento*. Encontrava então muitos doentes, que vinham procurar junto dele uma cura; fazia nessas ocasiões oração sobre o azeite e os ungia, e Deus lhes concedia alívio e libertação de seus males, de modo que glorificavam o Seu Santo Nome. § Enquanto assim procedia com os seus companheiros, eis que veio o mesmo ímpio novamente até sua presença, perseguindo os ortodoxos, procurando o arcebispo Abba Benjamin para matá-lo. Quando esse encontrava religiosos nos mosteiros ou nas ermidas, não os deixava até que se convertessem à sua fé maligna e pedissem à sua bênção, que concedia de forma solene, como se de fato fosse o arcebispo primaz. E muitos foram os clérigos iníquos que participaram com ele da celebração da *Oblação* e os bispos que o reverenciaram em razão de seu alto cargo. Dessa forma, de novo encontrou o Abba Samuel a ensinar aos seus a reta fé, exortando-os a respeito da doutrina correta; então os que o ouviam com assiduidade, desejando tomar para si o hábito angélico <i.e. a vida monástica> passavam de mil; e Abba Samuel disse-lhes: “Filhinhos, retirai-vos para os montes e as grutas, até que Deus nos liberte, enfim, da sujeição a este ímpio!” Depois disso, esse *Romano* chegou à igreja da aldeia e não encontrou senão um único homem orando ali. Então lhe disse: “Ora, onde estão os monges que aqui se congregavam?” E ele lhe respondeu: “Senhor, eu não sei.” E o conde lhe disse: “Dize-me para onde foram, senão mandarei varar-te.” E ele lhe disse com presteza: “Senhor, não me mandes varar, pois foi o Abba Samuel quem ordenou a eles que se afastassem de ti. Disse-lhes que tu és ímpio, que és judeu e que és um fora-da-lei.” Ouvindo isso, o conde muito se irritou e deu ordens a respeito aos seus criados e ao seu *lictor*, de modo que esses foram e lhes trouxeram o Abba Samuel preso com correntes em seus pulsos, tornozelos e pescoço. § Ordenou então que o despissem e açoitassem até que o seu sangue corresse como fonte d’água; e, durante esse suplício, disse-lhe: “Tu, Samuel, adversário, quem te

⁴⁰⁷ Idem, op. cit., pp. 141-143.

constitui abade de um mosteiro neste local? Quem te concedeu autoridade para ensinares aos monges, para instruí-los a que se afastem de minha fé?” E o santo Abba Samuel respondeu, dizendo: “Para mim é melhor obedecer a Deus e ao arcebispo Abba Benjamin do que comungar de tua fé impura e maldita, ó filho de Satanás, infiel, promotor de discórdias!” Então o conde transbordou de ira e ordenou que golpeassem com um ferro a sua boca, enquanto lhe dizia: “Onde está a tua honra, com que os homens te veneram, como se tu fosses portador de alguma autoridade? Erraste e permaneceste no erro, sois um delinquente; te mandei golpear assim com rudeza por tua própria culpa, porque não me prestaste o respeito devido sendo eu o teu arcebispo, porque não temeste o meu poder, mesmo me tendo sido entregues todos os cargos do Egito.” E o santo respondeu-lhe, cuspidando e dizendo: “Outrora Satanás era príncipe dos anjos, mas pela soberba do seu coração passou a ser estranho a Deus e aos anjos... E também ti, calcedônico perverso, impuro e maldito, há de ser contado com Satanás e os demônios!” Tendo ouvido isso, o *Romano* ordenou que o castigassem ainda mais, até ficar por morto, e quis dar cabo de sua vida com suas próprias mãos; mas os grandes da metrópole próxima <i.e. a cidade de Faiyûm> intervieram em favor do moribundo e livraram-no desse destino. Então o patriarca ordenou que esses o tomassem e o expulsassem eles mesmos dali para muito longe, dizendo-lhe: “Posto que nos desprezaste e não te associaste na nossa fé, juro que se te virmos de novo, garantiremos pessoalmente que morrerás de morte realmente má.” § E o Abba Samuel caminhou desfalecido, porque muito o tinham maltratado, até que lhe apareceu o anjo de Deus, curou-o de todas as suas dores e disse-lhe: “Vai para o Monte de Dias e permanece aí com teus discípulos até que recebas um sinal.” Então o Abba Samuel, reunindo os seus discípulos, para aí partiu, alegre, salmodiando e dizendo: “[...] Para mim é melhor perder a minha vida com dores neste mundo do que comungar com estes perversos, que mudaram por conta própria a reta fé do Cristo, nosso Senhor.”⁴⁰⁸

Muitos elementos dos trechos transcritos da *vita* de Abba Samuel do Mosteiro de Qalamoun, mencionada aqui mais de maneira ilustrativa de certa mentalidade de época, refletem de modo quase idêntico estruturas de pensamento e identidade similares às que encontramos no trecho anteriormente transcrito, no fim do capítulo anterior, da *vita* de Abba Daniel do Mosteiro de Sceté. Diante disso, não se pode falar, de fato, em simples coincidência, mas em retomada e reiteração de uma mesma série de *topoi* significativos. Entretanto, é menos importante se aceitamos ou não essa descrição como histórica em sentido que nos é contemporâneo, ou mesmo como verossímil, e mais relevante notarmos que a política bizantina no Egito depois da reconquista da região aos sassânidas é o ensejo para a produção de toda uma nova geração de histórias de mártires, que vem se somar à já firme consciência da Igreja Copta pós-Calcedônia como uma *Igreja padecente*. Retomando um clichê importante da épica clássica, que permanece como um *topos* importante e bastante específico da literatura cristã egípcia dos mártires, Abba Samuel tem a oportunidade de sofrer *várias vezes* em defesa da fé miafisita, enquanto vai de uma parte a outra ensinando a resistência ao Concílio de Calcedônia, ao patriarca Ciro e, por consequência, ao Império

⁴⁰⁸ Ibidem, op. cit., pp. 143-148.

Romano.⁴⁰⁹ Dessa forma, esse líder monástico acumulou *sucessivas vezes* o prestígio de *mártir e confessor* apesar de ter vindo a falecer, afinal, depois de muitas idas e vindas, pacificamente cercado por seus discípulos.⁴¹⁰ Seus encontros com o líder calcedônico do Egito, de fato, guardam três importantes elementos que são comuns a praticamente todas as narrativas cristãs de martírio que nos legou a Antiguidade: 1. uma confrontação verbal com o perseguidor ou um seu representante; 2. descrições vívidas de torturas físicas que são heroicamente suportadas, e 3. a presença de certas metáforas específicas, como a representação do mérito ou da graça da firme permanência na fé apesar de todo o sofrimento como o recebimento de uma *coroa*.⁴¹¹ Um elemento novo e nada aleatório, por outro lado, são as menções a Abba Benjamim, que a comunidade miáfisita egípcia considerava como o autêntico patriarca de Alexandria. Os emissários de Ciro e o próprio patriarca calcedônico saem a campo originalmente para prendê-lo, forçando-o a retirar-se, assim como outros líderes anti-calcedônicos – como o azarado Abba Paulo – para longe de suas cátedras. Como fica bem demonstrado na representação hagiográfica dos ditos e atos de Abba Samuel, pode-se observar que então a rejeição da cristologia calcedônica entre os monges do Egito se identificava de forma íntima e mais ou menos hegemônica com um senso de solidariedade com seu arcebispo exilado.⁴¹²

⁴⁰⁹ O maior estudo dessa característica bastante específica da literatura cóptica dos martírios cristãos continua sendo: BAUMEISTER, Theofried. *Martyr Invictus: der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen Koptischen Kirche zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. Münster: Verlag Regensburg, 1972. Coleção *Forschungen zur Volkskunde*, n. 46. Para breves sumários da discussão, ver: CEC, v. 4, pp. 1191-1197. CLARYSSE, Willy. The coptic martyr cult. In: LAMBERIGTS, M. & VAN DEUN, Peter (orgs.). *Martyrium in multidisciplinary perspective: memorial Louis Reekmans*. Louvaina: Leuven University Press e Peeters, 1995. Coleção *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium*, n. 117, pp. 382-293 (especialmente p. 291). Para a fundamental presença desse clichê na épica clássica, ver: VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*. São Paulo, DF-FFLCH/USP, n. 9, 1978, pp. 31-62. Para material comparativo facilmente acessível em português, ver: BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, introdução e tradução). *O martírio e milagres de São Jorge da Capadócia: os textos cópticos*. Tradução de Thiago Blumenthal. Barueri Sá, 2012; cf. p. ex. p. 32: “[...] Tu deves morrer três vezes, e Eu vou erguer-te por todas as vezes, mas, depois da quarta vez, Eu mesmo virei sobre uma nuvem e te levarei para o lugar seguro que preparei para ti como tua santa habitação.”

⁴¹⁰ PEREIRA, op. cit., pp. 165-168. A *vita* etíope de Abba Samuel, aliás, inicia-se com as seguintes palavras: “*Batalhas e martírio* do santo e bendito Abba Samuel do Monte do Qalmōn – que a sua intercessão e a sua bênção estejam sempre conosco. Amém!” Idem, op. cit., p. 135 (destaque meu). Sobre a particular autoridade espiritual dos mártires e dos confessores na Igreja tardo-antiga, cf. RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2005. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 37, pp. 85-99.

⁴¹¹ DAVIS, op. cit., p. 118. Cf. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e a hagiografia cristã. In: ANAIS eletrônicos do 18º Ciclo de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: LHIA-IFCS/UFRJ, 2008. BECKHÄUSER, Alberto. *O martírio: luta vitoriosa com Cristo: contribuição ao estudo da linguagem militar no Sacramentário Veronense*. Tese de Doutorado em Sagrada Liturgia apresentada ao Pontifício Instituto Liturgicum. Roma: Pontificium Athenæum S. Anselmi de Urbe, 1967. Coleção *Thesis ad Lauream*, n. 289.

⁴¹² DAVIS, op. cit., p. 117.

Passe-se, pois, a considerar com mais atenção este fundamental personagem, a respeito do qual a principal fonte que nos resta é a *vita* dele constante na HPCCA. Benjamin era nativo da aldeia de Barshût, no distrito de al-Buhairāh, imediatamente a leste de Alexandria, filho de uma família riquíssima. Já muito jovem, todavia, ansiava pela vida monástica, e em determinado momento finalmente abriu mão de sua herança para tomar os votos no Mosteiro de Canopus, sob a orientação de Teonas, um velho homem santo que habitava no local. Castigou-se com muitas práticas ascéticas, não se permitiu cair no sono durante as noites em que se reunia a assembleia na igreja e aprendeu de cor as Sagradas Escrituras cristãs, com ênfase especial ao Evangelho de João. Certa noite, viu em seus sonhos um homem de pé, em vestes brilhantes que lhe saudou dizendo: “Alegra-te, ó Benjamin, pois tu, humilde ovelha, é também o pastor que deve alimentar com justiça o rebanho do Senhor Cristo.” Ficou inicialmente perturbado e aflito com tais palavras, mas, depois, “alegre com a graça que lhe foi dada do Céu”, levantou-se e contou o ocorrido ao seu mestre espiritual. Este, entretanto, mostrou-se a princípio bem pouco entusiasmado. Teonas acreditou em suas palavras, mas lhe recomendou prudência, pois, em cinquenta anos passados naquele mosteiro, não havia tido nenhuma visão milagrosa, nem notícia de algo similar entre os irmãos que ali residiam; exortou o jovem, portanto, a que não se deixasse enganar, “pois Satanás deseja fazer disso uma ocasião para o pecado do orgulho.” Benjamin permaneceu então calado e vigilante, obediente ao seu mestre, mas suas ações encontraram-se dali por diante estranhamente transfiguradas: “[...] E o Ancião Teonas, e todos os que conheciam Benjamin, ficaram admirados com a graça de Deus que pairava sobre ele, de modo que pensavam que estava fora de si.”⁴¹³

Preocupado com esse estado de espírito anormal, o diretor espiritual de Benjamin levou-o ao patriarca Andrônico, então o chefe da Igreja Copta, que nele reconheceu a presença da graça divina e o interrogou. O jovem religioso confessou seu sonho e, com o alto eclesiástico, manteve-se durante toda a noite em vigília. Pela manhã Teonas questionou ao prelado se podia retornar em paz para o seu mosteiro, e foi dispensado; Benjamin, entretanto, ficou retido como assistente do patriarca, e foi por ele ordenado sacerdote. Andrônico determinou que ele deveria sucedê-lo na Sé de Alexandria e, depois de sua morte, assim foi feito. Os persas permaneciam governantes do Egito quando da ascensão de Benjamin, mas não deveria ser assim por muito tempo. Seis anos depois de sua posse como patriarca, Heráclio sucedeu a Focas como chefe do Império Romano do Oriente e empreendeu uma

⁴¹³ HPCCA 2, pp. 487-488.

nova e bem sucedida campanha contra os persas. A HPCCA registra que “[...] Pela graça de Cristo, ele <i.e. o imperador Heráclio> marchou contra esses <i.e. os persas>, matou Cosroés, seu descrente rei, arruinou sua cidade e levou sua riqueza e cativos em triunfo para Constantinopla.” Isto feito, foram nomeados governadores para todos os lugares reconquistados; para o Egito, conforme já se escreveu, também essa crônica oficial da memória copta assinala que foi designado um homem de nome Ciro, apelidado de *Caucasiano*, que ocupou simultaneamente as funções de prefeito de Alexandria, governador da província e patriarca da Igreja calcedônica no país. A chegada deste interventor imperial foi anunciada a Benjamin em sonho por um anjo, que lhe ordenou que se retirasse de imediato de sua alçada: “[...] Fugi tu e aqueles que estão aqui contigo, pois grandes tribulações irão descer sobre ti. Mas te conforte, porque este conflito vai durar apenas dez anos. E escreva a todos os bispos que estão em suas dioceses, <para> que eles possam se esconder até que passe o furor do Senhor.”⁴¹⁴ O patriarca miafista, obediente a esta ordem, organizou os negócios de sua comunidade, expediu instruções aos clérigos e leigos, ordenando-lhes que guardassem a fé correta ou seja, a contrária ao Concílio de Calcedônia, e instruiu os bispos a também se esconderem – o que, entretanto, não foi feito por todos eles.

Depois saiu pela estrada em direção a Mareotis, andando a pé, de noite, acompanhado por dois de seus discípulos, até que chegou a al-Munâ. Daí ele foi para Wadî Habîb, onde os monges eram poucos em número, porque havia passado apenas um curto período de tempo desde a ruína que aí teve lugar nos dias do patriarca Damião, e os berberes não lhes permitiam se multiplicar na região. Então Benjamin saiu dos mosteiros em Wadî Habîb e partiu para o Alto Egito, e lá permaneceu escondido em um pequeno mosteiro no deserto até o cumprimento do prazo de dez anos, como o anjo do Senhor lhe tinha dito para fazer.⁴¹⁵

Os dez anos em que Benjamin permaneceu aguardando no deserto foram os anos em que Ciro, por ordem de Heráclio, governou o Egito com mão de ferro, retomando com entusiasmo as campanhas imperiais em favor da conformidade religiosa na região. A HPCCA registra que *um número incontável de fiéis* se extraviou da fé miafisita por causa das perseguições, persuasões e subornos que lhes foram impostos pelas autoridades bizantinas, incluindo dois importantes bispos – Ciro de Nikiu e Vítor de Faiyûm – que haviam se recusando a abandonar suas Sés em conformidade com as instruções de seu líder. Bispos pró-bizantinos foram designados “para toda a terra do Egito, mesmo para a distante cidade de Antinoé”, e seus habitantes foram tentados pelas autoridades imperiais “com duras provações,

⁴¹⁴ Idem, op. cit., pp. 488-490.

⁴¹⁵ Ibidem, op. cit., p. 490.

como um lobo voraz devorando um rebanho espiritual, e não se deu por saciado.”⁴¹⁶ Um processo por subversão e heresia foi aberto contra Menas de Barshût, irmão de Benjamin, figura maior da oposição anti-calcedônica no Delta do Nilo, que, por se recusar do modo o mais categórico a aceitar a fórmula cristológica desejada pelo Império, foi submetido à toda a violência repressiva do Estado bizantino e calcedônico no Egito. Encontra-se assim, inserida no interior da *vita* do Papa Benjamin, o curto relato do martírio de seu irmão, que contém de forma sintética todos os elementos tradicionais da literatura cristã referente ao tema:

E Heráclio abriu um processo contra o abençoado Menas, irmão do Papa Benjamin, o patriarca, e lhe infringiu grandes tribulações. Colocou tochas acesas ao seu redor, queimando até que a gordura de seu corpo jorrasse e fluísse pelo chão; arrancou seus dentes com pancadas, porque ele confessou a fé; e, finalmente, ordenou que o santo Menas deveria ser posto em um saco meio cheio de areia e jogado no mar para que se afogasse. Porque o descrente Heráclio tinha ordenado aos seus <que o fizessem>, dizendo: “Se qualquer um deles diz que o Concílio de Calcedônia é verdade, deixe-o ir; mas que sejam afogados no mar aqueles que dizem que é errado e falso.” Pois fizeram o que o príncipe lhes ordenou, e lançaram Menas ao mar. Para isso eles levaram o saco a uma distância de sete tiros de arco da costa, e disseram-lhe: “Diz que o Concílio de Calcedônia é bom e não o contrário, e nós vamos livrá-lo.” Mas Menas não poderia fazê-lo. Eles exortaram-no desta maneira três vezes; quando se recusou pela terceira, afogaram-no. Assim eles não foram capazes de vencer este campeão, Menas, mas, ao contrário, este os venceu por sua paciência cristã.⁴¹⁷

A figura do confessor e do mártir como os verdadeiros *vitoriosos* no *combate* contra aqueles que contra eles cometem violência tem, é evidente, raiz última na própria história evangélica da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, que se fez triunfante contra toda expectativa e realidade, mas, no contexto dessa nova literatura de martírio produzida e difundida no âmbito da Igreja Copta do século VII, tem um claro significado político: o poder do Império pseudo-cristão, não importa o quão ilimitado parecessem seus recursos, não haveria de triunfar sobre a Igreja formada pelos seguidores da *verdadeira* fé ortodoxa. Nessa literatura, o Papa Benjamin encontrava-se intimamente ligado ao legado desses *sofredores-vitoriosos* em diferentes níveis: através de seu papel como patrono dos monges egípcios que sofreram por sua fidelidade à sua pessoa e à posição teológica que ele representava, através do sangue de seu irmão assassinado por ordem das autoridades bizantinas, mas também por seu próprio sofrimento como um patriarca expulso da Sé de Alexandria como outrora foram tantos de seus predecessores – Atanásio, Dióscoro, Teodósio, só para mencionar alguns –, um líder exilado em sua própria terra em função da preponderância político-militar de seus inimigos. O exílio de Benjamin no interior do Egito, o tempo que passou liderando sua Igreja desde diferentes esconderijos em mosteiros e ermidas, desde os arredores de Alexandria e do

⁴¹⁶ Ibidem, op. cit., pp. 490-492.

⁴¹⁷ Ibidem, op. cit., pp. 491-492.

Faiyûm até os confins da Tebaida e a fronteira da Núbia, os vínculos pessoais que então estabeleceu com a comunidade monástica e, principalmente, *a lembrança desse exílio e desses vínculos* na literatura copta posterior, foram cruciais para a cristalização de uma identidade religiosa e social distinta dos coptas no interior de um ecúmeno romano que já se encontrava em vias de despedaçar-se pela ação de poderosas forças centrífugas e a interferência de agentes externos. <IMAGEM 19>.. Aos olhos dos coptas do século VII em diante, a contraparte e adversário de Benjamin, Ciro, passou a representar o auge de uma incestuosa co-dependência entre os interesses religiosos calcedônicos e a política imperial bizantina na região. Seu patriarca, por sua vez, foi reiterado como um ícone de resistência e autoctonicidade, símbolo de uma relação alternativa entre a hierarquia clerical, a vanguarda monástica, o povo fiel e o Estado do que aquela que havia se estabelecido no Império Romano desde o momento constantino-teodosiano.⁴¹⁸

Deve-se observar ainda que, enquanto Benjamin vagava como refugiado e patriarca clandestino pelo Vale do Nilo, a auto-consciência religiosa da comunidade miafisita egípcia era cada vez mais nuançada em termos étnico-linguísticos. Isso se deu de um tal modo que, tanto na *vita* do Abba Samuel de Qalamoun quanto na narrativa da HPCCA, o patriarca calcedônico seu rival é repetidas vezes referido não pelo nome próprio, mas por epítetos que indicam sua origem estrangeira: *o Romano*, *o Caucasiano*. Essa estratégia retórica fica bastante explícita quando se nota a ênfase que a *vita* de Benjamin na HPCCA dá ao caráter *puro sangue* da resistência anti-calcedônica no tempo do patriarcado e governo de Ciro. De fato, quanto tem a oportunidade de retornar do Alto Egito para se estabelecer novamente em Alexandria, essa narrativa registra que Benjamin fará questão de estabelecer sua residência em

[...] uma habitação pura, sem nenhuma contaminação, o mosteiro dito de <São> Metras [...] <pois que> todas as igrejas e mosteiros <de Alexandria e do Delta do Egito> que pertenciam às virgens e aos monges tinham sido contaminadas por Heráclio, o herege, quando ele os forçou a aceitar a fé de Calcedônia, exceto este; pois os que ali estavam enclausurados eram extremamente poderosos, e, sendo egípcios por raça <'ahl>, todos eles nativos, sem um estrangeiro <gharîb> entre eles, não podiam inclinar seus corações para o imperador. Por esta razão, quando o Padre Benjamin retornou [...] assumiu sua residência com eles, porque tinham mantido a fé ortodoxa, e nunca tinha desviado dela.⁴¹⁹

Mais uma vez, identificar essa retórica como um incipiente nacionalismo político parece ser um anacronismo grave, já que não há qualquer indício de que os coptas pretendessem suplantam o mandato do imperador bizantino sobre o Egito por qualquer forma

⁴¹⁸ DAVIS, op. cit., pp. 119 e 120.

⁴¹⁹ HPCCA 2, p. 497.

de governo autóctone. Uma revolução em prol de um Estado independente parece não ter se colocado a qualquer momento no horizonte de possibilidades dos cristãos egípcios durante o primeiro milênio da Era Cristã, e de fato há pistas significativas de que clérigos e leigos anti-calcedônicos mantiveram-se fiéis à *figura* de um imperador romano cristão durante todo o século VII e século VIII *ao mesmo tempo* em que maldiziam do modo o mais veemente os soberanos que efetivamente governavam a partir de Constantinopla como heréticos e blasfemos, tanto doutrinária quanto moralmente reprováveis.⁴²⁰ No entanto, apesar de tudo isso, realmente um novo tipo de consciência de identidade coletiva parece ter tomado forma entre os miafisitas egípcios durante os anos do domínio persa e da ocupação bizantina que o seguiu. Durante o patriarcado de Benjamin, principalmente quando de seu exílio e das perseguições promovidas por Ciro, a massa dos anti-calcedônicos passou a descrever-se a si mesmo como um *povo*, designação que aparece na HPCCA pelo termo árabe *'ahl*, solidificando através de crenças, histórias e práticas compartilhadas um sentimento de pertencimento que era um só tempo a um determinado território e a determinada comunidade religiosa. De acordo com Davis, esse discurso se formou em duas etapas sucessivas e superpostas, que podem ser didaticamente identificadas. Em primeiro lugar, enfatizou-se o caráter estrangeiro e violento, *invasor*, da Igreja pró-imperial, a despeito do fato óbvio de que, com a exceção de seus mais altos hierarcas, a maior parte dos seus fiéis terem nascido em território egípcio, filhos de famílias aí há muito estabelecidas, eventualmente desde a época de Alexandre Magno. Em segundo, associou-se mais e mais uma certa *egipcidade* com a oposição anti-calcedônica simbolizada na pessoa do patriarca Benjamin.⁴²¹

Essas variáveis discursivas, claro está, são não só intimamente relacionadas, mas foram vistas como consequentes. De particular importância, em vista do que se discutiu até aqui, é o fato de a violência passar então a ser considerada um dos fatores de divisão identitária entre os cristãos de Alexandria e do Vale do Nilo. Ora, os miafisitas egípcios agiram com violência na defesa de suas doutrinas, crenças, lugares e personagens sagrados diante das investidas calcedônicas dos séculos V e VI. Em período posterior, sob domínio muçulmano, voltaram a fazê-lo tantas vezes quanto tiveram oportunidade. Bem antes disso, e do Concílio de Calcedônia, já desde o momento constantino-teodosiano, as relações entre os cristãos egípcios e aqueles que elegeram como seus *outros* – pagãos, judeus, gnósticos, maniqueus, arianos, dioprosoponitas e diversos tipos de outros cristãos que tomaram como dissidentes e heréticos – haviam sido marcadas por tal agressividade que bem se pode dizer

⁴²⁰ DAVIS, op. cit., p. 121 e referência correspondente, p. 234, n. 187.

⁴²¹ DAVIS, op. cit., p. 121 e referências correspondentes, pp. 234-235, nn. 188-192.

que o padrão das relações intercomunitárias estabelecidas por esse grupo havia sido estruturalmente marcado pela violência. Na primeira metade do século VII, contudo, algo parece ter se deslocado, passando o sofrimento a ser gradativamente mais valorizado do que agressão. Isso não implica um descarte da ação direta, mas a modificação de seu peso relativo no interior de um dado *ethos* religiosamente orientado. Como observou Michael Gaddis, aliás, não há bem como separar o causar e o sofrer violência no contexto do cristianismo do fim da Antiguidade Tardia e início da Idade Média. O *santo zelo* através das quais as paixões violentas eram não combatidas, no sentido de se procurar domá-las e alcançar o estado de *ataraxia* tão almejado por alguns dos filósofos clássicos e místicos cristãos, mas canalizadas em favor da exaltação e defesa pública da fé implicava igualmente a ira contra os ímpios e o desejo pelo martírio, vistos não como opostos, mas intimamente conexos.⁴²² Efetivamente, conforme sustenta este autor, talvez o paradoxo central da fé cristã seja a noção de que o empoderamento não é oposto à humilhação, mas verdadeiramente só pode ser obtido *através* dela – uma matriz de pensamento cujos desdobramentos podem conduzir à cessação de qualquer tipo de diálogo em favor da ação direta:

Cristo, e os mártires depois dele, entregaram-se a formas de degradação, abuso, tortura e morte tradicionalmente reservadas aos mais baixos dos criminosos. Sua humilhação e seu sofrimento, entretanto, tornaram-se justamente os meios para a vitória sobre seus perseguidores. A disposição de cristãos zelosos de sofrer violência, de se expor ao risco do martírio – mesmo que não se chegasse propriamente a sofrê-lo –, era fundamental para legitimar suas próprias ações. A alegação de se estar agindo em nome de uma causa transcendente e moral, ao invés de em interesse próprio, muitas vezes torna a violência mais fácil de ser justificada aos olhos dos outros. O desprezo pela morte manifestado pelos mártires e candidatos a mártires <i.e. confessores> marcou-os como exclusivamente altruístas e concedeu legitimidade às suas realizações. Sua disposição para morrer se vinculava ao seu direito de matar. § Aconteceu então, de muitas maneiras, que o tradicional *combate espiritual* do mártir veio a ser exteriorizado. Atos violentos poderiam ser empreendidos para vingar um insulto percebido a Deus ou à Igreja, os atos dos servos de Deus sendo compreendidos como realizando no mundo a própria ira de Deus. De fato, os fanáticos cristãos empregavam e entendiam a violência dentro de um amplo paradigma de fazer a *vontade de Deus*.⁴²³

Ao que parece não foi, portanto, o caso de os coptas terem se tornado subitamente dóceis, resignados e quietistas no intervalo considerado, mas de a conjuntura sociopolítica ter

⁴²² GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 39, p. 152.

⁴²³ Idem, op. cit., p. 181. Ver também: COLLINS, John J. *A Bíblia justifica a violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Bíblia na mão do povo*, n. 1, pp. 33-41. Para uma demonstração convincente acerca do uso da retórica do martírio por terroristas contemporâneos, cf. JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2000. Coleção *Comparative studies in religion and society*, n. 13, pp. 164-186.

marcado uma das atitudes que eles poderiam ter diante do assédio e perseguição religiosas como mais *adequada* do que outras.

2.2 Firmando uma posição em meio à tempestade: a conquista árabo-muçulmana do Egito e algumas de suas consequências mais imediatas

A produção do importante *discurso contra-hegemônico* no âmbito da comunidade miafisita egípcia encontrava-se em pleno florescimento no justo momento em que uma nova e dramática virada rompeu com o imperialismo bizantino e o colonialismo eclesiástico calcedônico em Alexandria e no Vale do Nilo. Desde o tempo da vitória bizantina contra os persas, efetivamente, formava-se um novo poder político-religioso imediatamente a sudeste de suas fronteiras. <IMAGEM 20>..De acordo com a HPCCA,

Naqueles dias, Heráclio teve um sonho em que lhe foi dito: “Em verdade virá contra ti uma nação circuncidada, e ela irá te vencer e tomar posse da terra.” Então Heráclio pensou que estes seriam os judeus, e conseqüentemente deu ordens para que todos os judeus e samaritanos fossem batizados em todas as províncias que estavam sob seu domínio. Mas depois de alguns dias apareceu um homem dos árabes, dos distritos do sul, ou seja, a partir de Meca ou de sua vizinhança, cujo nome era Muḥammad; ele trouxe os adoradores de ídolos de volta ao conhecimento do Deus Único, ordenando-lhes que declarassem que era seu Apóstolo; e sua nação era circuncidada na carne, não pela Lei, e orava em direção ao sul, voltando-se para um lugar que chamavam a Caaba. Ele olhou as possessões de Damasco e da Síria, e cruzou o Jordão, represando-o. E o Senhor abandonou o exército dos romanos diante dele, como punição por sua fé corrupta, e por causa dos anátemas pronunciados contra eles pelos Antigos Padres, por causa do Concílio de Calcedônia.⁴²⁴

Desde o século IV, tribos árabes que viviam na fronteira entre os Impérios Romano e Persa haviam desempenhado um papel militar e político vital como clientes dessas duas grandes potências da Antiguidade Tardia. De modo muito notável, os lakhmidas, que professavam o cristianismo dioprosonita, eram aliados cruciais dos sassânidas, enquanto os gassânidas, zelosos defensores do miafisismo, apesar de serem formalmente considerados pelos bizantinos como heréticos, eram os líderes de uma confederação semi-autônoma de tribos de beduínos que lhes prestavam importante assistência na defesa de suas franjas orientais. Por dois séculos, lakhmidas e gassânidas operaram como *amortecedores* entre persas e romanos, providenciando uma relativa segurança às fronteiras e aos negócios externos de seus respectivos patronos em troca do pagamento regular de propinas. Entretanto, quando Heráclio infligiu aos persas a decisiva derrota do fim da década de 620, entre outras coisas, parece ter arruinado o complexo equilíbrio de poder interno que mantinha o Império

⁴²⁴ HPCCA 2, p. 492.

Sassânida de pé desde o início do século anterior, instaurando um *vácuo* que foi rapidamente ocupado pelos árabes recém-unificados pela bandeira comum do Islã. Esse sem dúvida é um dos motivos que ajuda a explicar porque que, quando chegou, a invasão árabo-muçulmana à Pérsia e aos territórios romanos orientais avançou tão rapidamente. Apenas quatro anos depois da morte de Muḥammad, de fato, os árabes celebraram sua decisiva vitória sobre os persas em al-Qâdisiya (635/636). No início da década de 660, seus exércitos já haviam ocupado não apenas a Siro-Palestina e Alexandria, mas o Chipre, a Mesopotâmia, praticamente todo o Vale do Nilo, a Líbia, a Armênia e outras regiões importantes que até então haviam sido consideradas quase incontestavelmente território persa ou romano.⁴²⁵ <IMAGEM 21>.

Tão importante quanto esses extraordinários eventos foi o significado então que se atribuiu a eles. A irrupção dos árabes muçulmanos no cenário posterior às guerras entre persas e bizantinos apareceu aos coptas como um castigo a esses últimos por suas posições teológicas, que eles há muito censuravam como heréticas. *Flagelo dos heterodoxos, livramento dos ortodoxos*: enquadrado por esse binômio interpretativo é que pôde se instalar no relato da vida de Benjamin uma caracterização relativamente favorável do Islã dos primeiros tempos, muito diferente daquela, compartilhada pelos cronistas bizantinos e latinos de período mais ou menos análogo, que representaram os muçulmanos antes do mais como precursores ou agentes do Anticristo, cripto-idólatras ou membros de (mais uma) variante especialmente virulenta de heréticos.⁴²⁶

Volte-se, pois, ao relato da HPPCA. Diante da nova ameaça militar, os comandantes leais a Heráclio fizeram reunir todas as tropas bizantinas no Egito, desde as fronteiras de

⁴²⁵ DPAC, p. 143. EI 2, pp. 1020-1021. EI 5, pp. 632-634. ODB, v. 2, ps 850 e 1170-1151. HOURANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, cap. 1, pp. 23-38. ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004, cap. 2, pp. 45-63. KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 254-261. FOWDEN, Elizabeth Key, *The barbarian plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 28, cap. 5, pp. 130-173 (mas todo o volume é importante – e creio que é bastante óbvio o quão grande é minha dívida para com a leitura desse livro na elaboração do presente trabalho). HOYLAND, Robert G. *In God's path: the arab conquests and the creation of an Islamic empire*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Ancient warfare and civilization*, s.n., cap. 1-3, pp. 8-102.

⁴²⁶ Idem. *Seeing Islam as others saw: a survey evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 13. ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, cap. 1, pp. 27-54. TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the medieval european imagination*. 2ª ed. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002. Idem. Christian reaction to muslim conquests (1-3rd centuries AH/7-9th centuries AD). In. KRECH, Volkhard & STEINICKE, Marion. *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe: encounters, notions and comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2012. ROGHEMA, Barbara. Muslims as crypto-idolaters: a theme in the christian portraytal of Islam in the Near East. In. THOMAS, David (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in 'Abassid Iraq*. Leiden: Brill, 2003. SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rousaura Eichenber. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 96ss.

Aswân, na Baixa Núbia, até os pântanos do Delta, e, enquanto fortificavam suas posições nesse território, pagaram “para os muçulmanos as taxas que estes haviam exigido com o propósito de aplacá-los a si mesmos e todas as suas tropas, taxas que chamavam de *bākt*, ou seja uma soma determinada que era cobrada por cabeça.”⁴²⁷ Passado certo período, intervalo que faltava para totalizar os dez anos de tribulações previstas pelo anjo ao Papa Benjamin, todavia, rompeu-se o arranjo dos árabes com os bizantinos e um exército muçulmano ingressou no Vale do Nilo sob o comando de ‘Amr ibn al-’Āṣ (m.664), um dos companheiros de Muḥammad. Aconteceu então que

[...] este exército do Islã desceu para o Egito com grande força, no décimo segundo dia de Baunāh, que é o sexto de Junho, de acordo com os meses dos romanos. § Então o comandante ‘Amr destruiu as fortalezas, queimou os barcos com fogo, e derrotou os romanos, tomando posse de parte do país. Ele tinha chegado por primeiro desde o deserto, mas seus cavaleiros tomaram as estradas através das montanhas, até chegarem a uma fortificação construída de pedra, entre o Alto Egito e o Delta, chamada de *Babilônia*. Lá eles armaram suas tendas, até que estivessem preparados para lutar com os romanos e fazer a guerra contra eles; depois deram àquele local o nome de *Bāblun al-Fustāt*, que em sua linguagem quer dizer *Fortaleza da Babilônia*, e que é o seu nome até os dias atuais. § Depois de combater três batalhas contra os romanos, os muçulmanos conquistaram-nos.⁴²⁸

Sabendo disso, os chefes de algumas cidades egípcias foram até ‘Amr, juraram-lhe lealdade e receberam certificados de segurança para suas comunidades, que não puderam ser saqueadas pelos invasores. Tratou-se do início do famoso episódio da colaboração entre coptas e muçulmanos, que tem sido denunciado à exaustão pela historiografia ocidental a respeito da ocupação árabe do Egito. A HPCCA menciona que este arranjo foi feito com base em um “tipo de tratado que Muḥammad, o chefe dos árabes, ensinou para eles <os muçulmanos>”, sublinhando que ele <Muḥammad ou o tratado, não está claro> dizia a respeito de tal coisa que “[...] Quanto à província do Egito e qualquer de suas cidades cujos habitantes concordem a pagar o imposto sobre a terra para vós, submetendo-se à vossa autoridade, façais um acordo com eles, e não lhes inflija nenhum ferimento. Mas saqueais e tomais como prisioneiros aqueles que não consintam nisso e resistam a vós.” Dado este arranjo, parece que os muçulmanos causaram relativamente pouco danos aos nativos, concentrando-se em combater as forças de ocupação bizantinas, cuja liderança foi assumida por um duque de nome Marino. Aquelas entre estas que conseguiram escapar das primeiras ofensivas das forças de ‘Amr e da queda da praça-forte de Babilônia retiraram-se para Alexandria, “fecharam suas portas diante dos árabes e fortificaram sua posição dentro da

⁴²⁷ HPCCA 2, p. 493.

⁴²⁸ Idem, op. cit., pp. 493-494.

cidade.”⁴²⁹ A colaboração entre coptas e muçulmanos, é bom que se destaque, foi produto não de uma simpatia gratuita em relação aos novos conquistadores, mas se inseria em primeiro lugar no âmbito de uma rejeição veemente da continuidade do domínio romano, uma recusa de motivação político-religiosa que incluía a colaboração com os inimigos dos inimigos, como, ao que tudo indica, verificou-se ainda pouco antes durante o episódio da ocupação sassânidas do Egito. Tem-se, portanto, que esse modo de proceder não foi, por assim dizer, inaugurado com a chegada dos árabo-muçulmanos, ainda que não se possa afirmar, de forma alguma, que sua irrupção foi não mais do que a repetição ou o prolongamento de um cenário anterior. Trata-se simplesmente de pontuar que os coptas agiram em relação aos novos invasores de acordo com aquilo que já se encontrava em seu arcabouço de experiências e horizonte de possibilidades, não com base em alguma afinidade necessária para com eles ou unicamente em resposta ao tratamento favorável que, com base nas supostas palavras de Muḥammad, os muçulmanos teriam tido consigo quando da entrada no Vale do Nilo. A estratégia de aliança com os inimigos dos bizantinos e de acomodação ativa (não só resignação) ao novo regime por eles eventualmente instaurado – pois, afinal, não havia condições de os coptas efetivamente saberem que o governo sassânidas duraria não mais do que uma década, e nem se o governo dos árabes duraria mais ou menos do que isso – eram, antes de acontecimentos concretos e decisões individuais de certas lideranças, um *modus operandi* derivado de um determinado processo sociopolítico.

Três anos depois de ter conquistado a Fortaleza da Babilônia e Mênfis, uma antiga capital faraônica localizada em posição estratégica entre o Alto e o Baixo Egito, os muçulmanos finalmente tomaram o comando da grande metrópole litorânea, destruíram suas muralhas e queimaram muitos dos seus edifícios públicos, mosteiros e igrejas, incluindo a Catedral de São Marcos, construída à beira-mar, onde repousavam as relíquias do Evangelista. <IMAGEM 22>. Durante o incêndio dessa igreja, entretanto, deu-se que o corpo santo foi milagrosamente preservado, vindo depois a ser recuperado por um dos capitães da frota de Shenouda <Sanutius>, um oficial miafisita que, quando do cerco de Alexandria pelos árabes, voltou-se contra os bizantinos em conjunto com os homens que lhe eram leais. A cabeça de São Marcos foi recolhida por este homem do mar e escondida no porão do navio que ele dirigia, entre sua bagagem. A caracterização na HPCCA da preservação das relíquias de São Marcos do incêndio da igreja onde elas estavam custodiadas como sendo “um milagre que o Senhor nos realizou” não por acaso nos remete aos ordálios aos quais eventualmente se

⁴²⁹ Ibidem, op. cit., p. 494.

submeteram certas relíquias de modo a comprovar a sua autenticidade, de modo a distinguir essas *peças* muito especiais de todas as outras, provenientes de “milhares de outros cadáveres e esqueletos universalmente disponíveis” que lhe eram “superficialmente semelhantes”.⁴³⁰ A submissão dos corpos e santos de ossos às chamas como maneira de *testá-los* está bem documentada tanto no mundo calcedônico quanto no miáfisita, tanto no período equivalente ao da conquista do Egito pelos muçulmanos quanto no intervalo algo anterior e posterior, atingindo certo auge, ao que parece, no mundo europeu durante os séculos IX e X. A capacidade dos santos cristãos resistirem ao fogo é, segundo Mircea Eliade, uma das muitas características que esses personagens, vivos ou mortos, compartilham com os representantes de formas religiosas muito arcaicas.⁴³¹ Sinal de controle e superação da matéria, em contexto cristão, contudo, parece ter sido antes do mais uma prova de pureza moral: Demétrio, tendo sido feito patriarca de Alexandria em 189, era antes homem casado, e submeteu-se ao fogo com sua (ex) esposa para atestar sua perpétua castidade; o patriarca João Esmoler, ao ensinar que não se deviam julgar os outros sem uma boa razão para isso, contava a história de certo arquimandrita que, acusado de ter um filho bastardo, submeteu-se ao fogo para provar que não havia cometido o pecado da fornicção com a jovem que o acompanhava pelas estradas do Levante; Cunegunda de Luxemburgo (m.1040), viúva do imperador Henrique II do Sacro-Império Romano Germânico (m.1024), ao ser acusada de manter um amante, caminhou sobre brasas e/ou ferros quentes para atestar sua inocência.⁴³² O Concílio de Saragoça, celebrado em 592, de acordo com o comum arcabouço mental e afetivo dos cristãos de então, para os quais, de modo hegemônico, pureza moral ↔ santidade ↔ ortodoxia ↔ eficácia sobrenatural, estabeleceu que as relíquias originalmente veneradas nas igrejas arianas deveriam provar-se inteiramente resistentes ao fogo antes de serem assumidas como autênticas pelos católicos.⁴³³

⁴³⁰ HPPCA 2, p. 495. GEARY, Patrick. Mercadorias sagradas: a circulação das relíquias medievais. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010. Coleção *Antropologia e Política*, n. 14, p. 223.

⁴³¹ ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Tradução de Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 2000. Coleção *Perspectivas do homem: as culturas, as sociedades*, n. 32, p. ex. ps. 101-104 e 159-162.

⁴³² HPPCA 1, pp. 154-162. LEÔNÇIO, op. cit., §II/43. DE S. CUNIGUNDE Imperatrice, virgine, conjuge, vidua, demum sanctimoniali benedictina, confugiæ et Bambergæ in Germania. *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quæ ex latinis et græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1865, p. 271. Mais tarde, já enclausurada em um mosteiro beneditino, Cunegunda também teria feito extinguir um incêndio fazendo contra as chamas o sinal da cruz. Idem, op. cit., p. 273.

⁴³³ SNOEK, Godefridus J. C. *Medieval piety from relics to Eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden: Brill, 1995. Coleção *Studies in the history of christian thought*, n. 63, p. 329 e referência correspondente, n. 83. Sobre as relações entre corporeidade, sexualidade, pureza moral e cristianismo na Antiguidade Tardia e no início da Idade Média, continua sendo fundamental: BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Em um dos manuscritos reunidos na *Coleção Mingana* (o *Ms.Syr 529F*), registra-se a história de que Santo Abhai (m.420) aconselhou o imperador Teodósio (não se diz qual dos dois) a fazer recolher e testar pelo fogo a autenticidade de uma grande quantidade de relíquias que então eram veneradas pelos heréticos. Infelizmente não se sabe ao certo à qual *tipo* de hereges o texto se refere, mas ele narra que cerca de *trinta mil* peças foram recolhidas a Constantinopla, das quais doze mil foram inteiramente consumidas pelo fogo por falsas e as restantes, por autênticas, saltaram para fora da fornalha na qual haviam sido arremessadas e foram entregues à veneração dos fiéis (dessa vez ortodoxos, suponho).⁴³⁴ De modo geral, pode-se afirmar com propriedade que o mecanismo lógico que sustentava o teste das relíquias pelo fogo era a suposição de que essa era uma verificação incontestável, em explícita continuidade com a forma na qual certos ordálios consistiam em submeter uma pessoa viva a uma espécie de luta com seu próprio corpo para constatar se ela tinha ou não a verdade e o favor divino a seu lado em um dado litúrgico. O ritual da prova das relíquias pelo fogo era, portanto, não mais do que a aplicação de um tipo de processo judicial em sua autenticação.⁴³⁵

Para tornar o ponto claro, cite-se mais um caso. As *Atas dos Santos da Ordem de São Bento* registram que Meinwerk de Paderborn (m.1036), vendo-se em dúvidas quanto à autenticidade dos ossos que Wolfgang de Aquileia (m.1048) lhe enviara como sendo pertencentes a São Félix (m.274), papa e mártir, acudiu ao *juízo de Deus através do fogo* para dirimir a questão. Meinwerk mandou que no claustro do mosteiro que havia recém-construído, e para o qual havia solicitado as relíquias romanas, fizessem uma enorme fogueira; quando as chamas alcançaram o máximo de sua potência, invocou a intercessão do próprio São Félix e arremessou no meio do fogo seus supostos restos mortais, envolvidos em simples panos de linho. Conta-se que a fogueira instantaneamente se apagou. Novamente acesso o fogo, fez uma segunda prova, e, por segunda vez, as chamas extinguíram-se quando se lançaram nelas as relíquias. O procedimento foi ainda realizado uma terceira vez, com o mesmo resultado, em meio às aclamações de numerosos religiosos e leigos que assistiam – e, assim sendo, conferiam validade – ao processo. Meinwerk pôde enfim recolher com suas

⁴³⁴ MINGANA, Alphonse. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 1: syriac and garshūnic manuscripts.* Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933, pp. 968-969.

⁴³⁵ SNOEK, op. cit., pp. 328-332 e referências correspondentes, nn. 83-97 ao cap. 5. HEAD, Thomas. Saints, heretics and fire: finding meaning through the ordeal. In. FARMER, Sharon & ROSENWEIN, Barbara H. (orgs.). *Monks and nuns, saints and outcasts: religion in medieval society. Essays in honor of Lester K. Little.* Ithaca: Cornell University Press, 2000. Idem. The genesis of the ordeal of relics by the fire in Ottonian Germany: an alternative form of canonization. In. KLANICZÁY, Gábor (org.). *Procès de canonization au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux.* Rome: École Française de Rome, 2004. Também cf. FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas.* Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002, cap. 3, pp. 53-78.

próprias mãos os ossos em meios às cinzas, então completamente seguro de se tratarem realmente de relíquias milagrosas.⁴³⁶ Se a relíquia resistia ao fogo *per si* em circunstâncias, por assim dizer, *fortuitas*, então se podia considerar o processo de sua autenticação como já bem realizado, sendo então dada como certos a veracidade, a santidade e o poder divino imbuídos nas peças em questão. Um exemplo desses, oriundo propriamente do Egito cristão, é o do cadáver de São Menas (m.c.310), venerado como milagroso tanto pelos miafisitas quanto pelos calcedônicos. De acordo com a tradição africana, novamente popularizada no mundo bizantino no meado do século X, a partir dos escritos de Simão Metafrástes, depois de decapitado por ordem de um governador romano durante a grande perseguição de Diocleciano, o corpo de Menas foi lançado a uma fogueira que foi alimentada por três dias e três noites; seus assassinos, de fato, pretendiam acabar com sua memória e exemplo dispersando suas cinzas ao vento, mas tiveram de lidar com o fato de que o seu corpo, que sequer foi chamuscado, acabou sendo recolhido pelos fiéis e, por iniciativa da sua irmã, transportado da Frígia, local de sua morte, para as proximidades de Alexandria no Egito.⁴³⁷

Enfim, logo adiante se voltará a mencionar essa peça importante, que é, de fato, uma coisa-personagem situada entre o mundo dos vivos e o dos mortos, entre o aquém e o além, no intrincado tabuleiro das relações político-religiosas do Egito no meado do século VII.⁴³⁸ Durante a confusão do cerco árabe-muçulmano a Alexandria, Ciro, prefeito da cidade, governador da província e patriarca da Igreja calcedônica no Egito, teria se suicidado, temeroso do destino que haveria de encontrar nas mãos dos invasores, literalizando a alcunha de *novo Judas* que os coptas davam aos prelados signatários da cristologia imperial.⁴³⁹ A *vita* de Benjamin trata do episódio da conquista da metrópole, com toda a destruição que lhe associa, de uma maneira curiosamente *desapaixonada*, talvez porque a maior parte dos locais mencionados estivesse então nas mãos dos calcedônicos. O foco de seu relato, de fato, está em outra parte: na ênfase no retorno triunfante de Benjamin à cidade sob a proteção dos

⁴³⁶ Cit. QUEVEDO, Oscar González. *Milagres: a ciência confirma a fé*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 26 e referência correspondente, n. 28 ao cap. 1.

⁴³⁷ DPAC, p. 927. BASSET, op. cit., pp. 293-298. BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church...*, v. 1, pp. 142-143. QUEVEDO, op. cit., 115 e nota correspondente, n. 78 ao cap. 2. Não se deve, contudo, confundir esse popular santo que morreu no começo do século IV com o antes mencionado Menas de Barshût, irmão do patriarca Benjamin – apesar de a coincidência dos nomes entre esses dois personagens poder eventualmente vir a considerada como *demasiado* fortuita.

⁴³⁸ *Coisa-personagem, situada entre o mundo dos vivos e o dos mortos, entre o aquém e o além*, cf. discussão em: SCHOPEN, Gregory. Relic. In. TAYLOR, Mark C. (org.). *Critical terms for religious studies*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1998, pp. 256-268.

⁴³⁹ HPCCA 2, pp. 494-495.

muçulmanos e na recuperação dos restos do patrono de sua Sé.⁴⁴⁰ De fato, segundo a narrativa da HPCCA, tendo ‘Amr tomado posse de Alexandria, Shenouda, seu novo aliado, deu-lhe a conhecer as circunstâncias referentes ao patriarca copta, que era um fugitivo dos bizantinos, seus inimigos jurados. Por iniciativa do comandante árabe, cumpriu-se então o fim do período de exílio do eclesiástico, pois

Então ‘Amr, filho de Al-Aši, escreveu para as províncias do Egito uma carta na qual afirmou: “Há proteção e segurança neste local para Benjamin, o Patriarca dos Cristãos Coptas, e a paz de Deus seja com ele; portanto, deixem-no vir adiante, seguro e tranquilo, para que administre os assuntos da sua Igreja e o governo de sua nação.” Quando o santo Benjamin ouviu isso, ele retornou a Alexandria com grande alegria, vestido com a coroa da paciência e chagado pelo conflito que se abateu sobre o povo ortodoxo quando de sua perseguição pelos heréticos, depois de ter estado ausente durante treze anos, dez dos quais foram anos de Heráclio, o descrente romano, e três anos antes dos muçulmanos conquistarem Alexandria. Quando Benjamin apareceu, as pessoas de toda a cidade se alegraram; ele fez sua chegada conhecida a Shenouda, o duque que acreditava em Cristo, que tinha estabelecido com o comandante ‘Amr que o patriarca deveria retornar, e tinha recebido um salvo-conduto para ele das mãos do mesmo ‘Amr. Então Shenouda foi até o comandante e anunciou que o patriarca havia retornado, e ‘Amr deu ordens para que Benjamin fosse trazido à sua presença com honra, veneração e amor. E ‘Amr, quando viu o Patriarca, recebeu-o com respeito, e disse a seus companheiros e amigos mais próximos: “Em verdade, em todas as terras das quais havia tomado posse até então, nunca vi um homem de Deus como este homem.” Pois o Papa Benjamin era de expressão bela, fala excelente, discurso calmo e digno.⁴⁴¹

Em seguida desta recepção, ‘Amr determinou que Benjamin deveria efetivamente retomar o governo de seu povo e de todas as suas igrejas, administrando o melhor possível os assuntos de sua comunidade. Solicitou também que ele orasse pelo sucesso da campanha que se preparava para empreender nas terras do oeste e na Pentápolis, para “delas tomar posse, como tomei o Egito, e retornar a ti em segurança e rapidamente, <quando então> farei por ti tudo o que me pedir.” O patriarca rezou por ele, “pronunciando um discurso eloquente, que fez com que o comandante e os demais presentes ficassem maravilhados; discurso que continha palavras de exortação e de muito proveito para aqueles que o ouviram.” Nesta fala, o prelado revelou “certos assuntos a ‘Amr de tal modo que ele <i.e. o Papa Benjamin> partiu de sua presença honrado e reverenciado.”⁴⁴² A HPCCA relata que ‘Amr constatou ser verdadeiro tudo o que o patriarca lhe disse nessa ocasião, demonstrando com isso uma grande satisfação; no contexto deste encontro, pode-se bem pensar que estes *certos assuntos* diziam respeito não só a coisas espirituais, mas a detalhes importantes ao sucesso do dito empreendimento militar, referentes às trilhas, oásis, poços, mosteiros e fortificações bizantinas que Benjamin, tendo

⁴⁴⁰ KENNEDY, Hugh. *The great arab conquests: how spread of Islam changed the world we live in*. Filadélfia: Da Capo Pres, 2007, p. 352.

⁴⁴¹ HPCCA 2, pp. 495-496. Cf. CHARLES, op. cit., §121, p. 200.

⁴⁴² HPCCA 2, pp. 496-497.

passado tanto tempo vagando pela terra do Egito enquanto refugiado deveria conhecer tão bem. Não é porque acreditavam que os muçulmanos eram um castigo de Deus contra o Império Romano do Oriente que os coptas não lhe deram alguma ajuda, teórica, quando não prática, na sua tarefa de fustigar as tropas a soldo de monarcas de fé corrupta. Ao que parece, foi mesmo muito ao contrário.⁴⁴³

Reempossado por ‘Amr,

[...] o patriarca Benjamin, sentou-se entre as suas pessoas pela segunda vez, e, pela graça e misericórdia de Cristo, toda a terra do Egito nele se regozijou. Ele chamou a si a maioria das pessoas a quem Heráclio, o príncipe herético, tinha desviado, induzindo-as por sua gentileza a retornarem à fé direita, exortando-os com cortesia e consolando-os. E muitos dos que tinham fugido para as terras do oeste e para a Pentápolis, por medo de Heráclio, o príncipe herético, quando ouviram a respeito do reaparecimento do seu pastor, voltaram a ele com alegria, obtendo a coroa de confessores. Assim também os bispos, que tinham negado sua fé, ele convidou para voltar ao credo ortodoxo; alguns deles voltaram com lágrimas abundantes, mas outros não quiserem retornar por sua vergonha diante dos homens, daqueles que sabiam que eles haviam negado a fé, e assim permaneceram em sua descrença até que morreram.⁴⁴⁴

Quando ‘Amr e suas tropas marcharam para longe de Alexandria, Shenouda e seus homens seguiram na mesma direção, assistindo-as por mar. Narra a HPCCA, que, entretanto, estando os navios prestes a zarpar para o oeste, sua embarcação particular permaneceu imóvel, não sendo possível movimentá-la nem por sua própria força, nem por uma grande multidão que, supondo que a nave havia encalhado em um banco de areia, prendeu nele um reboque de cordas e puxou-o com todas as suas forças. Quando o duque teve conhecimento de tal coisa, mandou que se orientasse o navio de volta para a cidade, e “ele acelerou em direção a ela como uma flecha.” Depois de algumas experiências, constatou-se que o barco só se moveria naquela direção, como que guiada por uma força sobre-humana. Intrigado, talvez suspeitando de um artifício mágico, que teria feito aquele único navio de sua frota ficar preso ao porto alexandrino, Shenouda ordenou que toda a bagagem posta a bordo deveria ser inspecionada. O capitão que havia escondido entre suas coisas a cabeça de Marcos Evangelista na confusão da conquista da cidade pelos árabes foi tomado pelo medo e confessou o que havia feito. A relíquia foi trazida ao duque, e um grupo foi às pressas dar conhecimento ao Papa Benjamin do que tinha ocorrido. Ora, acontece que, de acordo com sua *vita*, naquela mesma noite Benjamin viu em sonho um homem resplandecente, “trajando as vestimentas dos discípulos <de Jesus>”, que o exortou a construir junto a ele um lugar onde pudesse habitar. O patriarca morava então no mosteiro metropolitano de São Metras, “uma

⁴⁴³ CEC, v. 1, pp. 183-189, e v. 2, pp. 682-683.

⁴⁴⁴ HPCCA 2, p. 497.

habitação pura, sem nenhuma contaminação”, ou seja, conforme já se destacou, que havia escapado de alguma forma ao domínio dos calcedônicos durante o período posterior à reconquista do Egito aos sassânidas. Ciente da descoberta feita no navio de Shenouda, Benjamin seguiu até o porto montado em um cavalo e acompanhado de um corpo de clérigos; relatou ao militar seu sonho e fez a autenticação formal daquele crânio como um canal do poder divino: “[...] Verdadeiramente esta é a cabeça de São Marcos, o Evangelista. Amém!” Assim que o prelado tomou em suas mãos a cabeça e desceu do barco, sua vela inflou e ele zarpou rapidamente pelas águas, partindo em linha reta.⁴⁴⁵

A intervenção sobrenatural dos santos para indicar onde seus restos seriam encontrados e deveriam ser depositados, juntamente com a *inventio* – literalmente, a *descoberta* – ritual e pública das relíquias eram motivos comuns na vasta literatura cristã sobre o assunto.⁴⁴⁶ O caso é que os penhores dos santos removidos por qualquer motivo de seus locais originais de veneração passavam a serem alvos de considerável ceticismo; afinal, como comprovar que aqueles ossos eram mesmo os de um santo e não os de um pecador qualquer ou, pior, os de um animal irracional? As relíquias redescobertas eram autenticadas justamente através de sonhos, visões, milagres e atos coletivos de reconhecimento e exame de seu caráter divino, promovidos pelas autoridades eclesiásticas, tais como o já discutido exame pelo fogo, e isso era feito de tal modo que esta averiguação divulgava sua existência/permanência e/ou fortalecia seu culto.⁴⁴⁷ Pois exatamente esse parece ter sido o mecanismo em operação nesta redescoberta do crânio do Evangelista no porão de um dos navios de Shenouda. Como observou Patrick Geary, aliás, “tais cerimônias eram tão importantes que relíquias reconhecidas e veneradas há tempos eram periodicamente *perdidas* e *redescobertas*.”⁴⁴⁸ Posto esse enquadramento, é inclusive forçoso observar que certo dos episódios da história póstuma de São Menas narrada nos *Sinaxários Árabo-copta* e *Etiópe* possui muitas semelhanças formais com o da autenticação das relíquias de São Marcos Evangelista consignada na *vita* de Benjamin constante na HPCCA. De fato, para sua quase completa identificação, bastaria que se intercambiassem nos referidos relatos um navio por um camelo, os árabes pelos berberes e o patriarca Benjamin por Atanásio, um de seus mais celebrados antecessores.

⁴⁴⁵ Idem, op. cit., pp. 498-500.

⁴⁴⁶ GEARY, Patrick. *Furta sacra: thefts of relics in the Central Middle Ages*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 16-17 e 118ss.

⁴⁴⁷ Idem, *Mercadorias sagradas...*, pp. 227 e 236-238.

⁴⁴⁸ Ibidem, op. cit., p. 227 (destaques meus).

Não se tratava, entretanto, ao que parece, *apenas* de reafirmar uma prática já bem conhecida e de recorrer a um clichê já bem estabelecido da doutrina e da literatura cristã do primeiro milênio. A *inventio* da relíquia do crânio de São Marcos no momento imediatamente posterior à conquista árabo-muçulmana de Alexandria também se encontra vinculada à agitação anti-calcedônica e anti-bizantina que então marcava a formação da identidade copta. A propaganda imperial constantinopolitana associou a vitória de Heráclio contra os persas ao fato de o imperador ter lutado para recuperar a Cruz de Cristo, que havia sido retirada de Jerusalém durante o saque de 614. Muito se enfatizou nos sermões, hinos e poemas cortesãos das décadas de 630 e 640 como a Cruz, levada aos templos zoroastrianos, fez com que imediatamente se extinguissem os fogos que eram ali mantidos acessos por sagrados, resistindo de todo incólume a todas as tentativas de ser queimada como se fosse lenha comum. Enquanto os miafisitas e os dioprosoponitas diziam que essa relíquia maior havia sido tirada aos calcedônicos como castigo por sua heresia, multiplicaram-se os relatos bizantinos que sustentavam que ela foi mantida, durante todo o tempo em que passou na Pérsia, no interior de uma caixa incorruptível, cuja fechadura e chave foram encontradas invioladas por sacerdotes que acompanhavam como capelães o exército de Heráclio; em um processo de inchaço comum nesse tipo de narrativa, encontra-se registrado em textos provenientes da fronteira armênio-bizantina e datados do fim do século XIV e início do XV que Cosroés teria instalado a Cruz na sala do tesouro que ficava atrás de seu próprio trono, guarnece-a com lâmpadas inextinguíveis e prestando-lhe verdadeira devoção por seus poderes milagrosos. O período tão posterior desse registro pode ser um indício do quão violenta e maledicente foi a disputa de falas em torno da autenticidade ou não da relíquia conduzida por Heráclio a Jerusalém em 630 como sendo a da verdadeira Cruz.⁴⁴⁹ A essa relíquia *duvidosa*, de toda forma, os coptas até há pouco perseguidos, depois de 641, podiam opor o crânio de São Marcos, recém-recuperado aos calcedônicos e cujo caráter milagroso foi sucessivamente provado por ter permanecido incólume ao incêndio da catedral onde estava custodiado, pelo sonho no qual o Evangelista se revelou ao patriarca Benjamin e pelo caso do navio que não podia transportá-lo de forma alguma para fora do porto de Alexandria. Assim sendo, convencido de seu caráter, Shenouda,

[...] o duque, deu muito dinheiro ao patriarca, dizendo-lhe: “Pai, vai e reconstrói a Igreja de São Marcos, e reze com ele para a nossa segurança.” E o papa retornou para a cidade, carregando a cabeça em seu colo, os sacerdotes diante dele, com hinos

⁴⁴⁹ TAVEIRA, op. cit., pp. 76-79. Cf. FROLOW, Anatole. La Vraie Croix et les expéditions d’Héraclius en Perse. *Revue des Études Byzantines*. Paris, Institut Français d’Études Byzantines, v. 11, n. 1, 1953, pp. 88-105.

e cânticos, como convinha à recepção de uma sagrada e gloriosa cabeça. Fez um baú de tábuas de madeira com um cadeado em cima, e nele colocou a cabeça; então esperou por um tempo, buscando encontrar meios de construir uma igreja <para guarda-la>.⁴⁵⁰

Protegido pelos conquistadores árabo-muçulmanos, dispondo de novos recursos e da posse das relíquias do patrono de sua Sé – o que era, afinal, um elemento muito importante para a constituição de sua autoridade eclesiástica, tanto diante de seus rivais calcedônicos quanto de seus pares miafisitas⁴⁵¹ –, Benjamin dedicou o resto de seus dias a reunir e organizar sua comunidade, duramente atingida pelos sucessivos períodos da invasão e ocupação persa e da (efêmera, porém traumática) reconquista e perseguição bizantina;

E o seu cuidado foi agraciado dia e noite com a conversão daqueles membros da Igreja que haviam sido separados dela nos dias de Heráclio. Nenhuma outra empresa o fez negligenciar isso, pois estava cheio de fé e do Espírito Santo; e a graça do Espírito Santo, estava com ele em suas palavras e em suas obras, como havia estado sobre Atanásio, o Apostólico; e através tanto de seus atos quanto de suas orações, o Senhor usou de misericórdia para com Seu Povo. Por sua intercessão, começou a reconstrução dos mosteiros de Wadî Habîb e de al-Munâ; e as boas obras e a ortodoxia cresceram e aumentaram, e as pessoas se alegraram como jovens novilhos quando são desprendidos dos cabrestos e estão livres para serem alimentados pelo leite de suas mães.⁴⁵²

Enfim, já se escreveu muitos volumes eruditos evidenciando como a sucessão de desastres políticos e naturais que afligiu o Egito, o Médio Oriente e a Pérsia nos anos finais do século VI e no início do século VII foram determinantes para o sucesso da vigorosa expansão inicial do império árabo-muçulmano. No caso do Egito, que aqui se procura tratar em pormenor, havia também fatores estruturais e conjunturais em ação, como se procurou expor nas páginas anteriores. De toda forma, o colapso das posições bizantinas no Vale do Nilo e a tomada de Alexandria marcam um ponto de viragem, uma passagem de um mundo a outro. Claro que isso não era evidente *no momento em que se davam os acontecimentos*; a princípio, nada garantia que o domínio árabe durasse mais, por exemplo, do que o sassânida; e, efetivamente, não era certo que no curto intervalo de uma geração ou duas os seguidores de Muḥammad não viessem a retornar aos seus acampamentos nos desertos ao redor de Meca e Medina. Não foi isso, contudo, o que aconteceu. E o fato é que a população submetida acomodou-se ao novo *status quo*, conforme vinha habilmente fazendo desde sempre. Albert Hourani escreveu a respeito disso um parágrafo muito sensato, que vale a pena transcrever antes de prosseguir:

⁴⁵⁰ HPCCA 2, p. 500.

⁴⁵¹ CRONNIER, Estele. Why did people *invent* relics in the Roman East between the fourth and sixth centuries? *Mirabilia*. Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona, v. 1, n. 18, 2014, pp. 22-31.

⁴⁵² HPCCA 2, p. 500.

Para a maioria deles <i.e. dos povos conquistados na expansão inicial do Califado>, não importava muito que fossem governados por iranianos, gregos ou árabes. O governo interferia muito na vida das cidades e regiões circundantes; <mas> tirando as autoridades e as classes com interesses associados ao governo, e também as hierarquias de algumas comunidades religiosas, os cidadãos talvez não se incomodassem com quem os governava, contanto que tivessem segurança, paz e impostos razoáveis. O povo do campo e das estepes vivia sob seus próprios chefes e segundo seus próprios costumes, e pouca diferença fazia para eles quem governava as cidades. Para alguns, a substituição dos gregos e dos iranianos por árabes até trazia vantagens. Aqueles cuja oposição ao governo bizantino se manifestava em termos de dissidência religiosa podiam achar mais fácil viver sob um governante imparcial em relação a vários grupos cristãos, sobretudo quando a nova fé, que ainda não tinha um sistema plenamente desenvolvido de doutrina ou lei, talvez não lhes parecesse estranha. Nas regiões da Síria e do Iraque já ocupadas por pessoas de origem e língua árabes, foi fácil para os líderes transferir sua lealdade dos imperadores para a nova aliança árabe, tanto mais que desaparecera o controle antes exercido sobre eles pelos lakhmidas e gassânidas, estados-clientes árabes dos dois grandes impérios.⁴⁵³

2.3 A incorporação do Egito como uma província do jovem Califado e o estatuto geral dos cristãos na nova ordem político-religiosa

Depois da tomada de Alexandria, talvez a mais importante decisão de Ibn al-'Āṣ tenha sido a de onde estabelecer o contingente vitorioso sob seu comando. Uma antiga tradição, registrada pelo historiador Abu'l Qāsim ibn 'Abd al-Ḥakam (m.871) sustenta que o comandante das tropas vitoriosas desejava estabelecer Alexandria como a capital da província recém-conquistada, mas foi impedido de fazê-lo pela explícita proibição do califa Omar (m.644), que determinou que os árabes não poderiam então se estabelecer em nenhuma cidade separada de Medina por um grande curso d'água, como, é claro, era o caso do braço do Nilo que passava bem a leste da metrópole egípcia.⁴⁵⁴ Como a maior parte das anedotas referentes ao segundo califa, esse episódio deve ser tratado com muito cuidado; o fato é, contudo, que ela expressa uma memória precisa dos temores nutridos na corte califal desde há muito – e extremamente pertinentes durante o tempo de vida de Ibn 'Abd al-Ḥakam – a respeito dos ânimos autonomistas dos muçulmanos estabelecidos no Egito. Também é coerente com o fato de que nessa região, assim como inicialmente foi feito na Siro-Palestina e na Mesopotâmia, os conquistadores estabeleceram-se não nos antigos centros político-administrativos tomados aos bizantinos, mas em *amsâr*, cidades novas, erguidas como assentamentos militares às franjas do deserto. Estas povoações acabaram por suplantam as antigas sedes do poder regional em

⁴⁵³ HOURANI, op. cit., p. 40.

⁴⁵⁴ Essa tradição é discutida em: KUBIAK, Władysław B. *Al-Fustat: its foundation and early urban development*. 2ª ed. Cairo: The American University in Cairo Press, 2016, p. 58 e referência correspondente, n. 4, p. 144.

tamanho e população, mas isso não era absolutamente claro nos séculos VII e VIII, muito ao contrário.⁴⁵⁵ De outra parte, as cidades costeiras, pelo menos até a *Batalha dos Mastros* <Ma'rakat Dhāt al-Şawārī>, travada na costa da Lícia em 655, primeira grande vitória naval dos árabes contra o Império Romano do Oriente, foram preteridas pelos conquistadores em favor de locais mais ao interior, a salvo dos ataques-surpresa de estratégia anfíbia que então eram comuns nas guerras travadas pelos bizantinos.⁴⁵⁶ Os novos assentamentos, nos quais os membros de outras religiões e grupos étnico-linguísticos estavam a princípio impedidos de se estabelecerem, também eram uma escolha que ajudava a manter os árabes mobilizados para o combate e gradativamente mais conscientes de sua identidade distinta como muçulmanos.⁴⁵⁷

O lugar eventualmente determinado para fixar a sede do governo muçulmano no Egito foi o sítio imediatamente ao norte da antiga fortaleza romana da Babilônia, localizada no início do Delta do Nilo, na exata fronteira entre a tradicional divisão do Alto e Baixo Egito, não muito distante da antiga capital faraônica de Mênfis. De acordo com uma lenda, seu preciso local foi escolhido por um pássaro, uma pomba que colocou um ovo na tenda de Ibn al-'Āş enquanto ele se preparava para marchar dali em direção a Alexandria. O comandante teria declarado que o ninho era um sinal de Deus, deixando a tenda que o abrigava intocada enquanto conduziu suas tropas contra a metrópole egípcia; quando retornaram, vitoriosos, disse a seus soldados que deveriam erguer suas tendas em torno daquelas, dando a sua nova capital o nome de *al-Fustāt Mīsr*, *Cidade das Tendas*.⁴⁵⁸ <IMAGEM 23>. No lugar onde se erguia a tenda do comandante, com a partida dos filhotinhos da pomba, foi um ano mais tarde edificada a Mesquita de 'Amr, a primeira da região. Ao lado dela, construiu-se o palácio do governador; ao seu redor, em círculos concêntricos, dispostos de acordo com os vínculos tribais dos novos habitantes, as casas do *Ahl al-Rāya*, o *Povo da Vanguarda*, conquistadores

⁴⁵⁵ HOURANI, op. cit., p. 41.

⁴⁵⁶ EI 12, pp. 221-222. COSENTINO, Salvatore. Constants II and the byzantine navy. *Byzantinische Zeitschrift*. Berlim, De Gruyter, v. 110, n. 2, 2007, pp. 577-603. CHRISTIDES, Vassilios. Um exemple d'incompétence navale: la bataille dite "des mâts". *Stratégique*. Paris, Institut de Stratégie Comparée, vv. 89-90, nn. 1-2, 2008, pp. 213-229.

⁴⁵⁷ KENNEDY, Hugh. Egypt as province in the islamic caliphate (641-868). In: PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 64. WHEATLEY, Paul. *The places where men pray together: cities in islamic lands, seventh through the tenth centuries*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, cap. 2, pp. 33-58 (e sobre o caso egípcio em particular, cap. 15, pp. 191-200).

⁴⁵⁸ EI 7, ps. 146-148 e 152-159 YEOMANS, Richard. *The art and architecture of Islamic Cairo*. Reading: Garnet, 2006, p. 15. DAVID, Rosalie. *The experience of Ancient Egypt*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000, p. 59. Trata-se de uma etimologia imprecisa. O termo árabe *Mīsr* designava tanto os antigos habitantes do Egito, posteriormente chamado de *coptas* por derivação neste idioma do termo grego *Aigýptos*, mas também uma grande cidade ou metrópole em geral; conjugado como verbo, significava *edificar* ou, metaforicamente, *civilizar*. Muitos egípcios ainda chamam hoje o Cairo de *Mīsr*, embora o vocábulo também seja usado como sinônimo de Egito, ou seja, do país inteiro (oficialmente chamado de *Jumhūriyyat Mīsr al-'Arabiyyah*, *República Árabe do Egito*).

aparentados de Muḥammad, todos coraixitas ou seus clientes, *anṣāʿar* medinenses ou outros tipos de companheiros do Profeta do Islã, que então formavam a elite do exército muçulmano.⁴⁵⁹ Ao redor dessas habitações, ergueram-se as dos outros membros do grupo dos conquistadores, agregados aos coraixitas por vínculos de clientelismo ou matrimônio, ou ligados a tribos e clãs de menor prestígio na Península Arábica. Nas vizinhanças da cidade atribuíram-se aos conquistadores parcelas de terra para cultivo agrícola e/ou pastoreio, *khittas*, que continuaram a ser cuidadas pelos autóctones, que passaram de proprietários a meeiros, ou por imigrantes árabes provindos de grupos sedentários do Iêmen, das margens orientais do Jordão ou da franja ao norte do deserto sírio.⁴⁶⁰ A maior parte dos conquistadores árabo-muçulmanos do Egito pertencia a clãs iemenitas ou sul-árabes, alguns dos quais de origem ou parentesco etíope; os mais importantes dentre os não-coraixitas eram os membros das tribos dos Aṣād e dos Ḥimyar, dentre os quais se destacavam os clãs dos Ma'āfir, Lindā e Tujīb; em proporção muito menor, haviam também membros do Banu Lakḥm, clã que havia migrado em tempos antigos do sul da Arábia para a Mesopotâmia, formando o reino cristão (dioprosonita) de al-Hira, cliente dos sassânidas. Os conquistadores e seus descendentes, assim hierarquizados, formavam um conjunto de *notáveis* <*wujūh*>, que dominou a vida política e intelectual do Egito islâmico desde a invasão até o meado do século IX. A situação da ocupação local contrastava grandemente com a das regiões da Siro-Palestina e Mesopotâmia, nas quais o poder foi retido durante período equivalente por muçulmanos provenientes antes do mais dos clãs de beduínos do al-Ḥijāz e da Síria.⁴⁶¹

A habitação dos árabo-muçulmanos no Egito estava inicialmente restrita a al-Fustât, com a exceção dos funcionários designados para outras regiões e das guarnições que foram estabelecidas em Alexandria e em suas redondezas. Em al-Fustât foi que se estabeleceu o *dīwān*, um escritório governamental que detinha uma lista dos conquistadores, seus descendentes e seus dependentes, assinalados seus respectivos locais de moradia, e lhes fazia pagamentos periódicos (normalmente mensais) em dinheiro, uma espécie de pensão militar, a

⁴⁵⁹ Cf. p. ex. SIJPESTEIJN, Petra M. A seventh/eight-century list of Companions from Fustāt. In: HOOGENDIJK, Francisca A. J. & MUHS, Brian P. (orgs.). *Sixty-five papyrological texts presented to Klaas A. Worp on the occasion of his 65th birthday*. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Papyrologica Lugduno-Batava*, n. 33, pp. 369-378.

⁴⁶⁰ Para o desenvolvimento inicial de al-Fustât e seus arredores, ver: GUEST, A. R. The foundation of Fustat and the *khittas* of that town. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Cambridge, Cambridge University Press, 1907, pp. 49-83. KUBIAK, op. cit., cap. 4, pp. 58-75.

⁴⁶¹ Além das referências constantes nas notas imediatamente anteriores, também cf. BLOOM, Jonathan M. The muslim community of al-Fustāt. In: VORDESTRASSE, Tasha & TREPTOW, Tanya (orgs.). *A cosmopolitan city: muslims, christians and jews in Old Cairo. Catalogue of the exhibition at the Oriental Institute Museum, Chicago, February-September 2015*. Fotografias de Anna R. Ressler e Kevin Bryce Lowry. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2015. Coleção *Oriental Institute Museum Publications*, n. 38, pp. 21-26.

'*aṭā*, paga à título de recompensa pela tomada da terra. Nos anos posteriores à conquista, a contínua imigração de árabes muçulmanos, a maior parte dos quais se associou aos *wujūh* através de arranjos matrimoniais, como clientes ou como servos agrícolas, fez com que a lista dos dependentes e descendentes dos conquistadores não cessasse de aumentar; se a armada chefiada por Ibn al-Āṣ tinha, de acordo com Muḥammad Yūsuf al-Kindī (m.873) cerca de 15500 homens, já em 661, no início do califado de Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, o número de membros arrolados no *dīwān* girava em torno de 40000, e então já se tratava há pelo menos uma década de uma lista fechada, ao qual era sumamente difícil adicionar algum novo dependente. Evidentemente essa ampliação gerou uma crescente pressão econômica sobre o governo provincial. Como em outras partes do primitivo Estado islâmico, em troca do recebimento da '*aṭā*, todos os homens inscritos no *dīwān* compunham o *jund*, um contingente que deveria estar permanentemente à disposição para entrar em combate para defender ou expandir o Califado. A posição de pensionista do governo causava ciúme nos árabes não arrolados no *dīwān*, assim como nos autóctones convertidos ao Islã; havia também tensões internas entre os membros do *jund*, na medida em que seus recebimentos eram proporcionais aos papéis exercidos por eles – ou, depois de algum tempo, por seus antepassados e patronos – no exército da conquista. Alguns governadores provinciais pretenderam equilibrar suas contas nivelando os pagamentos do *dīwān*, ou seja, acabando com essa sua desproporcionalidade interna, enquanto alguns califas desejaram diminuir a renda disposta para o pagamento da '*aṭā* para deter uma parte mais substancial dos impostos recolhidos na província, mas as ações nesse sentido foram sempre no mínimo controversas, despertando uma grande resistência local. De fato, boa parte da agitação política e da violência intra-islâmica desde a conquista do Egito pelos árabes muçulmanos até a ascensão da dinastia abássida, em 750, foi de alguma forma referente a esta questão socioeconômica da gestão dos pagamentos aos veteranos, seus descendentes e dependentes.⁴⁶²

A figura política mais importante do Egito enquanto província do Califado inicial era o governador, chamado na documentação de época tanto de *wāli*, *protetor* ou *responsável*, quanto de *emir*, *comandante*. Ele era quem liderava as orações vespertinas da sexta-feira na principal mesquita de al-Fustât – templo que variou de acordo com o tempo -, proferindo a

⁴⁶² EI 2, pp. 323-337 (para o caso egípcio em particular, pp. 327-331). KENNEDY, Egypt as province..., pp. 64-65. MORIMOTO, Kosei. The *dīwān* as register of the arab stipendiaries in early islamic Egypt. In. GYSELEN, Rika & CURIEL, Raoul (orgs.). *Itinéraires d'Orient: hommages à Claude Cahen*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1994. Coleção *Res Orientales*, n. 6, pp. 353-365. SIJPESTEIJN, Petra M. Army economics: an early papyrus related to '*aṭā* payments. In. MARGARITI, Roxani Eleni; SABRA, Adam & SIJPESTEIJN, Petra M. *Histories of the Middle East: studies in middle eastern society, economy and law in honor of A. L. Udovitch*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *Islamic history and civilization*, n. 79, pp. 245-268.

khuṭba, o sermão correspondente, e rezando em nome dos fiéis pelo califa, nominalmente citado. O *wāli* era o responsável último pela coleta do *kharāj*, o imposto devido sobre as propriedades da província, assim como das taxas alfandegárias, os impostos sobre a manufatura e o comércio e a *jizya*, taxa capital devida por judeus e cristãos ao Estado islâmico; também era quem deveria remeter a parte correspondente de toda essa arrecadação para a corte califal.⁴⁶³ Nomeava os coletores de impostos, os prefeitos, os chefes das guarnições das cidades e das patrulhas dos campos e os juizes civis e religiosos; constituía a suprema instância de juízo no emirado e era quem negociava oficialmente em nome do Estado e da religião islâmicas com os chefes das Igrejas e das comunidades judaicas através de seus líderes constituídos (bispos e patriarcas, no caso dos cristãos; rabinos e etnarcas, no caso dos judeus). Era nomeado diretamente pelo monarca e, em tese, seus poderes de vida e morte eram soberanos no interior da província; eventualmente, entretanto, as funções de líder das orações, sermonista, juiz e oficial constituído para lidar com os não-muçulmanos eram separadas das de arrecadador do *kharāj*, concedidas a um outro magistrado, diretamente dependente do califa. Durante o califado omíada, a maior parte dos emires governou por intervalos consideráveis, com a exceção dos que enfrentaram revoltas ou tipos similares de crise política. Muitos deles exerceram o papel de verdadeiros vice-reis, governando a província na prática como um Estado autônomo da autoridade califal, uma tendência muito acentuada a partir da metade do século IX, quando despontaram duas verdadeiras dinastias de emires no Egito, os tulúnidas (868-905) e os ikhishīdidas-kafúridas (935-969). Em tempos de fortalecimento da autoridade dos califas, como no momento imediatamente posterior à ascensão dos abássidas, houve a tendência contrária, ou seja, de nomear governadores que

⁴⁶³ Enquanto a *jizya* e os impostos sobre os ofícios e transações comerciais, tanto internas quanto externas, eram recolhidos sempre em dinheiro, o *kharāj*, proporcional à superfície taxada e ao número dos que dela dependiam, era normalmente quitado *in natura*, comportando o fornecimento de grãos, legumes, sal, óleos, mel, laticínios, *kishk* (um prato egípcio feito de coalhada e trigo), vinagre, metais e, eventualmente, roupas e animais. O percentual desse recolhimento sobre o rendimento das terras parece ter variado entre 20% e 50% da produção, sendo, via de regra, de 10 a 15% mais custoso para os cristãos e judeus do que para os muçulmanos. Os coletores de impostos, dos quais, no princípio, a maior parte era formada por não-muçulmanos, inicialmente entregavam-no na sede do próprio *dīwān*, depois de extraírem dos proprietários também um rendimento pessoal, que podia variar entre 5 a 20% do rendimento da terra; mais tarde, depois do século X, a *kharāj* passou a ser entregue pelos coletores ao detentor da *iktā* local, ou seja, da delegação de arrecadação – geralmente hereditária, mas revogável – acordada pelo emir ou califa a um oficial militar ou civil sobre um dado território, a título de remuneração por um serviço prestado ao Estado. A Igreja não participava diretamente da arrecadação do *kharāj* como participava da coleta da *jizya*, mas os mosteiros e autoridades eclesiásticas também deveriam pagar o imposto territorial sobre seus diversos bens. De 25% a 50% de todos os rendimentos da província, de acordo com um acerto feito entre cada emir e aquele que o havia nomeado, deviam ser remetidos à corte califal a cada ano. Cf. MORIMOTO, Kosei. *The fiscal administration of Egypt in the early islamic period*. Kyoto: Dohosha, 1981. Coleção *Asian historical monographs*, n. 1. BAEK, Simonsem Jørgen. *Studies in the genesis and early development of the caliphal taxation system, with special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*. København: Akademisk Forlag, 1988.

exerciam autoridade apenas por curtos períodos; de fato, nos aproximadamente cem anos de domínio omíada sobre o Egito houve vinte e um emires, enquanto nos primeiro cem anos de autoridade abássida foram sessenta e seis. Ser *wāli* do Egito estava longe de ser um encargo simples. De um lado, era necessário manter a confiança do califa, protegendo a província de seus inimigos externos e das desordens internas e mantendo as emissões regulares de recursos em dinheiro e em espécie para Damasco (661-750) ou Bagdá (751-969). De outro, era preciso satisfazer as demandas dos membros do *jund* local, uma força militar sempre disponível, mas igualmente inquieta, com uma perturbadora tendência a explodir em violência com eventuais atrasos no pagamento da *'aṭā*. Os governadores provinciais podiam acumular uma fortuna formidável sobretaxando os egípcios e retendo para si e seus familiares os rendimentos extras daí advindos, apesar disso se tratar de um expediente que podia conduzir não só à crise econômica, pelo empobrecimento dos agricultores, artesãos e comerciantes, mas a insurreições, tanto dos cristãos, quanto, principalmente, dos muçulmanos membros, aparentados ou clientes dos *wujūh* de al-Fustât, que, em sua condição de herdeiros dos conquistadores da terra, não estavam dispostos a pagar ao governo coisa alguma por usufruírem dela de diferentes maneiras.⁴⁶⁴

Depois do *wāli*, a figura mais importante na administração e na política da província era o *ṣāhib al-shurṭa*, magistrado responsável pela manutenção da ordem nas cidades e campos, o comandante-em-chefe do *jund* enquanto esse se encontrava empenhado no confronto contra inimigos internos, tais como bandos de saqueadores e camponeses que se recusavam a pagar seus impostos a não ser pela força. Quando o *jund* voltava-se contra inimigos externos, era chefiado pelo próprio *wāli* ou por oficial por ele designado para essa tarefa em particular, e que podia ser ou não o *ṣāhib al-shurṭa* em exercício. O *ṣāhib al-shurṭa* também era o responsável *efetivo* pelo pagamento da *'aṭā* a todos aqueles cujos nomes estavam inscritos na listagem guardada no *dīwān*, assim como, evidentemente, pela custódia deste importantíssimo documento; apesar de não regulado, havia o costume de que empregasse eventuais sobras do pagamento da *'aṭā* em obras de melhoramento urbano e de beneficência. Esse homem era normalmente nomeado pelo governador e escolhido entre os *wujūh* de al-Fustât; na prática, muitas vezes o *wāli*, sendo um estrangeiro, dele dependia para bem gerir os negócios governamentais no Egito. Ainda que esse cargo nunca tenha sido reconhecido como hereditário, constituíram-se verdadeiras dinastias de seus ocupantes. A

⁴⁶⁴ KENNEDY, Egypt as province..., p. 65. Para uma boa síntese dos principais aspectos significativos da relação entre o núcleo de al-Fustât e a administração do restante do Egito islâmico, ver também: PAPAConstantinou, Arietta. Al-Fustât and its governor: administering the Province. In. VORDESTRASSE & TREPTOW, op. cit., pp. 43-48.

mais ilustre dessas talvez tenha sido a de Mu'āwiya ibn Ḥudayj al-Tujībī, um dos oficiais do exército da conquista, que teve um papel importante nos conflitos que se seguiram ao assassinato do califa Osmān (m.656) e serviu por dois períodos como *ṣāhib al-shurṭa* sob o comando de Ibn al-'Āṣ. Tanto o filho primogênito de Ibn Ḥudayj al-Tujībī, 'Abd al-Raḥman, como seus dois netos mais velhos, 'Abd al-Wāḥid e 'Abdallāh, serviram em diferentes períodos do governo omíada tanto como *ṣāhibs al-shurṭa*, como *qāḍīs* e chefes dos coletores de impostos da província. A influência da família permaneceu intocada com a revolução abássida, e 'Abdallāh ibn 'Abd al-Raḥman ibn Mu'āwiya ibn Ḥudayj al-Tujībī, *ṣāhib al-shurṭa* de 760 a 769, acabou nomeado *wāli*, cargo que ocupou até 772, quando veio a morrer de causas naturais; tratou-se, de fato, de um dos raros exemplos de emir do Egito nomeado entre os locais. Com a elevação de 'Abdallāh, ele nomeou seu filho Hāshim como *ṣāhib al-shurṭa*; com a morte desse, também de causas naturais, em 775, passou a ocupar o cargo seu filho, Hubayra, neto de 'Abdallāh, trineto de Mu'āwiya ibn Ḥudayj al-Tujībī. Essa família permaneceu uma das mais importantes dentre os *wujūh* de al-Fustāt até ter sido inteiramente massacrada durante as desordens que atingiram a província em 815. Esse caso não foi de todo excepcional. As famílias de 'Amr ibn Qaḥzām al-Khawlānī, de 'Assāma ibn 'Amr al-Ma'āfirī e de 'Ullay ibn Ribāḥ al-Lakhmī são outros exemplos de grupos descendentes dos conquistadores árabes-muçulmanos do Egito que compunham a cerrada aristocracia que dominou a vida político-administrativa da região desde a conquista até o meado IX.⁴⁶⁵ A terceira figura em importância da comunidade árabo-muçulmana do Egito posterior à conquista, omíada e abássida, era a do *qāḍī*, o *juiz*, cabeça da rede de oficiais responsáveis pela administração da justiça no Egito islâmico e penúltima instância de apelação no país – acima dele no âmbito do Califado, de fato, encontravam-se apenas o *wāli*, o *qāḍī* da corte califal em Damasco ou Bagdá e o próprio califa. Durante o período omíada, o *qāḍī*, era normalmente escolhido pelo emir entre os *wujūh* de al-Fustāt, e algumas vezes o mesmo homem ocupou a um só tempo os cargos de *qāḍī* e *ṣāhib al-shurṭa*. No período abássida, entretanto, gradativamente os *qāḍīs* passaram a ser escolhidos entre os intelectuais formados em uma das academias de jurisprudência islâmica, e foi exigido que tivessem um notório conhecimento em direito, teologia e história islâmica. Então eventualmente os califas demonstraram direto interesse na nomeação do *qāḍī* do Egito, reivindicando para si a prerrogativa de indicá-lo – como em 780, quando al-Mahdī determinou que assumisse esse cargo não um notável egípcio, mas Ismā'īl ibn Yasa' al-Kindī, não só nascido e formado no

⁴⁶⁵ Idem, op. cit., pp. 65-66.

ambiente político-intelectual de Kūfa, mas também seguidor da escola de jurisprudência de Abū Ḥanīfa (m.767), que até então era completamente desconhecida no Egito.⁴⁶⁶ Essas tentativas ostensivas de estender a autoridade do califa no interior da província, entretanto, chocaram-se com grande resistência da parte tanto dos emires quanto dos membros do *wujūh* de al-Fustât, de modo que a maior parte dos *qādīs* continuou a ser nomeada entre homens locais que eram dados ao estudo, reconhecidos como justos pelos seus correligionários e membros de famílias respeitáveis da província, normalmente herdeiros diretos dos oficiais da armada de Ibn al-'Āṣ. A última nomeação direta de um *qādī* para o Egito desde a corte califal, efetivamente, foi a de 'Abdallāh ibn Ṭahir pelo califa al-Ma'mūn em 826.⁴⁶⁷

Desde a conquista árabo-muçulmana do Egito até a fundação de Cairuão <*al-Qairawān*> (atualmente em território tunisiano), no meado da década de 670, a província, particularmente al-Fustât, foi o centro do esforço de guerra do Califado na África do Norte e no Mediterrâneo Centro-ocidental. Ela também foi o núcleo pulsante de uma série de importantes perturbações que afligiram o jovem ecúmeno muçulmano, por exemplo, fornecendo a maior parte dos agitadores que ocuparam Medina e acabaram por assassinar o califa Osmān em 656.⁴⁶⁸ É interessante notar que o governo islâmico no Egito, contudo, não enfrentou durante um bom período um problema que poderia lhe ter sido particularmente grave, a saber, levantes dos cristãos miáfisitas, que continuaram a compor a maior parte da população local pelo menos até os períodos aiúbida (1171-1248) e mameluco (1249-1517).⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ EI 1, pp. 123-124. Sobre o desenvolvimento das academias de jurisprudência e do desenvolvimento do direito islâmico no período formativo de um modo geral, continua ainda imprescindível o trabalho de: SCHACHT, Joseph. *The origins of muhammadan jurisprudence*. 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1967.

⁴⁶⁷ KENNEDY, Egypt as province..., p. 66.

⁴⁶⁸ ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Coleção *História Essencial*, n. 1, pp. 74-76. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 228. VAGLIERI, Laurca Vecchia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In: HOLT, P. M.; LAMBTON, Ann K. S. & LEWIS, Bernard (orgs.). *The Cambridge History of Islam. Vol. 1A: the central islamic lands, from the pre-islamic times to the First World War*. 9ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 67-69. KENNEDY, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. 2ª ed. Harlow: Pearson Longman, 2004, pp. 69-75.

⁴⁶⁹ Tratando dos motins anti-cristãos de 1354, al-Maqrīzī sustenta que então a islamização do Egito havia atingido um seu ápice; comentadores de sua obra sustentam que no momento ao qual ele assim se refere haveria algo entre 10 a 12% de cristãos entre os habitantes da região, dos quais cerca de 90% eram miáfisitas ligados ao Patriarcado Copta de Alexandria. Tais percentuais são bastante verossímeis, e totalizam mais ou menos o mesmo número de coptas contados na população total do Egito no senso de 1846, 8%, sendo os 2 a 4% de diferença talvez devidos à conhecida tendência dos cristãos egípcios do século XIX em hesitar na profissão de fé diante dos funcionários responsáveis pela contagem das pessoas. Mesmo nos períodos aiúbida e mameluco, contudo, contaram-se numerosos casos de conversos que retornaram do Islã ao cristianismo ou que, de formas diversas, foram objeto da suspeita das autoridades muçulmanas, pois convertidos ostensivamente por razões muito pouco ou nada estritamente religiosas. Cf. CEC, v. 2, pp. 618-620. EI 5, pp. 90-95. ANAWATI, Georges C. Factors and effects of arabization and islamization in medieval Egypt and Syria. In: VRYONIS JR., Speros. (org.). *Islam and cultural changes in the Middle Ages*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, pp. 18-51. LITTLE, Donald P. Coptic conversions to Islam under the Bahrī Mamlūk

A primeira rebelião de coptas, muito pontual e ostensivamente desaprovada pelas suas autoridades eclesiásticas, explodiu apenas nos anos de 725-726, e deveu-se a um acréscimo significativo da taxaçoão que lhes havia sido imposta desde 639-641. Explicar porque os cristãos não se insurgiram *antes* contra as autoridades muçulmanas não é simples. Em primeiro lugar, deve-se ter em vista que o *modus operandi* de buscar acordos e acomodação em relação aos regimes estabelecidos por potentados que rompessem o domínio romano em Alexandria e no Vale do Nilo era uma reação aceitável e historicamente verificada mesmo *antes* da conquista árabo-muçulmana do Egito, como indica, de modo próximo, a situação da Igreja Copta durante a década de ocupação sassânidas da região e, talvez, de modo distante, a aliança egípcio-palmirenses de 270-273. Em segundo lugar, precisam ser consideradas as intrincadas relações institucionais, sempre ambivalente, mas muitas vezes de favorecimento mútuo, estabelecidas entre oficiais leigos, abades, bispos e patriarcas coptas e os representantes do governo islâmico. Por fim, havia o próprio do *peso da memória*, muitas vezes reiterada nas histórias dos mártires e confessores da Igreja Egípcia, dos sofrimentos pelos quais padeceram os cristãos autóctones nas mãos dos romanos, tanto antes da tolerância constantiniana e no período de preeminência dos imperadores filoarianos, quanto entre o Concílio de Calcedônia e a invasão da região pelos árabes. Parece que o sentimento geral entre a população local nos períodos iniciais do governo islâmico em Alexandria e no Vale do Nilo foi que os emires e os califas árabo-muçulmanos não eram muito piores do que os duques e os imperadores romanos/bizantinos que os precederam, apesar da *tranquilidade* da colaboração entre os miafisitas e os muçulmanos não poder ser mais considerada tão evidente quanto supôs uma geração anterior de pesquisadores.⁴⁷⁰

Igualmente importante, talvez, tenha sido o fato de que, ao menos nos primeiros anos e durante a fase inicial dos omíadas, de modo geral, as autoridades islâmicas procuraram se intrometer o menos possível no cotidiano dos autóctones, concedendo-lhes uma autonomia para cuidar de seus próprios assuntos pessoais e comunitários algo que lhes havia sido negado

(692-755 AH/1293-1354 AD). *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*. Londres, School of Oriental and African Studies of University of London, v. 39, n. 3, 1976, pp. 552-569. ZABOROWSKI, Jason R. *The coptic martyrdom of John of Phanijōit: assimilation and conversion to Islam in thirteenth-century Egypt*. Leiden: Brill, 2005. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 3 (especialmente o cap. 4, pp. 155-186). WETHMULLER, Kurt. *Coptic identity and ayyubid politics in Egypt (1218-1350)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010 (especialmente o cap. 3, pp. 75-102). O'SULLIVAN, Shaun. Coptic conversion and the islamization of Egypt. *Mamlūk Studies Review*. Chicago, The Middle East Documentation Center at the University of Chicago, v. 10, n. 2, 2006, pp. 65-79.

⁴⁷⁰ Cf. p. ex. a discussão constante em: SUERMANN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In. GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, Davis (orgs.). *The encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 5, pp. 95-110.

desde o governo do imperador Marcião. De modo geral, os primeiros muçulmanos a se estabeleceram no Vale do Nilo, assim como no restante da África do Norte, na Mesopotâmia e no Levante, viviam apartados dos cristãos, não tendo grande interesse em alterar sua vida religiosa e nem em tomar suas casas ou campos. Parece que os soldados ou oficiais árabes que cometeram violências *excessivas* contra os coptas, fora do enquadramento anormal de uma revolta ou outro tipo de confronto equivalente, chegaram a ser punidos por seus superiores, o que acabou fazendo com que o governo islâmico acabasse por parecer aos olhos dos egípcios comparativamente mais justo do que o dos bizantinos.⁴⁷¹ Havia mesmo toda uma tradição que associou ao Profeta do Islã e aos seus companheiros uma série de opiniões bastante benévolas em relação aos nativos do Egito, o que acabou influenciando nas suas atitudes na região.⁴⁷² Evidentemente as taxas eram coletadas com extremo rigor, mas normalmente o foram através de clérigos e oficiais que também eram cristãos; muitos dos registros administrativos do Egito dos séculos VII e VIII são bilíngues (gregos/coptas, gregos/árabes ou árabes/coptas) ou mesmo trilíngues (árabes/gregos/coptas), uma situação que só começou a se modificar depois do fim do califado de ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān (685-705).⁴⁷³ Não se tratava, contudo, de uma simples concessão do alto, unilateral, devida à alguma benevolência intrínseca ou particular prudência dos muçulmanos, mas uma resposta politicamente consistente a uma disposição e prática de acomodação da parte dos miáfisitas egípcios. Em alguma medida, a realidade local, com a qual os conquistadores tiveram de lidar de alguma forma que tomasse viável o seu governo sobre um território amplo e grande quantidade de pessoas, demandou

⁴⁷¹ Cf. p. ex. BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (200-1000 AD)*. 3ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *Making Europe*, n. 1, pp. 295-307.

⁴⁷² CALABRIA, Michael D. “The foremost of believers”: the egyptians in the Qu’rān, islamic exegesis and extra-canonical texts. Tese de Doutorado em Filosofia, com concentração em Estudos Árabes e Islâmicos, apresentada à University of Exeter. Exeter: University of Exeter, 2014. Com implicações particularmente agudas, deve-se levar em consideração ainda o ciclo de histórias referentes a Maria Copta, a concubina egípcia que gerou o único filho homem de Muḥammad, Abraão, morto ainda na infância, antes de completar um ano de idade. Cf. GUILLAUME, Alfred (organização, tradução, introdução, tradução e notas). *The life of Muḥammad: a translation of Ishāq’s Sirat Rasūl Allāh*. 2ª ed. Carachi e Oxford: Oxford University Press, 1967, p. 653. ARMSTRONG, Maomé..., pp. 265-267, 268-269 e 282-283. ROGERSON, op. cit., ps. 217 e 236.

⁴⁷³ PAPAConstantinou, Arietta. Introduction. In. PAPAConstantinou, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010, pp. 1-16. CLACKSON, Sarah J. & PAPAConstantinou, Arietta. Coptic or greek? Bilingualism in the papyri. In. PAPAConstantinou, *The multilingual experient in Egypt...*, pp. 73-104. SIJPESTEIJN, Petra M. Multilingual archives and documents in post-conquest Egypt. In. PAPAConstantinou, *The multilingual experient in Egypt...*, pp. 105-126. RICHTER, Tonio Sebastian. Language Choice in the *Qurra Dossier*. In. PAPAConstantinou, *The multilingual experient in Egypt...*, pp. 189-220. CROMWELL, Jennifer. Aristophanes, son of Johannes: an eight-century bilingual scribe? A study of graphic bilingualism. In. PAPAConstantinou, *The multilingual experient in Egypt...*, pp. 221-232. CROMWELL, Jennifer. Greek or coptic? Scribal decisions in eight-century Egypt (Thebes). In. CROMWELL, Jennifer & GROSSMAN, Eitan (orgs.). *Scribal repertoires in Egypt from the New Kingdom to the Early Islamic period*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 251-273.

este tipo de abordagem e não outro. Havia um fundamento social na acomodação dos autóctones ao novo regime que os governantes árabo-muçulmanos não puderam ignorar, sob o risco de criarem grandes problemas para si mesmos; atuaram, então, no sentido de ir ao encontro das experiências e disposição de uma parte significativa da população local, e isso de tal modo que as reforçaram, assim como, ao menos a princípio, preservaram suas formas de organização, crença e culto. que haviam estado sob tão pesado assédio desde a reconquista bizantina do Egito aos persas. Em parte como consequência disto, parece que realmente muitos poucos coptas converteram-se ao Islã nas primeiras décadas da presença árabo-muçulmana em sua vizinhança. Comparativamente, os melquitas sentiram-se então muito mais inclinados neste sentido. A *Crônica* de João de Nikiu, por exemplo, registra a dramática história de calcedônicos que se juntaram aos muçulmanos na tentativa de manter suas vantagens e prolongar seu bissecular combate contra os miafisitas, entre os quais certo monge de nome João, “do Mosteiro <de Santa Catarina de Alexandria> do <Monte> Sinai, <que> abraçou a fé do Islã, deixou o hábito de monge, tomou a espada e perseguiu os cristãos que eram fiéis ao nosso Senhor Jesus Cristo.”⁴⁷⁴ Quando, no período mais tardio do governo omíada, as taxações sobre os cristãos tornaram-se mais duras, a interferências dos emires nos assuntos eclesiásticos eram comuns, as políticas de discriminação religiosa já se afirmavam e as passagens à religião dos conquistadores tornaram-se mais numerosas entre os coptas, efetivamente, foi que explodiram suas primeiras insurreições contra o domínio muçulmano.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ CHARLES, op. cit., §121, p. 201. Os greco-melquitas permaneceram sem um patriarca no Egito desde a tomada de Alexandria até a eleição de Cosme, em 727; os sete preladados calcedônicos que, apoiados pelos imperadores romanos cristãos, oficialmente reivindicaram a Sé de Alexandria nesse período de quase cem anos – Pedro IV (642-651), Teodoro II (período indeterminado das décadas 650 e 660), Alexandre II (período indeterminado das décadas de 660 e 670), Pedro V (período indeterminado da década de 670), Pedro VI (período indeterminado da década de 680), Teofilacto (período indeterminado da década de 690) e Onôpo (período indeterminado da década de 700) – eram todos sacerdotes gregos que residiram na corte constantinopolitana e em nenhum momento tiveram condição de atravessar o Mediterrâneo em direção ao sul. O risco de inteira assimilação pelos miafisitas permaneceu constante durante todo esse período, e, dada a exiguidade de sua hierarquia eclesiástica remanescente, foram os oficiais leigos (em um nível ainda mais profundo do que entre os miafisitas) que trabalharam para estabelecer um *modus vivendi* entre a comunidade calcedônica no Egito e as autoridades islâmicas. Apesar de, passadas as hostilidades iniciais, terem sido em princípio *tolerados* pelos muçulmanos – tanto os homens do governo como os seguidores do Islã em geral – na maior parte do tempo, os greco-melquitas não estavam isentos, como se terá ocasião de mencionar, do agressivo ressentimento dos coptas, que eventualmente tentaram mobilizar a favor deste sentimento o aparato jurídico-administrativo e policial-militar do emirado. Por outro lado, deve-se lembrar que os calcedônicos das terras conquistadas pelo Califado foram constantemente – às vezes com justiça, como no episódio da retomada bizantina de Alexandria em 645-646 – associados a uma quinta-coluna do Império Romano Cristão em território conquistado em nome do Islã. Assim sendo, apesar de eventualmente se manterem alheios e mesmo violentamente críticos à ortodoxia constantinopolitana do momento – como foi o caso de João Damasceno (m.749) durante a investida iconoclasta do imperador Leão III Isáurico (717-741) – sua situação, de um modo geral, dependia das flutuações das escaramuças fronteiriças e das relações comerciais e diplomáticas entre Constantinopla e Medina (ou Damasco, ou Bagdá). Cf. SKRESLET, op. cit., p. X.

⁴⁷⁵ KENNEDY, *Egypt as province...*, pp. 66-67. AYAD, Boulos A. The revolts of the copts. *Coptic Church Review*. Brunswick, Society of Coptic Church Studies, v. 25, n. 2, 2004, pp. 48-53. LEV, Yaacov. *Coptic*

A peculiar situação dos coptas nesse período inicial sob domínio islâmico deveu-se antes do mais ao seu estatuto como protegidos, *dhimmīs*. É necessário precisar o que se quer dizer com isso, para evitar mal entendidos desde agora. Para tanto, faz-se necessário considerar a natureza daquilo que se acostumou a chamar de *expansão islâmica*. Ora, ao menos no momento inicial do transbordamento político-militar árabo-muçulmano, as conquistas do Califado não significaram uma equivalente difusão do Islã *como religião* entre as populações conquistadas, apesar de as conversões – normalmente individuais ou de pequenos grupos familiares ou tribais – terem se verificado.⁴⁷⁶ Pragmaticamente, os conquistadores muçulmanos – que aprenderam com seu próprio Profeta a serem não apenas guerreiros, mas também diplomatas, prontos a fazer a paz quando conveniente⁴⁷⁷ – permitiram que aqueles dentre os conquistados que lhes declarassem fidelidade permanecessem em seus postos, porque, de fato, não possuíam nada da extensa experiência necessária para gerir os complexos sistemas burocráticos que extraíam as riquezas da agricultura, do pastoreio e do comércio da região do Crescente Fértil de modo mais ou menos contínuo pelo menos desde 5000 a.C. Permaneceram, então, os conquistadores árabes sobrepostos a estas antigas estruturas como uma casta militar e religiosa de elite, aproximadamente como outrora os

rebellions and the islamization of medieval Egypt (8th-10th century): medieval and modern perceptions. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalém, Institute of Asian & African Studies of Hebrew University of Jerusalem, n. 39, 2012, pp. 303-344.

⁴⁷⁶ Cf. p. ex. KÜNG, op. cit., pp. 216-218. DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 42. § Apesar de menos consideradas pela historiografia e, em função das duras leis anti-apostasia impostas sob o domínio islâmico, menos alardeadas e efetivamente menos comuns, as conversões de muçulmanos ao cristianismo – também em uma base individual ou de pequenas coletividades – parecem ter se verificado com alguma frequência nos anos iniciais de contato cristão-muçulmano. A questão de saber precisamente quão factuais e quão literárias são as numerosas histórias de conversão – tanto do cristianismo ao Islã quanto do Islã ao cristianismo – nos séculos VII e VIII permanece espinhosamente em aberto. Cf. p. ex. PAPAConstantinou, Arietta. Saints and saracens: on some miracle accounts of the Early Arab period. In. SULLIVAN, Denis; FISHER, Elizabeth & PAPAIOANNOU, Stratis (orgs.). *Byzantine religious culture: studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *The Medieval Mediterranean*, n. 92, pp. 323-338. SIMONSOHN, Uriel. “Halting between two opinions”: conversion and apostasy in Early Islam. *Medieval encounters: jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 19, n. 1, 2013, pp. 342-370.

⁴⁷⁷ ARMSTRONG, *O Islã*, p. 63: “O Corão ensina que a guerra é uma tal catástrofe que os muçulmanos deveriam usar todo método a seu alcance para restaurar a paz e a normalidade no menor tempo possível.” Cf. p. ex. CORÃO. *O Alcorão: livro sagrado do Islã*. Tradução de Mansour Chalita. 7ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014, §8:15-19, p. 149: “Ó vós que credes, quando encontrardes os descrentes prontos para a guerra, não lhes volteis as costas. Quem lhes voltar as costas – a menos que seja por estratagemas ou para juntar-se a outro grupo – incorrerá na ira de Deus, e sua morada será a Geena. Na realidade, não fostes vós que os matastes: foi Deus quem os matou; e não foste tu que atiraste as flechas quando as atiraste; foi Deus quem atirou. Fê-lo para conferir aos crentes um justo benefício. Ele ouve e sabe tudo. Sim! E Deus enfraquece a astúcia dos descrentes. Quanto a vós, descrentes, se era uma vitória que procuráveis, sois bem servidos! Se desistirdes de combater, será melhor para vós. Mas se voltardes, voltaremos! Vosso exército, por mais numeroso que seja, de nada vos valerá. Deus está com os crentes.” <Doravante abreviado como Qr>. Sobre os tratados de paz *prontamente* estabelecidos entre os muçulmanos e os grupos por eles vencidos, ver: LEVY-RUBIN, Milka. *Non-muslims in Early Islamic Empire: from surrender to coexistence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Coleção *Cambridge studies in Islamic Civilization*, s.n., pp. 31-57.

sassânidas haviam se estabelecido nas regiões que haviam posto de modo mais ou menos duradouro sob seu domínio.⁴⁷⁸ Os *amsâr* nos quais os árabes se estabeleceram procuraram durante o primeiro século do Califado reproduzir a todo custo a vida dos guerreiros do deserto, servindo a um só tempo como casamatas, estábulos, oratórios e mercados; eram também locais a partir dos quais os beduínos eram gradativamente *sedentarizados*. Já se tratou anteriormente de al-Fustât Mīsr, que interessa particularmente ao âmbito deste trabalho, mas talvez seja útil evocar um outro exemplo, à título de comparação. ‘Anjar, um *amsâr* estabelecido em 714 no exato meio da rota que ligava Damasco a Beirute, era cercado por uma muralha retangular de trezentos e setenta por trezentos e dez metros, pontuada por quarenta torres; o espaço em seu interior era disposto em um perfeito padrão de grade, com amplas avenidas que se irradiavam de um eixo central orientado a sudeste, no fim do qual se erguia uma mesquita, ao lado da qual ficava o quadrante com os aposentos do comandante das forças aquarteladas na cidade.⁴⁷⁹ Peter Brown comparou esse tipo de assentamento com as grandes cidades erguidas pelos espanhóis na América nos séculos XVI e XVII: centros vivos, mas encapsulados em seus próprios limites um tanto quanto rígidos, empoleirados contra uma paisagem onde pouco de fato mudara com o advento dos estrangeiros; espaços nos quais onde, sob a onipresença da cultura e da religião dos conquistadores, gradativamente se forjou uma nova cultura mestiça. Essa hibridização, contudo, foi um produto inesperado da história, quase acidental: os primeiros califas parecem ter tomado medidas para efetivamente isolar os muçulmanos tanto quanto possível dos não-muçulmanos das terras conquistadas, suprimindo as diversas necessidades de recursos humanos dos *amsâr* através da sedentarização dos beduínos e de um fluxo constante de escravos obtidos nas escaramuças fronteiriças e nos mercados além-fronteiras da Ásia e da África interior. Confiantes em sua capacidade de se reproduzir física e culturalmente, as primeiras gerações de árabes-muçulmanos a se estabelecerem nas terras tomadas aos bizantinos e aos sassânidas não sentiram premente necessidade de fazer convertidos entre as populações recém-sujeitadas; populações com as quais, aliás, sempre que possível, mantinham relações apenas *indiretas*, através de intermediários autóctones.⁴⁸⁰

Por princípio todos os territórios conquistados pertenciam de fato ao Califado, que assumia de direito o comando do espaço e das pessoas que nele habitavam em nome de Deus,

⁴⁷⁸ Idem, op. cit., pp. 130-161.

⁴⁷⁹ HILLENDRAND, Robert. ‘Anjar and early islamic urbanism. In. BROGIOLO, Gian Pietro & WARD-PERKINS, Bryan (orgs.). *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 1999. Coleção *The T[ransformation of the Roman World]*, n. 4, pp. 59-98.

⁴⁸⁰ KÜNG, op. cit., pp. 216-218. BROWN, *The rise of Western Christendom*, p. 305

considerado como proprietário último de todo universo.⁴⁸¹ Na condição de gestores terrenos dos interesses divinos, os califas, através de seus prepostos devidamente nomeados, 1. ou distribuía essas terras em forma de concessões familiares aos guerreiros participantes dos exércitos conquistadores, 2. ou concediam-nas aos imigrantes recém-chegados do mundo nômade, 3. ou permitiam que aqueles que cultivavam-nas no momento da conquista continuassem a fazê-lo, caso esses não tivessem resistido aos conquistadores. No três casos, o *kharāj*, um percentual do rendimento obtido no cultivo ou pastoreio deveria ser pago às autoridades governamentais, normalmente em espécie, ainda que essa arrecadação incidisse de modo diverso sobre as diferentes categorias de arrendatários da terra. Além disso, o zelo missionário do Islã inicial possivelmente também se viu freado diante dos formidáveis rendimentos da *jizya*, que não tardaram a superar os rendimentos obtidos pelos exércitos muçulmanos com os saques e tomadas de reféns obtidos nas guerras contra os infieis. “Dessa forma, o império <árabo->muçulmano – cuja razão de ser se confundia com a expansão do Islã – desenvolvia um interesse econômico na *não conversão* dos *dhimmīs*; afinal, convertê-los significava deixar de arrecadar o dinheiro proveniente dos impostos pagos por eles <em função de sua condição mesma de não-muçulmanos>.”⁴⁸² O ponto merece maior consideração, pois haveria de marcar de modo duradouro as interações entre cristãos e muçulmanos.

Ora, o Islã compartilha com o judaísmo e o cristianismo a pretensão ao monopólio da verdade. Ao contrário destas duas religiões mais antigas, contudo, teve de enfrentar desde seu início a questão da existência de outras religiões – particularmente essas suas duas *aparentadas* – que não poderiam ser negadas, nem aceitas como iguais sem correr o risco, em ambos os casos, de afetar sua própria reivindicação de plena veracidade. A questão da filiação, originalidade e distinção religiosa, que no caso, por exemplo, do cristianismo em relação ao judaísmo demorou décadas, talvez séculos, para se resolver, no caso do Islã não teve senão poucos anos para se chegar a uma primeira síntese – e já no âmbito de uma incipiente organização da religião como Estado, de Medina para Meca, de Meca para os territórios bizantinos e sassânidas conquistados para além das franjas árabes.⁴⁸³ Por

⁴⁸¹ FERREIRA NETO, Edgard Leite. O direito judaico e o direito islâmico diante da modernidade. In: CENTRO de História e Cultura Judaica (org.). *Humanismo judaico na literatura, na história e na ciência*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Verve, 2013, p. 139. Cf. p. ex. Qr 3:189, p. 78: “A Deus pertence o reino dos céus e da terra. E Seu poder não tem limites.”

⁴⁸² DEMANT, op. cit., p. 42 (destaque meu). De outra parte, deve-se considerar, contudo, que “quando convertidos <ao Islã>, ou *libertos*, passavam a participar do exército, e essa perda era compensada com o aumento dos espólios de guerra.” Idem op. cit., p. cit. (destaque no original).

⁴⁸³ Sobre o processo longo e muito complexo de diferenciação entre cristãos e judeus há uma vastíssima bibliografia, que simplesmente não se pode sintetizar no limitado espaço de uma nota de rodapé. Um texto,

consequência disso, atravessa toda a história islâmica uma tensão entre monismo e pluralismo, que resulta em uma incômoda convivência entre ideias e grupos que operam com uma noção mais ampla e os que operam com uma noção mais estrita de *fiéis e infiéis* – portanto, aliados e inimigos político-religiosos (ao menos potenciais).⁴⁸⁴ O Corão traz em si passagens capazes de sancionar ambas as posturas, de acordo com a grade interpretativa, socialmente negociada, que se imponha sobre sua letra.⁴⁸⁵ Há que se considerar também que, de acordo com certos pesquisadores, parece também que o Islã inicial era uma religião menos universalista do que se compreendeu em período pouco posterior, havendo no século VII grupos de muçulmanos, eventualmente vencidos ou silenciados, que acreditavam de bom grado que a Revelação dada a Muḥammad era para os árabes assim como a Revelação dada a Moisés era para os antigos hebreus.⁴⁸⁶ Seja como for, é um artigo central da fé islâmica que o

agora datado, mas que continua uma boa referência para essa discussão, é: MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. Abordagens preliminares interessantes são as constantes em: IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 170-178. STARK, op. cit., cap. 3, pp. 61-85.

⁴⁸⁴ DEMANT, op. cit., p. 163

⁴⁸⁵ Nisso, por exemplo, vale para esse livro sagrado o que se escreveu em outra parte para a Bíblia: “[...] Na concepção popular, a Bíblia é a fonte da religião. Mas os fatos da história sustentam o contrário: é a religião que cria escrituras. Havia uma religião de Israel antes de haver em Israel livros sagrados; havia judaísmo antes de haver uma Bíblia Judaica; havia uma Igreja Cristã antes de haver escrituras cristãs. É verdade que muitas pessoas na história leram e ponderaram sobre a Bíblia, estabelecendo então seus próprios corpos religiosos – igrejas, denominações, congregações, seitas. Mas isso nunca acontece no vazio. Essas pessoas sempre agem dentro de uma, ou em resposta a uma, tradição, reagindo a este ou àquele elemento de alguma religião já estabelecida, redefinindo esta ou aquela doutrina ou este ou aquele padrão eclesiástico. A Bíblia nunca é o único, e nem mesmo o principal, elemento formador da fundação de novos corpos religiosos. § Assim como cria, a religião interpreta escrituras – ou, para sermos mais precisos, é função de cada corpo religioso servir de mediação entre a Bíblia e os seus membros. Porque a Bíblia não é auto-evidente, mas uma ampla e complexa antologia de obras compilada a partir de escritos do judaísmo e cristianismo antigos. Para funcionar na religião, ela deve ser objeto de escolhas e seleções e deve ter os seus materiais consideravelmente interpretados. Esse processo de seleção e interpretação implica um sistema de fé e de práticas religiosas que o preceda. Em certo sentido, a Bíblia não tem significação religiosa enquanto não a virmos através de olhos religiosos. A nossa visão religiosa foi desenvolvida pelas lentes de nosso catecismo e de nosso credo; aprendemos a ver na Escola Dominical, na Escola Hebraica, nas aulas de Bíblia diárias dadas nas férias, na escola paroquial, no grupo de jovens, nas conferências bíblicas, na sinagoga, na igreja. Não causa surpresa que vejamos, quando olhamos a Bíblia com nossos olhos religiosos, o que esperamos ver – o costumeiro, o familiar. Esse não é o menor dos milagres associados com esse livro notável.” Cf. GABEL, John B. & WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. Apresentação e anexos à edição brasileira de Johan Konings. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2003, p. 238. Afora isso, entretanto, deve-se ter sempre em mente que a Bíblia e o Corão são livros *estruturalmente* muito diversos, que não se prestam a nenhum tipo de comparação direta. Uma sensível aproximação nesse sentido, acessível em língua portuguesa, encontra-se em: GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006. Ver também: ROBBINS, Vernon K. & NEWBY, Gordon D. A prolegomenon to the relation of the Qur’ân and the Bible. In: REEVES, John C. (org.). *Bible and Qur’ân: essays in scriptural intertextuality*. Leiden e Atlanta: Brill e Society of Biblical Literature, 2004. Coleção *Society of Biblical Literature symposium*, n. 24, pp. 23-42. REEVES, John C. Some explorations of the intertwining of Bible and Qur’ân. Idem, op. cit., pp. 43-60.

⁴⁸⁶ ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 48-49. Idem, 2002, pp. 238-239. ROGERSON, op. cit., p. 244. A visão tradicional do Islã como uma religião autoconsciente de uma missão universal, ligada aos eventos da vida e às revelações de Muḥammad na parte oeste da Península Arábica no fim do século VI e início do século VII,

Islã não é uma fé nova, mas a antiga fé conhecida e vivida por Adão, Abraão, Moisés, Davi e Jesus.⁴⁸⁷ Assim sendo, judeus, cristãos e sabeus não são exortados a se converterem ao Islã *menos que assim desejem*, porque se crê que receberam da parte de Deus revelações próprias que permanecem perfeitamente válidas, ainda que um tanto quanto antiquadas.⁴⁸⁸ Por isso, os muçulmanos são exortados a respeitarem a crença desses *Povos do Livro* <‘*ahl al-Kitāb*’> – uma referência explícita à Torá e aos Evangelhos.⁴⁸⁹ Ora, da mesma forma que os infiéis

tem sido objeto de uma controvérsia crescente na academia ocidental desde a década de 1970, graças a novas abordagens teórico-metodológicas da documentação islâmica e não-islâmica disponível sobre os estágios iniciais desse movimento político-religioso. Uma lúcida visão de conjunto a respeito das diferentes perspectivas e etapas emaranhadas na constituição das primeiras identidades islâmicas (e protoislâmicas) encontra-se disponível em: DONNER, Fred M. *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

⁴⁸⁷ ARMSTRONG, *O Islã*, p. 49. Cf. p. ex. Qr 2:127-139, pp. 41-42: “E quando Abraão e Ismael levantaram os alicerces da Casa, dizendo: ‘Senhor nosso, aceita-a de nós. És quem ouve tudo e sabe tudo. Senhor nosso, faze-nos submissos a Ti, e faze de nossa descendência uma nação submissa a Ti. E ensina-nos os ritos e aceita nosso arrependimento. És acolhedor e misericordioso. Senhor nosso, suscita dentre eles um Mensageiro que lhes revele Teus sinais e lhes ensine o Livro e a sabedoria e os purifique. És poderoso e sábio.’ Quem rejeitaria a religião de Abraão senão os insensatos: Nós o elegemos neste mundo; e, no Além, estará entre os justos. Quando Deus lhe disse: ‘Submete-te!’ Respondeu de pronto: ‘Sim, submeto-me ao Senhor dos mundos.’ E Abraão transmitiu sua crença a seus filhos, e Jacó, aos seus, dizendo: ‘Sim, meus filhos, Deus escolheu esta religião para vós. Não deixai esta vida senão submissos.’ Não estáveis presentes quando, à chegada da morte, Jacó perguntou a seus filhos: ‘Quem adorareis depois de mim?’ E eles responderam: ‘Adoraremos teu Deus e o Deus de teus antepassados, Abraão, Ismael e Isaac, um Deus único e onipotente, a quem nos submetemos.’ Aquela nação já se foi. A ela o que mereceu. A vós o que merecestes. Ninguém vos pedirá contas do que eles faziam <mas do que vos fazeis>. Dizem: ‘Sede judeus ou cristãos, e estareis no caminho reto.’ Respondei: ‘Não, segui antes a religião de Abraão, um homem de fé pura, que não era um idólatra.’ E acrescentai: ‘Cremos em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacó e às tribos, e no que foi outorgado a Moisés, a Jesus e aos Profetas pelo seu Senhor. Não fazemos distinção entre eles, e a Ele nos submetemos.’ Se crerem no que credes, estarão na senda da retidão, mas, se vierem a se afastar, estarão no cisma. Deus te sustentará contra eles. Ele ouve tudo e sabe tudo. Aceitamos a marca de Deus. E que outra marca é melhor? E só a Ele adoramos. Dize: ‘Disputareis conosco sobre Deus, que é nosso Senhor e vosso Senhor? A nós, nossas obras; a vós, vossas obras. Nós pertencemos somente a Ele.’” E Qr 4:163-165, p. 97: “O que revelamos a ti, revelamos a Noé e aos Profetas que o seguiram e a Abraão e a Ismael e a Isaac e a Jacó e às tribos e a Jesus e a Jó e a Jonas e a Arão e a Salomão – e outorgamos os Salmos a Davi – e a Mensageiros de que já te falamos (e como Deus conversou diretamente com Moisés) e a Mensageiros de que não te falamos. São Mensageiros predicadores e admoestadores que enviamos para que, após eles, os homens não tivessem argumento contra Deus, o Poderoso, o Sábio.” Sobre a reelaboração dos personagens bíblicos no âmbito do Corão e da tradição islâmica, ver por primeiro: WHEELER, Brannon M. (organização, tradução, introdução e notas). *Prophets in the Quran: an introduction to the Quran and muslim exegesis*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2002.

⁴⁸⁸ ARMSTRONG, *O Islã*, p. cit. Cf. p. ex. Qr 5:68-69, p. 107: “Dize: ‘Ó adeptos do Livro, em nada vos apoiéis enquanto não observardes a Torá e o Evangelho e o que vos foi revelado por vosso Senhor.’ E, certamente, o que te foi revelado por teu Senhor aumentará a insolência e a descrença de muitos deles... Mas não te aflijas pelos descrentes. Os que creem e os que abraçaram o judaísmo, e os sabeus, e os nazarenos, assim como quem quer que creia em Deus e no Último Dia e pratique o bem, nada tem a temer e não se entristecerá.” E Qr 29:46, p. 314: “E não disputeis com os adeptos do Livro senão com moderação, salvo os que prevaricam. E dizei: ‘Cremos no que nos foi revelado e no que vos foi revelado. Nosso Deus e vosso Deus é o mesmo. A Ele nos submetemos.’” E (para o *a menos que assim desejem*) Qr 2:256, p. 56: “Não há compulsão na religião. Pois já se separou a verdade do erro. Quem rejeita Tagut, o rebelde, e crê em Deus, ter-se-á assegurado a uma ansa que nunca quebrará. Deus ouve tudo e sabe tudo.”

⁴⁸⁹ EI 1, pp. 264-266. Cf. p. ex. Qr 5:44-49, pp. 104-105: “Nós revelamos a Torá na qual há orientação e luz. Por ela estabelecem a justiça entre os judeus, os Profetas que se submeteram a Deus, os rabinos e os teólogos. Julgam conforme o que retiveram do Livro de Deus, do qual são testemunhas. Não temais aos homens. Temei somente a Mim. E não vendais Minhas revelações por um preço vil. Aqueles que não julgam segundo

dividem-se em categorias distintas – os *descrentes* <*kuffār*>, os *idólatras* <*mushrikun*>, os *hipócritas* <*munaḥiqun*>, os *pecadores públicos* <*fasiqun*>, e os *apóstatas* <*murtads*> –, a receberem tratamentos diferenciados, também os fiéis foram classificados em *submissos* <*muslimān*>, muçulmanos em sentido estrito, confessional, e/ou *crentes* <*mu'minūn*>, muçulmanos, por assim dizer, *em sentido lato*, uma categoria na qual, de acordo com as circunstâncias, poderiam ou não ser inclusos os membros dos Povos do Livro.⁴⁹⁰ Na teologia e espiritualidade islâmica posterior, o termo *crente* <*mu'min*> veio a ser usado para designar o muçulmano devoto, não apenas exterior, mas interiormente submisso a Deus. Robert Hoyland e Arietta Papaconstantinou argumentaram, entretanto, que esse vocábulo inicialmente serviu para fundar uma compreensão da *Ummah*, a *comunidade dos fiéis*, distinta da que veio a se

o que Deus revelou, são eles os descrentes. Na Torá, prescrevemos aos judeus: vida por vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por dente, ferimento por ferimento. Mas quem perdoar, seu perdão será sua expiação. E quem não julgar conforme o que Deus revelou, será contado entre os iníquos. Em seguida, enviamos Jesus, o filho de Maria, para que ratificasse o que havia antes dele na Torá e outorgamos-lhe o Evangelho, no qual há orientação e luz e uma confirmação da Torá e uma preleção para os que temem a Deus. Que os adeptos do Evangelho julguem conforme o que Deus nele revelou. E os que não julgam conforme o que Deus revelou, são eles os perversos. E revelamos a ti, com a verdade, o Livro que confirma o Livro anterior e paira sobre ele, pois estais entre eles conforme as revelações de Deus e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebeste. A cada um de vós, determinamos uma lei e um caminho. Se Deus quisesse, teria feito de todos vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, e Ele então vos inteirará daquilo em que divergis. Julga de acordo com as revelações de Deus. E não sigas suas paixões. E guarda-te de que te desviem da parte do que Deus te revelou. Se virarem as costas e se afastarem, saberás que é a intenção de Deus açoitar-los pelos seus pecados. Na verdade, são tantos os depravados!” § Não se sabe qual seria o livro sagrado dos sabeus, nem qual a precisa identidade desse grupo religioso; efetivamente, parece que os mandeus, os elcesaítas e todos os outros que no período sassânida tardio agruparam-se sob o rótulo (problemático) de “cristãos de São João Batista” só passaram a ser identificados como sabeus *a partir de uma tipologia corânica*, o que gerou uma série de interpretações divergentes entre os juristas, teólogos e governantes muçulmanos medievais a respeito desse assunto. Na prática, a categoria de *sabeus* serviu como um guarda-chuva para incluir entre os Povos do Livro, de acordo com a conveniência dos diferentes estados islâmicos, mandeus e elcesaítas (talvez mais próximos do que seriam os sabeus imaginados por Muḥammad), zoroastrianos, maniqueus, yezidis, budistas, jainistas e hindus. Deve-se observar também, por outro lado, que, de acordo com as flutuações da política, eventualmente certos grupos viram-se repentinamente privados de sua distinção como portadores de uma verdade religiosa considerada venerável pelos muçulmanos, como atestam, por exemplo, a truncada história do relacionamento dos yezidis com as autoridades islâmicas, ou todo o debate intra-muçulmano a respeito de se o cristianismo conforme professado por bizantinos e latinos constituía ou não um tipo de idolatria. Cf. KÜNG, op. cit., pp. 554-578. SIRRY, Mun'im. Scriptural polemics: the Qur'ān and other religions. Oxford: Oxford University Press, 2014, cap. 5, pp. 133-166. BLADEL, Kevin T. van. *From sassanian mandeans to ṣābiāns of the marshes*. Leiden: Brill, 2017. Coleção *Leiden Studies in Islam and Society*, n. 6.

⁴⁹⁰ FRIEDMAN, Yohanan. *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, caps. 1 e 2, pp. 13-86. SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Tradução de Maria Helena Rubinato Rodrigues de Souza. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, pp. 23-28. Cf. p. ex. Qr 4:136, p. 94 (coincidência entre *crente* e *muçulmano*): “Ó vós que credes, crede em Deus e no Seu Mensageiro <i.e. Muḥammad> e no Livro que foi revelado ao Mensageiro <i.e. o Corão> e nos Livros que foram anteriormente revelados. Quem renega Deus e Seus anjos e Seus Livros e Seus Mensageiros e o Último Dia vai muito longe no erro.” E Qr 49:14-15, p. 403 (distinção entre *crente* e *muçulmano*): “Os beduínos proclamam: ‘Cremos!’ Dize-lhes: ‘Não, não credes ainda. Proclamai antes: ‘Submetemo-nos’. A fé ainda não entrou em vossos corações. Se obedecerdes a Deus e a Seu Mensageiro, Ele em nada diminuirá vossas obras.’ Deus é perdoador e clemente. São realmente crentes os que creem em Deus e em Seu Mensageiro, que não duvidam e que lutam, com sua vida e suas posses, pela causa de Deus. São eles os verdadeiros crentes.”

estabelecer no pensamento islâmico clássico, que acabou identificando-na como sendo a comunidade dos seguidores de Muḥammad em sentido confessional, ou seja, o grupo dos que publicamente fizeram a *šahāda*, a *profissão de fé* islâmica, e vivem de acordo com os cinco pilares dessa religião (*dīn*).⁴⁹¹ Baseados em leituras da dita *Constituição de Medina*, acordo firmado entre o Profeta do Islã, seus seguidores mequenses e os crentes *muçulmanos e não-muçulmanos* da então Iatrebe, esse autores propuseram que talvez tivesse havido a possibilidade de os Povos do Livro serem incorporado à *Ummah* no âmbito de um combate comum contra os idólatras. Assim como outros textos islâmicos antigos, a *Sīrat Rasūl Allāh* de Muḥammad ibn Ishāq ibn Yasār (m.773), mais antiga das biografias conhecidas de Muḥammad, traz em si uma transcrição circunstanciada desse escrito. Como não tenho conhecimento de uma tradução desse texto em português, ofereço a seguir minha própria versão, cunhada a partir da leitura de Alfred Guillaume:

O Apóstolo <i.e. Muḥammad, ao estabelecer-se em Medina> escreveu um documento referente aos *emigrantes* <*muhājirūn*> e aos *ajudantes* <*anṣāar*> no qual ele estabelecia um acordo amistoso com os judeus <da cidade>, reconhecendo sua religião e suas propriedades, e estabelecendo suas obrigações recíprocas, conforme segue: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Este é um documento da parte de Muḥammad, o Profeta, <para regular as interações> entre os *crentes* <*mu’minūn*> e os *muçulmanos* <*muslimīn*> dos Quraysh e de Iatrebe, juntamente com todos aqueles que seguirem-nos, reunirem-se a nós e obrarem conosco. Nós formamos uma *comunidade* <*Ummah*> com a exclusão de todos os demais homens. Os emigrantes coraixitas, de acordo com o costume estabelecido, devem pagar <aos locais> o preço de sangue devido ao seu número <para que sejam acolhidos na cidade> e redimir seus cativos de acordo com a bondade e a justiça que devem ser a norma de vida entre os *crentes* <*mu’minūn*>. Os membros da tribo dos Banu ‘Auf, de acordo com o costume estabelecido, devem pagar o preço de sangue por terem permanecido na idolatria; cada família deve redimir seus cativos de acordo com a bondade e a justiça que devem ser a norma de vida entre os crentes. As tribos dos Banu Sā’ida, dos Banu ‘al-Ḥārith, dos Banu Jusham e dos Banu al-Najjār devem proceder da mesma forma. E igualmente as tribos dos Banu ‘Amr ibn ‘Auf e dos Banu al-Nabīt. § Os crentes não devem permitir que permaneça em seu meio nenhum miserável, recusando-se a pagar a sua remissão em dinheiro ou, se assim o exigir a bondade, defendendo-o pela força. Um crente não deve tomar novamente como cativo alguém que tenha sido libertado por um muçulmano. Os crentes, sempre tementes a Deus, hão de se unir sempre contra os rebeldes ou aqueles que procuram disseminar a injustiça, o pecado, a inimizade ou a corrupção entre os crentes; a mão de cada um dos fiéis deve se erguer contra esses homens, mesmo que venha a acontecer de um deles ser um de seus próprios filhos. Um crente jamais deve matar um crente por causa de um incrédulo, nem deve ajudar um infiel contra um fiel em qualquer assunto que seja. A *proteção de Deus* <*dhimmat Allāh*> é uma, e mesmo o menor dos que o temem pode conceder hospitalidade a um estrangeiro em Seu Nome. Os crentes devem ser amigos uns dos outros com a exclusão dos intrusos. Os judeus que nos acompanharem devem ser tratados com igualdade e auxiliados. Eles não serão injustiçados, nem os seus inimigos devem ser ajudados

⁴⁹¹ PAPAConstantinou, Arietta. Between *Umma* and *Dhimma*: the christians of the Middle East under the Umayyads. *Annales Islamologiques*. Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, n. 42, 2008, pp. 132-133. HOYLAND, Robert G.. New documentary texts and the Early Islamic State. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, School of Oriental and African Studies from London University e Cambridge University Press, v. 69, n. 3, 2006, pp. 409-410.

em coisa alguma. A paz entre os crentes deve ser indivisível. Nenhuma paz deve ser estabelecida em separado quando os crentes estiverem lutando em conjunto pela causa de Deus. As condições estabelecidas devem ser sempre justas e equitativas para todos. Em cada incursão realizada, um cavaleiro deve levar outro cavaleiro e cavalo atrás de si. Os crentes devem vingar o sangue derramado de cada um de seus correligionários nas lutas pela causa de Deus. Os crentes tementes a Deus são os que desfrutam da melhor e da mais direta orientação. Os idólatras nunca devem tomar as propriedades ou a pessoa de um coraixita sob sua proteção, e jamais devem intervir contra um crente. § Todo aquele que for considerado culpado por ter matado um crente sem uma boa razão deve estar sujeito à devida retaliação, a não ser que os parentes mais próximos do falecido tenham sido satisfeitos pelo assassino <com o preço de sangue correspondente ao crime>. Os crentes não devem estar contra esse como se fossem um só homem; sim, pois estão solenemente obrigados a agirem contra ele. § Não é lícito para qualquer um dos crentes, obrigado pelo que consta nesse documento, que crê em Deus e no Último Dia, que socorra um *malfeitor* <*muhdith*, que também pode significar *adúltero*> ou de qualquer forma o proteja daqueles que o combatem. A maldição de Deus e a Sua Ira no Dia da Ressurreição haverão de vir sobre aquele que o fizer, de tal forma que nem seu arrependimento, nem suas compensações serão então levadas em consideração. Sempre que vós divergirdes sobre algum assunto, ele deve ser levado ao julgamento de Deus e de Muḥammad. § Os judeus devem contribuir para os esforços da guerra enquanto estiverem obrando ao lado dos crentes. Os judeus da tribo dos Banu ‘Auf formam com os crentes uma única comunidade, juntamente com todos os seus libertos e as pessoas que deles dependem, com a exceção clara daqueles que se comportam de maneira injusta e pecaminosa, porque esses machucam antes do mais a si mesmos e a suas famílias. O mesmo se aplica aos judeus da tribo dos Banu al-Najjār, dos Banu ‘al-Ḥārith, dos Banu Sā‘ida, dos Banu Jusham, dos Banu al-Aus, dos Banu Tha’laba, aos membros do Jafna, que são um clã do Banu Tha’laba, e aos do Banu al-Shuṭayba. Os judeus têm a sua religião e os muçulmanos têm a deles, e a lealdade é a melhor das proteções com a traição. Aos libertos da tribo dos Banu Tha’laba vale o mesmo. Aos *amigos mais próximos* <*biṭāna*> de todos os referidos judeus, igualmente. Nenhum deles deve sair à guerra, exceto com a explícita permissão de Muḥammad; entretanto, não devem ser impedidos de se vingarem das agressões que lhes forem feitas. Aquele que mata um homem sem aviso mata a si mesmo e à sua casa, a menos que esse seja alguém que o tenha injuriado, porque Deus consente com isso. Os judeus devem arcar com os seus gastos e os muçulmanos com as suas despesas, separadamente, mas cada um deve ajudar o outro contra qualquer pessoa que ataque a qualquer um dos que se colocam sob a observância deste documento. Eles devem buscar o mútuo conselho e auxílio, confiantes e certos de que a lealdade é a melhor das proteções com a traição. Nenhum homem, contudo, é responsável pelas faltas de seus aliados. Os danos cometidos devem ser reparados ou ressarcidos. Os judeus devem auxiliar financeiramente os muçulmanos durante todo o tempo que estes empreendam a guerra. Iatreb deve ser um santuário aberto a todas as pessoas que se colocam sob a observância deste documento. Um estrangeiro sob proteção deve ser tratado da mesma forma como é tratado seu anfitrião, sujeito que não deve ser prejudicado e que não cometeu nenhum crime, muito ao contrário. Uma mulher só deve ser colocada sob a proteção de outrem com o consentimento de sua família. Se alguma disputa ou controvérsia ameaçar causar problemas em meio à comunidade, sua solução deve ser prontamente remetida a Deus e a Muḥammad, o Apóstolo de Deus. Deus aceita de bom grado tudo o que estiver próximo da piedade e da bondade conforme consignadas neste documento. Os coraixitas e seus ajudantes não devem receber proteção ou especial distinção <entre os cidadãos de Iatrebe>. As partes signatárias estão obrigadas a auxiliarem umas às outras sempre que necessário, e principalmente para responder a qualquer ataque contra Iatrebe. Se elas forem chamadas a fazer a paz e mantê-la, devem proceder dessa forma; e se elas dirigirem a qualquer momento uma demanda dessas aos muçulmanos, esses devem procurar atendê-la, exceto no caso de estarem empenhados em uma *guerra santa* <*jihād*>. Todo conflito deve ter sua porção dos custos distribuídos entre os lados que a empreendem. Todos os judeus que são clientes daqueles da tribo de al-Aus, seus libertos e os clientes deles têm a mesma classificação das pessoas que observam este

documento, em pura lealdade às pessoas que por primeiro o aceitaram. § A lealdade é a melhor das proteções com a traição, e aquele que adquire algo, tanto bom quanto mau, adquire para si mesmo. Deus aprova este documento. As obras que ele determina não protegerão os injustos e os pecadores. Os homens que saem para combater e os homens que ficam em suas casas na cidade estarão igualmente seguros sob a proteção <de Deus>, a menos que tenham sido injustos ou incorrido em pecados. Deus é o protetor dos homens bons e tementes, e Muḥammad é o Apóstolo de Deus.⁴⁹²

Esse breve, mas muito significativo documento, relido e estendido aos demais Povos do Livro, haveria de ter profunda influência nas relações entre os muçulmanos e seus súditos nos séculos posteriores. Tratar-se-á mais adiante de suas releituras e derivações, mas por agora se assinale que Hoyland viu em sua formulação mesma a tentativa de constituir uma comunidade – ou melhor, uma coalizão – político-religiosa que reunisse grupos de diferentes *confissões* <‘*adyān*> sob a proteção do mesmo Único Deus <*dhimmat Allāh*>. A possibilidade dessa *Ummah* inclusiva, contudo, viu-se contradita pelos sucessivos movimentos de confronto de Muḥammad, seus aliados e sucessores com as tribos judaicas de Medina e com os cristãos árabes (no interior da Península e além dela) e bizantinos.⁴⁹³

De outra parte, quase certamente em função desses mesmos conflitos inter-confessionais que marcaram o Islã inicial, o Corão afirma explicitamente que judeus e cristãos perverteram as revelações que receberam, devendo, portanto, ser publicamente corrigidos e politicamente submetidos; seriam, por assim dizer, *muçulmanos fracassados*; daí a necessidade, aliás, que se fará derivar de uma expansão potencialmente universal do Islã.⁴⁹⁴

⁴⁹² GUILLAUME, op. cit., pp. 231-233 (destaques meus). Para uma discussão das diferentes versões e leituras, históricas e historiográficas, desse documento, ver: LECKER, Michael. *The Constitution of Medina: Muḥammad's first legal document*. Princeton: Darwin Press, 2004. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 23.

⁴⁹³ HOYLAND, *New documentary texts...*, p. cit. PAPAConstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, p. cit. Sobre os confrontos de Muhammad com os cristãos e (principalmente) com os judeus, cf. GUILLAUME, op. cit., ps. 239-240ss (referências numerosas em toda a terceira parte do volume). STILLMAN, Norman. *The Jews of Arab Lands: a history and sourcebook*. Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1979, caps. 1 e 2, pp. 3-39. ARMSTRONG, *O Islã*, ps. 57-58 e 61-64. Idem, *Maomé*, ps. 177-178, 180-185, 206-210, 214-215, 229-237 e 260-262. ROGERSON, op. cit., ps. 173, 184-185, 199-203 e 220-222. KÜNG, op. cit., ps. 145-147, 149-155 e 213-216.

⁴⁹⁴ Idem, op. cit., pp. 147-148. BROWN, *The rise of Western Christendom...*, p. 306. SIRRY, op. cit., cap. 4, pp. 100-132. Cf. p. ex. Qr 5:11-16, pp. 100-101: “Ó vós que credes, lembrai-vos dos benefícios de Deus para convosco, quando um povo pretendeu agredir-vos e Ele lhe deteve a agressão. E temeí a Deus. E que os crentes ponham sua confiança em Deus. Deus fez uma aliança com os filhos de Israel. E Nós suscitamos doze chefes entre eles. E disse Deus: ‘Estarei convosco enquanto recitardes a oração e pagardes o tributo aos pobres e credes em Meus Mensageiros e os apoiardes e fizerdes a Deus empréstimos desinteressados. Absolverei então vossos pecados e vos introduzirei em jardins onde correm os rios. Quem de vós Me renegar, após tudo isso, estará trilhando um caminho errado.’ Assim mesmo, traíram sua aliança. E nós os amaldiçoamos e enderecemos-lhes o coração. Deturpam o sentido das palavras das Escrituras e esquecem parte do que lhes foi ordenado. Não cessarás de descobrir traidores entre eles, exceção feita de uns poucos. Desculpa-os e perdoa-os. Deus ama os benfeitores. E aceitamos a aliança dos que declararam: ‘Somos cristãos.’ Mas eles também esqueceram parte do que lhes foi ordenado. Suscitamos por isso a inimizade e o ódio entre eles, os quais os acompanharão até o dia da Ressurreição. Deus os informará então do que tiverem feito e deixado de fazer. Ó adeptos do Livro, Nosso Mensageiro <i.e. neste contexto, Muḥammad> veio

Também se adverte os muçulmanos contra os *maus* judeus e cristãos, personagens que, ao se oporem ao Islã, colocar-se-iam diante da ira de Deus no mesmo plano que os idólatras.⁴⁹⁵ De implicações mais graves é o fato de que a civilização árabo-muçulmana não desenvolveu propriamente um conceito de direito natural, de modo que não se tornou possível em âmbito islâmico a crença em uma legislação que seja destinada aos homens em sua totalidade; àqueles que se submeteram – i.e. aos muçulmanos – “todas as leis são leis de Deus”; os demais, ainda que qualitativamente distintos entre si, só subsistem ou não pela liberalidade dos portadores da versão mais autêntica da Revelação.⁴⁹⁶ Seguindo uma indicação corânica, a

expor-vos muito do que escondíeis do Livro e passar por cima de muito. Pois Deus vos enviou uma luz e um Livro evidente, pelo qual Ele guia na senda da paz os que procuram agradar-Lhe e os conduz das trevas para a luz no caminho da retidão.”

⁴⁹⁵ Cf. p. ex. Qr 5:57-66, pp. 106-107: “Ó vós que credes, não adoteis por amigos os que, tendo recebido o Livro antes de vós, tratam vossa religião de divertimento e objeto de escárnio, e não adoteis por amigos os descrentes. E temei a Deus se sois crentes. Quando chamais para a oração, divertem-se e zombam. Pois são insensatos. Dize: ‘Ó adeptos do Livro, pretendei vingar-vos de nós só porque cremos em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado antes de nós? Se assim, sois, em verdade, depravados na vossa maioria.’ Dize: ‘Revelar-vos-ei quem será ainda pior ante Deus? Aqueles que Deus amaldiçoou e odiou e transformou em macacos e suínos e os adoradores do Tagut, o sedutor – esses conhecerão o pior desta vida e da outra e serão os mais afastados da senda da retidão.’ Quando estão convosco dizem: ‘Cremos!’ Mas entram com a descrença, e com ela saem. Deus bem sabe o que ocultam. E vês muitos deles competir uns com os outros no pecado e na agressão e nos ganhos ilícitos. Como é condenável o que fazem! Por que os rabinos e os teólogos não lhes proibem as blasfêmias e as atividades ilegais? Como é condenável o que obram! Os judeus dizem: ‘A mão de Deus está fechada.’ Possa Deus fechar-lhes as mãos e os amaldiçoar por tais dizeres! As mãos de Deus estão plenamente abertas. Gasta o que Lhe apraz. O que Deus te revelou aumentar-lhes-á com certeza a iniquidade e a renegação. Semeamos entre eles a inimizade e o ódio, que os acompanharão até o Dia da Ressurreição. Cada vez que acendem o fogo da guerra, Deus o apaga. Corrompem a terra, e Deus não ama os corruptores. Se os adeptos do Livro tivessem crido e temido a Deus, ter-lhe-íamos perdoado os pecados e tê-lo-íamos introduzido no Jardim das Delícias. E se tivessem seguido a Torá e o Evangelho e o que Deus lhes revelou, teriam sido alimentados do Céu, acima deles, e da terra, sob seus pés. Há entre eles homens justos. Mas muitos deles são malféitores. Ó Mensageiro, transmite o que te foi revelado por ordem de teu Senhor. Se não o fizeres, não terás transmitido Sua Mensagem. Deus te protegerá dos homens. Ele não guia os descrentes.” Efetivamente, em se tratando de judeus ou cristãos considerados *maus*, assim como de, em alguns casos, de mulheres e crianças judias ou cristãs vinculadas a homens muçulmanos por laços de matrimônio ou parentesco, como recorda Yohanan Friedmann, a coerção religiosa dos grupos muçulmanos mostrou-se quase absoluta. Cf. FRIEDMAN, op. cit., cap. 3 e 5, ps. 87-120 e 160-193.

⁴⁹⁶ BAHUL, Raja. Is constitutionalism compatible with Islam? In: COSTA, Pietro (org.). *The rule of law: history, theory and criticism*. Dordrecht: Springer, 2007, p. 520. Apud. FERREIRA NETO, op. cit., pp. 137-138. Cf. p. ex. Qr 4:39, p. 86: “Ó vós que credes, obedecei a Deus e ao Mensageiro e aos dentre vós que dispõem de autoridade. Em caso de litígio, recorrei a Deus e ao Mensageiro se acreditais em Deus e no Último Dia. Assim ficareis melhor e chegareis a uma solução mais certa.” A tradição xiita preserva a memória de um encontro, realizado em Medina, entre Muḥammad e seus familiares com os líderes da tribo cristã dos Banu Nidjrán, do nordeste do Iêmen. Diante da obstinação desse grupo em não aderir ao Islã, Deus teria ordenado a Muḥammad que reunisse a *Ahl al-Bayt*, o Povo da <sua> Casa, para proceder a um tipo de controvérsia que consistia não em um debate propriamente, mas a uma troca mútua de pragas, remetendo a Deus, ao Dia do Juízo, a resolução do litígio entre as partes (cf. p. ex. Qr 3:61, p. 66, e 5:48, p. 105). Os líderes dos Banu Nidjrán, acompanhados por suas próprias mulheres, servos e filhos, entretanto, teriam hesitado diante dessa confrontação; reconhecendo o caráter profético de Muḥammad, seu xeique, Abdelmässih <i.e. literalmente o escravo do Messias, um nome representativo de todos os cristãos>, teria dito aos seus: “Sabeis que nunca um povo se ergueu e praguejou contra um Profeta e sobreviveu-lhes o seu líder, nem a germinação do menor deles! Cuidado, pois, se praguejardes contra este Profeta, perecer-se-ão; porém, caso negardes aderir à religião dele e conservardes a nossa doutrina, permanecendo firmes naquilo que nós somos, despeçamo-nos deste homem e voltemos sem mais à nossa terra!” Diante da interpelação de Muḥammad a que se iniciasse a troca ritual de insultos, o bispo dos Banu Nidjrán, Abu Hâtem ibn Alqama,

forma mais simples de demonstrar a subordinação dos membros dos Povos do Livro ao Califado é através do pagamento de um imposto capital, recolhido periodicamente a cada homem adulto.⁴⁹⁷

A coleta da *jizya* exigia um sistema elaborado de registro; de fato, por sua amplitude, ainda mais elaborado do que o pagamento da *‘atā* pelo *dīwān*. Apenas um império forte, apoiado por uma burocracia profissional, poderia ter imposto uma tal coleta, e isso era tudo o que o Califado a princípio *não dispunha*. Daí o quão fundamental foi, na medida do possível, não só manter as instituições funcionando, mas chegar a um *modus vivendi* com as

teria se dirigido aos seus, dizendo: “Ó comunidade cristã! Vejo rostos tão iluminados que, se Deus quisesse, moveria por eles uma montanha de seu lugar – e certamente que o faria! <Uma clara referência a Mt 17:20 e 21:21, Mc 11:23, 1Cor 13:2> Não discuteis, portanto, pois perecereis e não permanecerá na face da Terra um cristão sequer, até o Dia do Juízo Final.” Frente a tais coisas, os nidjránitas enviaram um porta-voz aos muçulmanos, dizendo que se recusavam a participar do duelo ritual. Muḥammad lhes retrucou que então deviam abraçar o Islã; não se disposto a isso, tornar-se-iam inimigos legítimos. Assim pressionado, o xeique Abdelmāssih declarou o seguinte: “Nós não temos a capacidade militar suficientemente forte para guerrearmos contra os árabes <sic>, porém, imploramos por vossa benevolência para não sermos atacados, nem atemorizados, mas <que> não nos impeçam de professarmos a nossa doutrina; e, em troca, pagaremos a vós uma taxa anual como tributo, com mil peças de joias e trinta armaduras de ferro.” Frente a essa demonstração de “humildade e fraqueza”, Muḥammad “reconciliou-se” com os Banu Nidjrán, dizendo-lhes: “Eu vos juro de que a destruição recair-se-ia sobre os Nidjrán caso tivessem praguejado e ter-vos-iam transformados em macacos ou suínos, e se incendiaria o vale que habitam, queimando inteiramente suas casas e suas pessoas. Sim, pois Deus dizimaria todos os Nidjrán e sua estirpe, juntamente com as aves que se alojam nas árvores por vós plantadas, e lançaria Seu Poder sobre todos os cristãos, até destruí-los por completo!” Cf. AL-KHAZRAJI, Taleb Hussein. *O Mensageiro do Islam e os Ahlul Bait*. Tradução de Aída Rumi. 2ª ed. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2004. Coleção *Da orientação do Islam*, n. 2, pp. 40-43. Nessa versão alternativa do estabelecimento do tributo dos cristãos ao Estado islâmico, fica muito evidente que estes só subsistem no indeterminado período entre esse encontro dos nidjránitas e Muḥammad e o Último Dia em função da benevolência de Deus por sua atitude *fraca e humilde* diante do Profeta do Islã. Toda a situação dos cristãos após a revelação corânica, portanto, é considerada como *condicional*.

⁴⁹⁷ DEMANT, op. cit., p. 42. Cf. Qr 9:29-33: “Dos adeptos do Livro, combatei os que não creem em Deus, nem no Último Dia e não proibem o que Deus e seu Mensageiro proibiram e não seguem a verdadeira religião – até que paguem, humilhados, o tributo <jizya>. Os judeus dizem: ‘Ezra é o filho de Deus.’ E os cristãos dizem: ‘O Messias é o filho de Deus.’ Essas são suas asserções. Erram como erravam os descrentes antes deles. Que Deus os combata! Tomaram seus rabinos e seus monges, assim como o Messias, o filho de Maria, por Senhores em vez de Deus, quando lhes foi ordenado adorar somente ao Deus único. Não há deus senão Ele. Exaltado seja acima dos que Lhe associam! Pretendem apagar com o sopro de suas bocas a luz de Deus; mas Deus insiste em irradiar a Sua luz, ainda que isso desgoste os descrentes. Foi Ele quem enviou Seu Mensageiro com a Sua orientação e a religião verídica para que a faça prevalecer sobre todas as outras, ainda que isso desgoste os descrentes.” § De acordo com Yaqub ibn Ibrahim al-Ansari (m. 798), principal *qāḍī* da corte do califa abássida Hārūn Ar-Rašīd (786-809), um dos primeiros juristas e teólogos islâmicos a compor um tratado sobre o estatuto dos *dhimmīs* no Estado islâmico, as alternativas dos membros dos Povos do Livro ao pagamento regular da *jizya* são a conversão ao Islã, a escravidão, o aprisionamento perpétuo ou a morte. Para esse importante pensador cortesão, eram os homens adultos, livres e saudáveis que deveriam pagar o imposto capital, anualmente e em proporção às suas posses, estando de todo isentas as mulheres, crianças, idosos, clérigos, monges, escravos, pessoas afetadas por deficiências mentais ou físicas, comerciantes estrangeiros residentes por menos de um ano em território reivindicado como muçulmano e viajantes estabelecidos por mais de um ano fora de terras sob o governo islâmico. Cf. EI 2, p. 561. LEWIS, Bernard. *The jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 14-15. Papaconstantinou, de outra parte, sustenta que o pagamento do imposto capital, seu valor, suas condições e sua regularidade, *ao menos no período anterior aos abássidas*, era mais ou menos negociado por cada governante islâmico com as autoridades religiosas de uma dada comunidade não-muçulmana em uma região bastante circunscrita e dentro de circunstâncias concretas, compondo um grande leque de acordos de submissão e proteção firmados *ad hoc*. Cf. PAPAconstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, p. 137.

autoridades estabelecidas; pois foi justamente sobre os escombros da administração bizantina e sobre a rede de paróquias e mosteiros através das quais as Igrejas coletavam as diferentes taxas eclesiásticas de seus fiéis que foi possível viabilizar economicamente o Estado Islâmico logo depois de sua vaga inicial de conquistas.⁴⁹⁸ A coleta da *jizya*, entretanto, não era apenas uma transação financeira, mas, reitera-se, uma demonstração de submissão à nova ordem político-religiosa estabelecida. Não poucos juristas muçulmanos insistiram que os que ofereciam a *jizya* deveriam ter o cuidado de apresentar o dinheiro com suas palmas levantadas, de tal forma que suas mãos nunca ficassem acima daqueles que a recolhiam em nome do califa. Em troca dessa marca de inferioridade – à qual se somaram outras com o passar dos anos, de acordo com o temperamento, as relações e os interesses dos governantes muçulmanos – cristãos e judeus foram deixados mais ou menos livres para continuar suas vidas sob a proteção de um Império Islâmico. Usufruíam de guarda física e patrimonial e podiam prosseguir em suas práticas religiosas, seguindo seus líderes tradicionais, desde que apoiassem a administração e os exércitos muçulmanos com sua riqueza, através dos impostos – e eventualmente de arrecadações extraordinárias. A entrada em alguns espaços e a ocupação de certas funções governamentais ficava restrita aos muçulmanos, tornando os não-muçulmanos ainda mais claramente súditos de segunda classe, mas, em compensação, estes estavam isentos da obrigação do serviço militar e da esmola social religiosamente determinada, o *zakat*.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Idem, op. cit., p. 134. RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity...*, cap. 7, pp. 208-234, e cap. 9, pp. 274-289.

Também os trechos pertinentes em: BROWN, *The rise of Western Christendom...* Demonstrar como se estruturou essa colaboração no caso egípcio é um dos objetivos do quarto capítulo deste volume; seu funcionamento e contínua reestruturação atravessa todo o período tratado no presente trabalho, fazendo-se, portanto, forçosamente presente como uma questão nos capítulos subsequentes a esse.

⁴⁹⁹ Há todo um debate para determinar se o *zakat* ou a *jizya* era a exação religiosa mais onerosa aos súditos do Califado inicial. Bernard Lewis, por exemplo, discutiu em seu clássico trabalho sobre a presença dos judeus na *Dar al-Islam* as diferentes opiniões dos estudiosos sobre esse ponto. O *zakat* é o tributo obrigatório que todo convertido ao Islã deveria pagar ao Estado islâmico – mais tarde à mesquita, convertida em espécie de instituição paroquial no âmbito de Estados mais ou menos secularizados – para ser revertido em donativo em favor dos pobres. Apesar de sua explícita origem corânica (cf. p. ex, Qr 2:83, p. 36: “recitareis as *preces* <*salat*> e pagareis o *tributo dos pobres* <*zakat*>”), o livro sagrado do Islã não estabelece regras concretas para a sua taxação; os beneficiados, contudo, são claramente determinados (cf. Qr 9:60, p. 161: “Os donativos pertencem aos pobres, aos necessitados, aos viajantes, aos endividados e aos neófitos. Destinam-se a promover a causa de Deus. Assim Deus o decretou. Deus é conhecedor e sábio”). Nos dias que se seguiram à morte de Muḥammad, as regras sobre o *zakat* eram tão vagas que uma série de tribos beduínas recusou-se a pagá-lo a Abu Bakr, seu sucessor, dando-o aos seus próprios profetas clânicos. Ora, parece que tais grupos não reconheciam essa *esmola* como uma obrigação religiosa dos geral dos muçulmanos, mas um elemento pontual dos tratados que haviam firmado caso a caso com a pessoa Muḥammad – e que, portanto, perderam a validade após o seu falecimento. O conflito a respeito desse ponto, de fato, foi um dos motivos econômico-teológicos das *guerras rida*, também conhecidas na tradição islâmica como *guerras de apostasia* (632-633), importante passo da unificação da Arábia sob a égide do Islã, que então se tornava um movimento efetivamente imperial. Superado este conflito, houve todo um esforço de enfatizar a obrigatoriedade do *zakat* como uma obrigação religiosa e regulamentá-la de um ponto de vista jurídico-administrativo. Ainda sob os califas *rashidun* e os primeiros omíadas determinou-se que o *zakat* deveria ser pago por todo muçulmano

Dessa forma, sob a autoridade do Califado, os *Povos do Livro* <‘*ahl al-Kitāb*>, passaram a ser *Povos do Contrato* <de Proteção> ou *Povos Protegidos* <‘*ahl al-Dhimmah*>.⁵⁰⁰ Essa definição encerra em si mesma uma flagrante ambiguidade, que é bastante significativa. Ora, o conceito de *dhimmah* encontra-se a princípio revestido de um forte valor moral e religioso, remetendo tanto à aliança firmada entre Deus e os seus eleitos através de Seus Mensageiros quanto à proteção que um anfitrião deve dar aos seus hóspedes, especialmente os refugiados ou àqueles que recebe com solenidade para um banquete festivo ou celebração de casamento. No Corão, *dhimmīs* são aqueles que se encontram protegidos em suas pessoas e seus bens por estarem em Meca ou seus arredores realizando o *Hajj*, a peregrinação sagrada, de origem pré-islâmica, que o Islã manteve como uma de suas práticas devocionais mais eminentes. Em sentido mais lato, *dhimmī* é aquele que se coloca sob a proteção de Deus, confiante da retribuição que lhe foi prometida para o Dia do Juízo. A nomenclatura da *dhimmitude* não é empregada na literatura corânica ou nos primeiros comentários exegéticos islâmicos para tratar das relações entre muçulmanos e os membros dos Povos do Livro, de modo que parece que foi apenas a partir da conquista de amplas áreas do Levante e da África do Norte pelo califado que os *dhimmīs* passaram a ser os cristãos, judeus e zoroastrianos politicamente submetidos ao governo islâmico.⁵⁰¹ Nesse deslizamento

adulto e saudável, em proporção aos seus rendimentos; que ele se aplicava a produtos agrícolas, frutas e gado (aproximadamente 10%) e também a metais nobres, mercadorias e rendimentos obtidos com o comércio ou o trabalho manual (cerca de 2,5 a 5% de seu valor, se armazenados em casa por mais de um ano). Com o tempo, surgiram regulamentações bastante complicadas que especificavam quais contribuições estavam isentas de impostos e sobre quais tipos de ganho incidiam taxaço adicional. Se àqueles inscritos no *dīwān*, os conquistadores, seus clientes e dependentes, o pagamento do *zakat* era de certo modo contrabalançado pelo recebimento da *‘atā*, não se deve desconsiderar o forte impacto que esse tributo religioso parece ter tido no orçamento tanto dos autóctones convertidos ao Islã quanto dos imigrantes vindos da Península Arábica e recém-sedentarizados por iniciativa dos califas. Por outro lado, de acordo com Norman Stillman, a *jizya* e o *kharāj* eram fardos esmagadores para os camponeses não-muçulmanos, forçando-os primeiro a uma economia de estrita sobrevivência e, pouco mais adiante, forçosamente à conversão ao Islã. Lewis concordou com esse autor quando ele afirmou que, em última instância, a tributação adicional imposta aos não-muçulmanos foi muitas vezes o fator crítico que levou os *dhimmīs* a deixar a religião de seus pais pela de seus novos senhores. Também observou, por outra parte, contudo, que em algumas regiões a arrecadação da *jizya* era significativamente menor do que a do *zakat*, de modo que as populações de *dhimmīs*, cooptadas pelo Estado islâmico, mantiveram certa vantagem econômica sobre seus vizinhos muçulmanos ainda por um longo período. Segundo Claude Cahen, a tributação capital imposta aos *dhimmīs* sob o domínio muçulmano não era muito diversa das taxas pagas aos regimes anteriores, bizantino e sassânida; indo além, Lewis observou que a mudança do domínios bizantino para o árabe, na Síria e no Egito, significou para os cristãos dissidentes de Constantinopla não só (ao menos a princípio) uma menor pressão religiosa, mas também uma diminuição da tributação recolhida sobre os bens que produziam e comerciavam. Cf. EI 2, pp. 559-562. EI 11, pp. 406-422. LEWIS, op. cit., pp. 14-18. Idem. *The arabs in history*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 56-58. STILLMAN, op. cit., pp. 18-28. FRANTZ-MURPHY, Gladys. Conversion in Early Islamic Egypt: the economic factor. In. RAGIB, Yusuf (org.). *Documents de l’islam médiéval: nouvelles perspectives de recherche*. Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1991. Coleção *Textes arabes et études islamiques*, n. 29, pp. 11-17. KÜNG, op. cit., pp. 173-175.

⁵⁰⁰ KÜNG, op. cit., pp. 218-220. BROWN, op. cit., p. 306.

⁵⁰¹ O termo *dhimmitude* tem sido usado por uma série de autores para tratar da situação específica de judeus, cristãos e demais religiosos considerados membros dos *Povos do Livro* em sua experiência comunitária no

do termo da esfera teológica para a jurídico-administrativa, uma interessante relação de espelhamento: da mesma forma que os muçulmanos se submetiam e se colocavam sob a proteção do Deus único, esperava-se que os demais crentes se submetessem aos muçulmanos e se colocassem sob a sua proteção.⁵⁰² Com essa mudança conceitual, indissociável de um processo de mudança sociopolítico mais amplo – justamente o estabelecimento do Califado

âmbito do estatuto especial que lhes foi designado por governantes e legisladores muçulmanos. Ele foi proposto por Bat Ye'or em 1991, em contexto de arrazoado anti-islâmico, em seu livro *Les chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude*, cuja tradução em inglês, produzida a partir de uma versão bastante expandida do texto original, *The decline of Eastern Christianity under Islam*, publicada em 1996, teve uma campanha de divulgação intensa, promovida simultaneamente em várias mídias, e uma circulação relativamente grande entre o público norte-americano. Para bem dimensionar esta obra, é importante saber que Bat Ye'or, pseudônimo assumido por Gisèle Littman, também é autora, por exemplo, de um livro intitulado *Eurabia: the euro-arab axis*, publicado em 2003 e republicado em versão expandida em 2005, que se apresenta como sendo um protesto contra a transformação da composição étnico-linguística e da identidade cultural da Europa em uma *Eurábia*, espécie de apêndice político e cultural de um mundo islâmico que é apresentado como fundamental e essencialmente anti-cristão, anti-ocidental, anti-americano, anti-israelense e anti-judaico. Todo o trabalho de Ye'or, de fato, funda-se em uma distinção, supostamente ontológica, entre o Oriente Médio, a África do Norte e Oriental, a Ásia Central e partes da Ásia do Sul como *Terra do Islã*, a *Eurábia* como *Terra da Dhimmitude* e o Ocidente ainda não invadido pelos muçulmanos (*sic*) como *Terra da Liberdade*. A obra de Ye'or-Littman foi endossada e divulgada por figuras político-intelectuais bastante controversas, como Daniel Pipes, historiador norte-americano especialista em estudos do Oriente Médio, de militância radicalmente anti-islâmica e bastante próximo do ex-presidente George W. Bush durante a sua *Guerra contra o Terror*, e Bernard Lewis, historiador britânico também especialista em assuntos do Oriente Médio e próximo não só do governo Bush, mas da primeira-ministra israelense Golda Meir, do rei Hussein da Jordânia, do xá Mohammad Reza Pahlavi, do presidente egípcio Anwar Sadar e do presidente turco Kenan Evren. (Lewis também foi o criador ou um dos primeiros estudiosos a instrumentalizar o termo *choque de civilizações*, que depois de tornou famoso através do trabalho de Samuel Huntington, para sintetizar a natureza das relações historicamente estabelecidas entre o Islã e a Cristandade). Sidney Griffith, pesquisador especialista no estudo dos cristianismos siríaco e árabe, escreveu uma resenha bastante contundente a respeito da completa inadequação metodológica e viés tendencioso presente na análise da documentação de época constante em *The decline of Eastern Christianity under Islam*. Como bem se observou, os livros de Bat Ye'or são parte do material criador ou catalisador do grande pânico moral atualmente presente nos países euro-americanos a respeito da imigração médio-oriental e africana, produto inoportuno das tragédias políticas contemporâneas em países de maioria muçulmana, que tem sido vista por não poucos como parte de um plano deliberado para a conquista demográfica e cultural do *mundo livre* pelo Islã. Cf. YE'OR, Bat. *The decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude (seventh-twentieth century)*. Prefácio de Jacques Ellul. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996. Idem. *Islam and Dhimmitude: where civilizations collide*. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2002. Ibidem. *Eurabia: the euro-arab axis*. 2ª ed. exp. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2005. GRIFFITH, Sidney H. Review of: Bat Ye'or, *The decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude (seventh-twentieth century)* (1996). *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge, Middle East Studies Association of North America e Cambridge University Press, v. 30, n. 4, 1998, pp. 619-621. PAPAConstantinou, Arietta. Between *Umma* and *Dhimma*: the christians of the Middle East under the Umayyads. *Annales Islamologiques*. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 42, 2008, p. 128, nn. 4-5. Tendo em vista tais circunstâncias, estou bem ciente do juízo de valor potencialmente contido no termo *dhimmitude*, mas, quando o emprego, pretendo despi-lo de seu conteúdo e usá-lo apenas como uma fórmula descritiva para abarcar em uma só palavra o estatuto legal e as condições socio-econômicas de cristãos, judeus e outros religiosos considerados membros dos *Povos do Livro* historicamente situados sob o domínio de governos islâmicos. Nisto, cf. o uso de: GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008. Coleção *Jews, christians and muslims from the ancient to the modern world*, n. 15, pp. 1-2 e nota correspondente, n. 3.

⁵⁰² AYOUB, Mahmoud. Dhimmah in Qur'an and Hadith. *Arab Studies Quarterly*. Londres, Pluto Journals, v. 5, n. 2, primavera de 1983, pp. 172-178.

como poder político hegemônico na região supracitada –, a atitude dos muçulmanos em relação aos *'ahl al-Dhimmah* também passou de uma responsabilidade sagrada ou divinamente outorgada para com grupos que se imaginava que não sabiam como cuidar bem de si mesmos, entregues por Deus ao conflito intestino por sua infidelidade àquilo que lhes foi dado dos Céus, para um simples relacionamento jurídico-administrativo entre conquistadores e conquistados.⁵⁰³

Essa mudança de atitude pode ser detectada com alguma facilidade na documentação de época. Dessa forma, de acordo com a grande compilação de *'ahādīth* de Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju'fī al-Bukhārī (m.870), um homem que bateu em um comerciante judeu por este ter declarado a superioridade de Moisés sobre os demais profetas em um juramento foi trazido para responder perante Muḥammad pelo que fez ao seu rival. Nessa ocasião, o judeu afirmou com confiança: “Eu tenho uma *dhimmah* e uma *aliança* <*'ahd*> que são válidas; por que então esse homem se atreveu a bater em meu rosto?” Assim sendo, o Profeta do Islã censurou o agressor por seu excesso de zelo e proibiu que qualquer um dos *crentes* <*mu'minūn*> afirmasse a superioridade de um dos Profetas ou Mensageiros de Deus sobre os demais. Esta atitude inicial e a mudança que ocorreu ainda em um momento muito primitivo do império árabo-muçulmano pode ser também ilustrada pela seguinte anedota, registrada por Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī (m.855): um dos companheiros de Muḥammad, passando pela estrada de Damasco, viu um grupo de cristãos que havia sido posto de pé sob o sol do meio dia como punição por não conseguirem quitar totalmente o imposto que deviam sobre a terra que cultivavam <*kharāj*>. Diante disso, esse homem desviou seu caminho, foi até o governador local e o admoestou, dizendo: “Testemunho diante de ti que ouvi o Apóstolo de Deus dizer: ‘Deus, o Exaltado, atormentará no Dia do Juízo todos aqueles que atormentarem esses homens <i.e. os *dhimmīs*> neste mundo.’” Uma tal atitude da parte dos muçulmanos mais ilustres parece ter continuado a prevalecer pelo menos durante o período de Omar, o segundo califa. De acordo com o Imān al-Bukhārī, em seu último sermão, esse governante exortou seu sucessor, quem quer que fosse, a guardar para com os cristãos e judeus “a *dhimmah* de Deus e a *dhimmah* de Seu Apóstolo, cumprindo a aliança estabelecida pelo Mensageiro, lutando em favor deles <i.e. em sua defesa> e não os sobrecarregando para além de sua capacidade.” O Imān al-Aḥmad, contudo, registra uma versão mais pragmática e menos religiosa dessa

⁵⁰³ Sobre as tão complexas quanto profícuas relações entre história dos conceitos e história social, ver: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto e Editora da PUC-Rio, 2006, , cap. 5, pp. 97-118.

mesma injunção: “exorto-te a fazer o bem ao *‘ahl al-Dhimmah*, pois eles são a fonte de sustento de seus filhos e os herdeiros da aliança selada entre os crentes e teu Profeta.” Como observou Mahmoud Ayoub, entretanto, é fácil para um povo com autoridade, no âmbito de relações de poder tão assimétricas, abusar de suas prerrogativas e violar a confiança sagrada. Assim, para salvaguardar a santidade desta relação de subordinação que se deveria fundar idealmente não em um simples domínio, mas em uma relação de clientelismo religiosamente sancionada, as violações cometidas por muçulmanos contra os *dhimmīs* foram consideradas delitos especificamente religiosos. Imān al-Aḥmad, por exemplo, fez relacionar à autoridade de Abū Hurayrah al-Dawsiyy al-Zahrāniyy (m.681), um dos mais afamados companheiros de Muḥammad, considerado uma fonte extremamente confiável de *‘ahādīth*, a seguinte declaração do anunciador do Islã: “Quem quer que seja que mate um homem que tem a *dhimmah* de Deus e a *dhimmah* de Seu Apóstolo não haverá de sentir a doce fragrância do Paraíso, embora essa possa ser sentida a partir de uma distância de *setenta anos* de viagem.” A própria necessidade de reafirmação, registro e difusão desses ditos e anedotas em diversos círculos islâmicos nos séculos VII a IX, contudo, é uma evidência de que a relação entre os muçulmanos e os seus protegidos já era outra coisa que não o que estava aí descrito. Imān al-Bukhārī registra a seguinte estória que é representativa da mudança que se operava: dois dos companheiros de Muḥammad estavam sentados à beira de uma das ruas de al-Qādisiyyah quando passou por eles um cortejo fúnebre. Ambos se levantaram, descobriram e inclinaram as cabeças em reverência para com os mortos ali trasladados, mas foram informados por aqueles que estavam sentados em sua companhia de que esses não passavam de simples “pessoas da terra”, de modo que não tinham nenhuma necessidade de mostrar tal deferência. Um dos dois homens, contudo, respondeu aos muçulmanos que lhe interpelavam que certa vez um funeral de um judeu passou diante de Muḥammad e ele se ergueu, descobriu e inclinou sua cabeça. Quando lhe foi dito que era apenas o funeral de um judeu, ele respondeu: “Mas não é a alma de um dos crentes que se vai?” Parece que os muçulmanos mais velhos estavam mais inclinados a conceder uma maior tolerância e proteção, por motivos especificamente religiosos, aos membros dos Povos do Livro, mas que, na medida em que as conquistas imperiais se faziam e as relações eram concretamente estabelecidas entre uma minoria de árabes seguidores do Islã e uma grande massa de autóctones seguidores do cristianismo, do zoroastrianismo e do judaísmo, essa relação rapidamente se tornou uma outra coisa.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ AYOUB, op. cit., pp. 178-179 e referências respectivas. Todas as citações deste parágrafo foram traduzidas o mais literalmente possível a partir do constante nesse *paper*.

Enfim, é necessário procurar compreender a expressão *Povos Protegidos*, que marcaria todo o relacionamento entre cristãos e muçulmanos desde a conquista árabe do Egito até o advento da modernidade, sem ironia, mas com todo o realismo possível. Além do pagamento da *jizya*, a outra limitação regularmente aplicada aos *dhimmīs* era a proibição de portar armas, servir nos exércitos e realizar treinamentos militares; portanto eram nominalmente protegidos pelo Califado de eventuais inimigos externos, como saqueadores nômades ou tropas agressoras provenientes de impérios estrangeiros.⁵⁰⁵ De modo mais imediato, em se considerando o contexto mais próximo da conquista islâmica do Levante e do Norte da África, de outra parte, os *dhimmīs* eram protegidos pelo Califado dos seus inimigos confessionais tradicionais – por exemplo, os judeus dos cristãos e os miafisitas dos calcedônicos. Em vista de certos episódios (não muito) posteriores da história do Oriente Médio, a *jizya*, contudo, parece ter sido uma *taxa de proteção* paga para que cristãos e judeus fossem protegidos pelos muçulmanos *dos próprios muçulmanos*. Efetivamente, essa ostensiva desmilitarização acabou por colocar os membros dos Povos do Livro em uma posição política extremamente vulnerável. Como escreveu Peter Demant – que pontuou que “a situação dos *dhimmīs* no Islã <sic> era em geral melhor do que a dos não-cristãos (e de cristãos heterodoxos) na Cristandade, e asseverou que “[...] Em geral, a convivência era satisfatória” – a interação entre conquistadores e conquistados baseava-se “numa mistura de aceitação e desprezo” da parte dos primeiros e de “oportunidade e insegurança” da parte dos segundos.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Habitantes de distritos fronteiriços que em certos momentos de emergência eram inscritos em expedições militares, mesmo que não-muçulmanos (núbios, mardaítas, sicilianos, berberes, turcos, capadóciolos, armênios, etc), eram liberados do pagamento da *jizya* durante cada ano em que servissem sob um comandante islâmico. Cf. EI 2, p. 561.

⁵⁰⁶ DEMANT, op. cit., ps. 42 e 163. Uma série de autores afirmaram que a constituição do Califado como uma estrutura político-econômica sobre uma sociedade mantida étnica e religiosamente segmentada é uma de suas grandes diferenças em relação ao Império Romano, no qual se faria presente de maneira muito forte uma tendência à uniformização. Conforme o visto na segunda seção do capítulo anterior, contudo, em nenhum outro lugar do ecúmeno romano e romano-cristão isso poderia ser tão facilmente contradito como no caso do Egito, onde uma verdadeira mentalidade de casta, convertida em política de Estado, perpetuou-se, com graves consequências, durante um período longuíssimo. Nesse mesmo sentido, mas partindo de outras referências, Papaconstantinou sustentou que o sistema implementado pelos conquistadores muçulmanos nas terras tomadas aos bizantinos e aos persas não era apenas similar ao praticado pelos sassânidas em relação às minorias religiosas presentes em seus domínios, tais como os yezidis, os mandeus, os maniqueus e, principalmente, os cristãos dioprosoponitas, mas igualmente muito próximo ao incorporado na legislação romana desde o século IV. Para tanto, essa autora chamou a atenção para o fato de que os bispos (em alguns casos os presbíteros ou abades) já faziam as vezes de juizes e coletores de impostos desde o governo de Constantino, imperador que, além de isentar os clérigos da autoridade dos tribunais comuns, aprovou leis no sentido de que os cristãos pudessem ser julgados preferencialmente por seus correligionários. Lembrou ainda Papaconstantinou que mesmo durante os períodos de maior endurecimento pró-calcedônico do século VI, nas províncias bizantinas de Orsoene e da Mesopotâmia, certo número de clérigos não-conformistas, tanto miafisitas quanto dioprosoponitas, apesar de formalmente excluídos da ortodoxia imperial como heréticos, já exerciam oficialmente, em nome do Estado Romano, o papel de coletores de impostos, testamenteiros e árbitros em suas comunidades. Tais personagens tiveram um importante papel na implementação nessa região fronteiriça da legislação de Justiniano contra os casamentos entre primos e outros parentes

2.4 Negociando um *modus vivendi*: os primeiros anos do Patriarcado Copta sob o domínio árabo-muçulmano

Com o retorno do Papa Benjamin a Alexandria, o reconhecimento de seu estatuto de chefe dos cristãos egípcios pelo novo governo e a recuperação da posse da relíquia da cabeça de São Marcos, os miafisitas pareciam ter triunfado sobre os calcedônicos não apenas na metrópole, mas em todo o Vale do Nilo. Ao contrário das insistentes afirmações dos autores ocidentais, o Egito *não caiu como fruta madura*; o período imediatamente posterior à conquista árabo-muçulmana parece ter sido experimentado pela Igreja Copta, ao contrário, não como um fim do mundo, mas como uma oportunidade de renascimento.⁵⁰⁷ Os atritos e as angústias sob o novo regime surgiram e haveriam de se misturar gradativamente na memória desse evento, pintando a sua memória, eventualmente, com ares de catástrofe e mesmo de apocalipse; as realidades institucionais dos anos finais do patriarcado de Benjamin, entretanto, testemunham uma dinâmica de retomada da normalidade, mesmo de crescimento. O cristianismo copta havia adquirido suas matizes mais particulares nos quase duzentos anos que se passaram entre a assembleia de Calcedônia e a conquista de Alexandria por ‘Amr ibn al-’Āṣ; nesse período, havia se afastado passo a passo do patrimônio cultural e teológico helênico e, sob a pressão de um Império que sustentava ter caído em heresia, reelaborado alguns dos caracteres fundamentais de suas crenças e práticas religiosas, associando-as a uma crescente consciência de sua distinção como povo distinto dentro do ecúmeno cristão. Colocando a questão em uma frase de efeito, mais ou menos entre 451 e 641 é que, de modo efetivo, em função de uma conjuntura extraordinariamente conflitiva, os coptas haviam se tornado coptas.⁵⁰⁸ E nos últimos anos do patriarcado de Benjamin, esse povo iria experimentar

consanguíneos que, comuns entre os zoroastrianos, então se encontravam difundidos também entre certos grupos de cristãos orientais. Cf. PAPAConstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, pp. 132-134. MORONY, Michael G. Religious communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Leiden, Brill, v. 17, n. 2, 1974, pp. 113-117. LEE, A. D. Close kin marriage in late antique Mesopotamia. *Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Duke University Press, n. 29, 1988, pp. 389-402. HARRIES, Jill. *Law and empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ps. 178-181 e 191-211. ERHART, Victoria. The development of syriac christian canon law in the Sassanian Empire. In. MATHISEN, Ralph W. (org.). *Law, society and authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 115-129. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 257. RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity...*, pp. 242-252. LEVY-RUBIN, op. cit., cap. 5 e conclusão, pp. 113-170.

⁵⁰⁷ SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos vinte primeiros séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 124. Cf. a discussão a respeito desse tipo de posição referida na introdução do presente volume.

⁵⁰⁸ Além de todo o já discutido até este ponto, ver também: ROMENY, Bas ter Haar. Ethnicity, ethnogenesis and the identity of syriac orthodox christians. In. POHL, Walter; GANTNER, Clemens & PAYNE, Richard (orgs.). *Visions of community in the Post-Roman World: the West, Byzantium and the Islamic World (300-*

o primeiro de seus renascimentos sob o domínio islâmico, um renascimento produzido, antes do mais, a expensas dos calcedônicos, conforme os trechos já transcritos da HPCCA.⁵⁰⁹

Escudado pela autoridade árabo-muçulmana, finalmente livres da necessidade de afrontar ou negociar com os poderosos que, em última instância, respondiam ao trono constantinopolitano, os coptas puderam avançar sobre as posições calcedônicas no Egito, primeiramente com *gentileza e cortesia*. O retorno dos refugiados e exilados adicionou ao rebanho de Benjamin outros tantos *confessores*, ou seja, homens que padeceram sofrimentos ou o exílio por causa de fé, o *martírio branco*, e que, assim sendo, somavam importante capital simbólico à comunidade ao qual se obstinavam em sua fidelidade; não por acaso, além de candidatos *naturais* a novas lideranças eclesiásticas, alguns deles foram considerados também taumaturgos. O próprio patriarca, aliás, como já destacado, contava-se entre eles, daí a sua aproximação explícita com Atanásio, perseguindo e afastado numerosas vezes de sua Sé por causa de sua férrea adesão ao credo niceno diante das simpatias filoarianas dos sucessores imediatos de Constantino. As primeiras frentes do avanço miafisita no período posterior à conquista islâmica do Egito foram sobre o episcopado, sendo que os bispos que então permaneceram fiéis à Calcedônia sequer são nomeados pela HPCCA; e sobre os mosteiros, esses grandes celeiros de recursos humanos e espirituais do cristianismo egípcio. A reestruturação da influência patriarcal sobre a vida monástica no Vale do Nilo, que havia sido um formidável *locus* de resistência à difusão da cristologia e disciplina calcedônicas, de fato, ocupa uma boa parte dos parágrafos finais da *vita* de Benjamin. Para tratar disso, arqui-diácono Jorge, redator da camada da HPCCA na qual esse relato se encontra inserido, mencionou uma fonte contemporânea a Benjamin, que é uma memória de Agatão, presbítero, administrador do patriarcado e futuro patriarca.⁵¹⁰ René-Georges Coquin demonstrou de maneira definitiva como esse excerto na HPCCA não é outra coisa que uma versão bastante abreviada no *Livro da Consagração do Santuário de Benjamin*, texto copta da segunda metade do século VII.⁵¹¹ Em seu texto, Agatão dá a primeira voz ao próprio Benjamin; e nessa memória amplia-se o tema deste patriarca como homem sagrado vinculado aos centros vitais do monaquismo egípcio:

1100). Aldershot: Ashgate, 2013, pp. 183-204. Infelizmente não consegui encontrar outros textos de Romeny que avançassem no sentido da comparação, anunciada na p. 200 do referido *paper*, de comparar a etnogênese como invenção de uma tradição e de uma identidade siro-ortodoxa com os casos copta e greco-melquita.

⁵⁰⁹ HPCCA 2, pp. 497-499.

⁵¹⁰ Cf. CEC, v. 4, pp. 1239-1242.

⁵¹¹ COQUIN, René-Georges (organização, tradução, introdução e notas). *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1975. Coleção *Bibliothèque d'Études Coptes*, n. 13.

Abba Agatão disse: “Aqueles cujos pensamentos estão no Céu são iluminados pela glória de Deus, que é o Pai da Luz; e o amor espiritual de Deus está neles, como está escrito: ‘Provai e vede como o Senhor é bom!’ Assim foi com o Papa Benjamin, o Patriarca, o Professor dos Ortodoxos, que compreendeu a interpretação das Escrituras, habitou no deserto e tocou muitos mistérios; pois ele desprezou o seu corpo e lhe cortou os desejos pelo amor de Cristo, o Senhor nosso Deus, que está acima de tudo. Quanto a mim, Agatão, um pecador, eu era um filho do Papa Benjamin, e sabia muito de suas virtudes por causa de minha intimidade com ele. § E ele me disse do grande mistério que tinha visto manifestar-se quando da consagração do sagrado santuário do glorioso pai São Macário, em Wadî Habîb, e dos cânones e regras que ele tinha elaborado. E no que diz respeito a isso, conto a seguir o que me relatou: ‘Quando eu estava na minha cidade de Alexandria, tendo encontrado um tempo de paz e livramento da perseguição e da guerra dos hereges...’⁵¹²

Essa caracterização importa de modo particular: não o tempo do domínio muçulmano, mas o *de paz e livramento da perseguição e da guerra dos hereges*. Segue a ela uma referência à celebração pontifical do Natal na Alexandria há pouco conquistada pelos árabes, acompanhada de uma reiteração da fé miafisita, que também é digna de nota de quais eram, então, as preocupações efetivas dos coptas:

[...] nos reunimos na Igreja da Pura Senhora Maria, Mãe da Luz, que é chamada de *Pórtico dos Anjos*. Nós oferecemos muitas orações, na presença dos clérigos, dos chefes dos homens da cidade, e de todo o povo, velhos e jovens, para celebrar os louvores da Virgem e Mãe, que trouxe a Palavra de Deus, o verdadeiramente Encarnado neste mundo, o Senhor dos Senhores e Rei dos Reis, a quem é devida a glória com o Pai e o Espírito Santo, o Único Deus; e observamos ao mesmo tempo também a festa do Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito, que se encarnou, se fez homem, e nasceu da Virgem Pura, em Belém da Judeia, um único e indivisível Cristo.⁵¹³

Enquanto Benjamin presidia a liturgia do dia da Natividade, surgiram no meio da assembleia “monges de aparência calma e digna, como anjos”, alguns dos quais com paramentos sacerdotais, vindos do Mosteiro de São Macário de Wadî Habîb; indo em direção ao Papa, contudo, não puderam alcançá-lo por causa da multidão reunida. Foram então chamados e conduzidos até o santuário; aproximando-se, disseram que tinham ido até ali pedir-lhe que os acompanhasse para consagrar a nova igreja abacial de seu mosteiro. Essa foi erguida em um lugar mais acessível aos religiosos mais idosos, que precisavam residir mais próximos das fontes de água e já não tinham mais forças para subir as rochas até a antiga igreja na qual se realizavam de tempos em tempos a oração comunitária. Benjamin prontamente aceitou o convite e, terminados os festejos do Natal, seguiu novamente para o deserto, acompanhado por um pequeno séquito e pelos religiosos que foram lhe buscar em Alexandria. Da metrópole, seguiram para o Mosteiro de Santo Isaac em al-Munâ, onde,

⁵¹² HPCCA 2, pp. 502-503. Referência ao SI 34(33):8.

⁵¹³ HPCCA 2, p. 504.

depois de permanecer por um par de dias, a comitiva foi aumentada por alguns dos locais, monges que assumiram a função de conduzir-lhes pelo deserto. O mesmo aconteceu no Mosteiro de São Máximo e Domício em al-Baramus. Enquanto aí repousavam, hospedados na Igreja de Santo Isidoro, quase todos os monges de São Macário partiram para preparar-lhes a chegada em sua casa. O Papa Benjamin visitou então o resto dos mosteiros e ermidas de Wadî Habîb, para ser abençoado pelos homens santos que aí viviam. Finalmente procedendo a São Macário, foi recebido com toda a pompa devida; como o redator da HPCCA assinala, a chegada do patriarca a esse local, não como perseguido, mas como reconhecido sumo-sacerdote e chefe dos coptas era um clímax e o começo de um novo tempo:

[...] os jovens monges encontraram-nos com palmas e ramos em suas mãos; depois deles vieram homens velhos, que transportavam turíbulos fumegantes, e um corpo de clérigos, cantando como anjos, assemelhando-se àqueles que vieram para atender o Senhor Cristo em Jerusalém no Domingo de Ramos. § E eles começaram a dar <vivas> à minha fraqueza, de que eu não era digno. Estava com eles o grande professor Basílio, bispo de Nikiu. Então eu glorifiquei o Senhor Cristo porque ele teve-me como digno de ver uma vez mais esse renomado deserto, e estes santos padres e irmãos, e a manifestação da fé ortodoxa; e <porque> me livrou da perseguição dos hereges, e salvou a minha alma do grande dragão, o tirano que foi afastado de mim por causa da fé correta; e tinha me concedido que eu devesse ter esses meus filhos mais uma vez ao meu redor. Em seguida, todos os monges, os sacerdotes e os irmãos, seguiram diante de mim quando entrei na recém-construída igreja de Cristo. Lá eu parecia entrar no Paraíso, o local de reunião dos arcanjos, de alegria dos anjos e de morada para o resto fiel.⁵¹⁴

Da mesma forma que o contato com a relíquia da cabeça de São Marcos, esta entrada triunfal haveria de estabelecer um padrão marcante para a Igreja Copta nos séculos seguintes; de modo diverso do costume anterior, parece que foi, de fato, a partir de Benjamin que as consagrações patriarcais passaram a ser cerimônias em três etapas que comportavam mudanças de local: a consagração (inicialmente em Alexandria, depois em al-Fustât e, ainda mais tarde, dos fatímidas em diante, no Cairo), a entronização (necessariamente em Alexandria) e a celebração da liturgia pontifical em São Macário de Wadî Habîb.⁵¹⁵ No dia seguinte à chegada do séquito patriarcal ao mosteiro, Benjamin procedeu à cerimônia de consagração da nova igreja abacial, conforme as rubricas então estabelecidas. Personificação e *ícone* do núcleo de uma instituição que reiterava a sua autoconsciência, o patriarca encontrava-se cercado pelos bispos que lhe eram fiéis, por seus secretários, por clérigos, por uma miríada de monges e por peregrinos leigos que acorreram à festa. De acordo com o fato reconhecido pelos seus de que essa liderança não era apenas político-administrativa, mas

⁵¹⁴ HPCCA 2, pp. 506-507.

⁵¹⁵ Também cf. CEC, v. 6, pp. 1909-1911. A evolução desse rito no período considerado, por tudo o que comporta de interação necessária com as autoridades muçulmanas e por sua importância nas narrativas constantes na HPCCA, há de ser repetidas vezes mencionadas no correr da tese.

principalmente espiritual, de modo lógico, Benjamin funcionou então como um outro Cristo, um eixo vivo a ligar a terra ao Céu, o aquém ao além; não por acaso, a descrição da cerimônia que permaneceu é saturada de sacralidade, de prodígios e coisas milagrosas.⁵¹⁶ Enquanto, por princípio, proferia as palavras do exorcismo e consagração do lugar, Benjamin viu em meio à multidão reunida

“[...] um velho homem, com uma grande luz e radiante brilho em seu rosto; e enquanto o olhava e considerava, eu disse a mim mesmo: este homem está apto para ser feito bispo, para se pronunciar sobre muitas pessoas; e se o Senhor estiver satisfeito, assim que uma Sé ficar vacante, eu vou colocá-lo sobre ela; porque esta pessoa é um santo homem, decerto apto para esse ofício. Então, enquanto eu estava pensando nisso, vi um serafim com seis asas, que me apareceu e ficou ao meu lado. E ele me disse: ‘Bispo, porque está pensando isso deste velho homem? Este é São Macário, pai dos patriarcas, e dos bispos, e dos monges que vivem neste deserto; e ele veio para a consagração desta igreja.’ Então me vi confuso diante dele, e considerei-o enquanto ele estava entre seus filhos com grande alegria; e a voz do serafim ressoou em meus ouvidos, e tive medo dele. Então ele me disse: ‘Se seus filhos andarem no caminho reto em que ele andava, então eles entrarão com ele no palácio do rei, e se regozijarão com ele. Mas os que quebram seus mandamentos não tem parte com ele, mas devem ser expulsos do seu rebanho e dele não receberão nenhuma herança.’”⁵¹⁷

Diante dessa fala do serafim ao patriarca, intervém o próprio pai dos monges, São Macário, que a ao ser celeste se dirige, erguendo a voz e dizendo:

“Não coloque teu selo, ó meu Senhor, sobre meus filhos com estas palavras; pois se uma única uva for encontrada em um cacho, que este não pereça, por causa da bênção de Deus que está nele; então eu também confio em Cristo, o amante de minha alma, que se Ele encontrar entre meus filhos um único mandamento mantido, ou seja, o amor de um pelo outro, ou se eles levantarem os olhos ao céu para o Senhor Jesus Cristo mesmo que uma só vez a cada dia, que Ele não vai esquecê-los na sua misericórdia, mas vai livrá-los da punição do inferno eterno. Pois o Senhor, amante da humanidade, concede arrependimento ao pecador, e não deseja sua morte, a fim de que ele possa se arrepender e se transformar, para que Ele possa recebê-lo.”⁵¹⁸

Benjamin então se lembrou do significado do nome *Macário*, “o Abençoado, honrado por Deus e pelo homem”, e a ele se dirigiu em voz alta, louvando sua misericórdia e eficácia como intercessor pelos fiéis, principalmente os monges que o seguiam ali mesmo, no local de sua ascese. Ouvindo suas palavras, os que cercavam o prelado perguntaram-no a respeito do que acontecia, diante do quê o patriarca afirmou apenas que falava diretamente com o santo e

⁵¹⁶ Cf. p. ex. ELIADE, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, pp. 141ss. Idem. *Mitos, sonhos e mistérios*, pp. 109ss.

⁵¹⁷ HPCCA 2, pp. 507-508.

⁵¹⁸ Idem, op. cit., p. 508.

que não mais deveria dizer a respeito.⁵¹⁹ Em seguida, dirigindo-se ao santuário, disse a oração sobre o óleo do Crisma (*Myron*) e o tomou para ungir as paredes que o cercavam.

“E eu fui até o santuário, e disse a oração sobre o crisma, e levei-o para ungir o sagrado santuário. E ouvi uma voz que dizia: ‘Observe, ó bispo!’ E, quando eu marquei o santuário com o crisma, vi a mão do Senhor Cristo, o Salvador, sobre os muros, unguindo o santuário. Portanto me veio grande temor e tremor, tais como viste em mim; mas tu e os presentes não sabiam a causa dele, nem o que eu tinha então visto e ouvido. Então eu disse, com o Pai Jacó: ‘Em verdade, este é lugar é terrível, nada menos que uma casa de Deus verdadeiro, a porta do céu, e um lugar de descanso do Altíssimo!’” § Agatão, o sacerdote, disse: “Naquela época nós tínhamos os olhos nele, e ele era como fogo, e seu rosto resplandecia com a luz; e nenhum de nós poderia falar uma palavra a ele, mas nele fomos confundidos.” Em seguida, o Papa Benjamin disse: “Este é o tabernáculo do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém!” E andou em volta do santuário três vezes, cantando *Aleluia*. Em seguida, ele cantou o octogésimo terceiro salmo, proclamando: “Quão amáveis são tuas moradas, ó Senhor dos Exércitos! Minha alma suspira e desfalece pelos lugares de habitação do Senhor, seus altares, ó Senhor dos Exércitos, meu Senhor e meu Deus!” E ele continuou cantando o salmo até o fim, acompanhado por todos. § Então, quando havia concluído a consagração da cúpula, ele foi o interior do corpo da igreja, para consagrar suas paredes e colunas. Ao fim disto, retornou e sentou-se sob o domo. E ele nos disse: “Tenho sido levado neste dia para o Paraíso do Senhor dos Exércitos, e tenho escutado vozes que não podem ser proferidas nem concebidas no coração do homem, como diz o sábio apóstolo Paulo. Acreditem em mim, meus irmãos, eu vi a glória de Cristo preenchendo essa cúpula no dia de hoje, e vi com meus próprios olhos pecadores a palma sagrada, a mão sublime do Senhor Jesus Cristo, o Salvador, unguindo a tábuas do altar deste santuário sagrado. Testemunhei neste dia <a presença d’>o serafim, os anjos e os arcanjos, e todas as hostes de santos do Altíssimo, louvando o Pai e o Filho e o Espírito Santo sob este domo. E eu vi o pai dos patriarcas, dos bispos e dos doutores da Igreja Ortodoxa, que está entre nós, aqui, no meio dos irmãos, seus filhos, com alegria – quero dizer, o Padre Macário, o Grande. Este é o santuário que o profeta Isaias descreve quando ele diz que haveria um altar a Deus no meio do Egito, e uma estela, e cinco cidades que falam a língua de Canaã.”⁵²⁰

Proferidas estas palavras solenes, findou-se o rito propriamente da consagração. Seguiu-se a celebração da Eucaristia no lugar, cerimônia que nas quais não se fizeram presentes menos prodígios. Quando o patriarca terminou de consagrar o Pão e o Vinho e voltou-se ao povo reunido para distribuir-lhe a Comunhão, viu

⁵¹⁹ Ibidem, op. cit., p. 509. Tradicionalmente se atribuiu a Macário do Egito, um ex-condutor de camelos, filho de um padre, a fundação do mosteiro que guardou suas relíquias e foi dedicado à sua memória em Wadî el-Natrûm. Falecido por volta de 390 e ingressando na vida ascética homem feito, ele foi um discípulo de Antão do Deserto pelo menos no sentido de que lhe fez algumas visitas decisivas. Pelo mesmo ano de 390 morreu Macário de Alexandria, também dito *o Arquimandrita* ou *o Cidadino*, um ex-vendedor ambulante de doces que se tornou presbítero em al-Munâ (em grego, *Kelia*), levou uma vida virtuosa e veio a ser amigo próximo de grandes expoentes origenistas, em especial Evágrio Pôntico, ainda que ele mesmo não tenha se destacado como intelectual. Já desde muito pouco depois da morte desses dois personagens, numerosas são as narrações, incluindo as constantes na *História lausiaca*, de Paládio de Helenópolis, e na *História dos Monges do Egito*, de Rufino de Aquileia, assim como variadas coletâneas de apotegmas monásticos, que confundem os atos, ditos e prodígios atribuídos aos dois Macários, fundindo-os inapelavelmente em um único personagem. À exceção de certos aforismos e de uma *Carta espiritual de Abba Macário* (que pôde ser seguramente remetida ao discípulo de Antão), os diversos escritos colocados sob sua autoridade não são autênticos, mas de períodos significativamente posteriores. Cf. DPAC, p. 866.

⁵²⁰ HPCCA 2, pp. 510-511. As referências bíblicas mencionadas no fragmento transcrito são: Gn 28:16-18, Sl 84(83):2-3, 1Cor 2:9-10 e Is 19:18-19. *E ele era como fogo, e seu rosto resplandecia com a luz:* cf. ELIADE, *Mitos, sonhos, mistérios*, pp. 158-160.

“[...] de novo uma grande graça que eu não devo esconder de ti. Pois quando os anciãos subiram para comunhão, eu vi um vapor ascender como incenso perfumado de suas faces, de modo que pensei que cada um desses padres e monges carregava incenso quando vieram até a comunhão. Em seguida, vi que o telhado da igreja se abriu, e que subiu perfume dela. E observei suas bocas enquanto rezavam, quando se aproximaram da Hóstia, e eu vi as palavras e o incenso que eram emitidos de suas bocas subirem ao céu. Então eu estava certo que eram suas petições e suas orações, que eles proferiam quando receberam os Santos Mistérios, que são o Corpo e o Sangue do puro Senhor Jesus Cristo. E eu vi os anjos que receberam essas orações deles, levando-as para cima, diante do Trono do Senhor. E, por causa do poder de suas orações e súplicas, pensei: em verdade, este é o candeeiro de ouro que sustenta a lâmpada; esta é a joia preciosa; está é a estrela da manhã que brilha sobre o mundo inteiro! E cantei o hino dos três jovens, Ananias, Azarias e Misael, que eles recitavam na fornalha de fogo ardente: ‘Bendito és tu, Senhor, Deus de nossos pais, louvado e glorificado para sempre!’ Bendito em verdade é o Senhor, ó Deus destes santos, através de quem e por quem lhes apraz dirigir o mundo. Este é o ponto de encontro dos anjos, o porto de todas as almas que fogem para Deus, o Libertador de todas as almas! Então eu glorifiquei e agradei ao Senhor Jesus Cristo, que me fez digno de testemunhar o que então eu vi.”⁵²¹

Além do que esses trechos expressam, é interessante observar também o que eles *silenciam*. A Alexandria afligida por polêmicas, distúrbios civis e conquistadores estrangeiros sequer é mencionada; perde seu lugar de sede espiritual do cristianismo egípcio para o Mosteiro de São Macário, ou, de modo geral, para Wadî Habîb. A multissecular disputa entre os religiosos que habitavam nas cidades e os que habitavam no ermo chegava aqui a um ponto alto e uma síntese, no qual se marcava uma vitória dos segundos sobre os primeiros. Essa vitória, entretanto, estaria longe de ser inequívoca, como testemunharam tanto os desdobramentos posteriores da história da Igreja Copta quanto o próprio meio de seu registro: o fragmento de Agatão, proveniente do clero alexandrino, reaproveitado pelo arqui-diácono Jorge, de origem e fim monástico, mas igualmente engajado no clero urbano; parece ser mais, portanto, uma espécie de discurso de um compromisso estabelecido em um momento de regozijo e congraçamento entre as partes em litígio.

Nessa descrição, também os leigos desempenham um papel, que é, contudo, ambíguo, como ambígua sempre parece ser na HPCCA, com significativas exceções, a posição daqueles que continuavam a *viver no mundo*. Conta-se que entre os que acorreram a Wadî Habîb, para o rito de consagração da nova igreja abacial de São Macário, encontrava-se também “um grande e eminente oficial” da cidade de Nikiu, homem que tinha o costume de participar das celebrações mais importantes do ano litúrgico nesse mosteiro, fazendo-se acompanhar sempre por um filho seu, que sofria de certa doença não mencionada, e um servo que deste cuidava. Aconteceu então que

⁵²¹ HPCCA 2, pp. 511-512. *O hino dos três jovens*: Dn:51 (e versículos seguintes, omitidos na passagem?)

Quando a consagração e a Divina Liturgia foram concluídas, e as pessoas tinham comungado, o filho do oficial estava dormindo na santa igreja; e naquele momento ele gritou em seu sono de tal modo que assustou com seus gritos as pessoas que estavam aí presentes. Mas um monge corajoso o olhou, subiu até ele e o despertou; e quando ele acordou, a congregação observou e contemplou que estava curado e se parecia com uma nova criatura naquele dia. Então glorificaram a Deus por este grande milagre que tinha acontecido. § O Papa Benjamin, o patriarca, disse: “Quando eu terminei a comunhão, chamei o oficial, o pai do rapaz, e perguntei-lhe sobre as circunstâncias de seu filho, e ele me informou de sua doença e tudo o que havia acontecido com ele. Então eu chamei o rapaz e disse-lhe: ‘Ó meu filho, explique-me o que viste no teu sonho, e não esconda nada de mim.’ Então o rapaz me disse: ‘Meu senhor, enquanto eu estava dormindo, vi um ancião alto, com uma luminosa barba descendo sobre o peito, e ele apertou meu corpo com as mãos, tanto que eu gritei com a dor. Então ele agarrou com a mão a borda da minha veste e tirou-a por cima da minha cabeça, e eu vi toda a minha doença e feridas aderindo à minha veste, e elas foram despojadas do meu corpo com ela. E ele me disse: ‘tende bom ânimo, meu filho, e contemple, porque fostes curado nesse instante.’ Assim, quando este pai e monge terminou, eu levantei-me e havia mesmo sido. Isto foi o que aconteceu comigo, meu senhor e pai.”⁵²²

Como em outras cerimônias de consagração conhecidas na história das religiões, este ritual fixa um *centro do mundo*, um ponto de condensação que, posto no meio da fluidez amorfa que para o homem religioso constitui o espaço do cotidiano, do profano, serve como *ponto de ligação entre diferentes níveis da realidade*. As hierofanias presentes na descrição do rito não constituem, portanto, rupturas no esquema previsto, mas sua reiteração, a indicação de sua verdadeira e profunda natureza, a constatação de sua eficácia, na medida em que “[...] Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.”⁵²³ E, ao assim recortar o espaço, faz-se o mesmo com o tempo: a irrupção do sagrado não apenas estabelece lugares religiosamente intensos em relação ao mundo circundante, mas se dobra sobre o futuro, legislando a seu respeito. De fato, conta-se na HPCCA que, na noite seguinte à consagração da igreja abacial de São Macário, Benjamin viu diante de si um homem resplandecente que lhe disse:

“Desperta, ó bispo, e põe-se de pé para colocar em ordem os cânones desta igreja e deste santuário conjuntamente; de modo que cada um, seja padre ou diácono, possa guardar a si mesmo em sua conduta na mais perfeita paciência e virtuosa tranquilidade, porque Cristo, nosso Senhor, e todos os seus anjos estão aqui. Escreva esses cânones como um memorial para esta santa igreja para sempre. Porque virá uma geração corrupta que vai adorar a glória dos homens mais do que a glória de Deus, e eles vão pisotear este santo lugar descarada e arrogantemente, e irão trocar por ouro a graça que o Espírito Santo deu a seu povo, e vão quebrar os cânones apostólicos. Pois quem pode desejar ter uma herança neste lugar santo que não tenha temor do Senhor e cuja alma não é tentada no início? E a glória deste santo, renomado e venerado lugar será modificada de tal forma que a ocupação como se sua entrada fosse a de estábulos para o gado; pois os que são deste tipo têm corações que são como corações de gado, <que> nem leem, nem compreendem nada. Todos

⁵²² HPCCA 2, pp. 516-517.

⁵²³ ELIADE, *O sagrado e o profano...*, p. 30.

eles irão para fora do caminho e se tornarão abomináveis; e todo o seu cuidado é para suas barrigas, e sua glória está na vergonha; e eles vão em cima de suas barrigas como serpentes, e incharão, e morderão os homens, e serão insolentes, odiadores de seus irmãos, ocupados em comer e beber, como o gado que não têm nenhum entendimento, ou seus semelhantes; e a Igreja Apostólica irá apartá-los de si mesma.”⁵²⁴

Segue na crônica a lista dos seguintes cânones e um breve discurso complementar, no qual se dá como prova de sua realidade justamente a previsão da futura morte do patriarca:

1. Que nenhum sacerdote subirá para este santuário até que coloque seu *pálio* <omofório> primeiro; <que> antes <de aí celebrar, ele> deve levar incenso ao santuário. § 2. Que nenhum sacerdote ou diácono deve comungar nele até que tenha coberto a si mesmo com um *epomis* <amito, éfode> ou um pálio. § 3. Que nenhum sacerdote ou diácono deve falar quaisquer palavras vãs desde este santo domo, nem se sentar nele para ler qualquer livro. E aquele que quebrar este cânone deve ser anátema. § 4. Que se algum padre ou monge entra neste santo domo, a menos que ele seja nomeado para o serviço deste santuário, que ele seja anátema. § 5. Que se qualquer um dos sacerdotes que pertencem a este lugar trazer a ele um padre estranho de *Misr*, ou um oficial <leigo> para dentro deste domo e sagrado tabernáculo, por causa de humana glória, seja anátema. § 6. Que se algum homem <não-ordenado e não-autorizado> persistir em entrar neste santo domo, o Senhor Jesus Cristo deve colocá-lo para fora. § 7. E que se algum homem transgredir essa ordem a fim de que ele possa ter parte neste santo lugar por meio de dinheiro em suborno, se deixá-lo, e a todos que o ajudem a inseri-lo por causa da humana glória, sejam degredados, especialmente se são notórios no mal e no orgulho. § Saiba, meu irmão, que nenhum desses há de receber o patrimônio de Jacó; e o poder que habita neste lugar e neste sagrado santuário não vão consentir com qualquer uma dessas coisas. Mas deixai <o serviço no santuário> a monges humildes, puros, pacíficos, perfeitos em todas as qualidades aprovadas, como o Mestre Paulo testificou no que ele disse sobre este grau; pois ele diz o que é certo em suas gloriosas epístolas... § Então um iluminado personagem, por quem eu não sou digno de ser abordado, disse-me: “A tua partida deste mundo, Benjamin, que é a separação da tua alma do teu corpo, corresponderá ao dia da consagração desta igreja. E tu partirás para o Senhor Cristo, a quem amas, para que possas repousar na Jerusalém celeste, a cidade dos predestinados, juntamente com todos os eleitos. Amém!” Então eu lhe disse: “Ó, meu Senhor, eu confio que Deus pode fazer-me digno do que tu disseres, que pode receber-me, seu servo pecador; e que eu posso ir ter com ele no referido dia. Bendito seja o meu Senhor Jesus Cristo, o Amante de minha alma e espírito, porque sua misericórdia é abundante para comigo. Amém!”⁵²⁵

Assim sendo, o personagem celeste fala a Benjamin não de seu próprio tempo, mas de um futuro indeterminado, que pode ser muito bem o período de tradução da crônica do arqui-diácono Jorge, com sua respectiva citação da memória de Agatão, do copta para o árabe; então a vida monástica já havia sido alvo de sucessivas investidas dos governantes muçulmanos, muitos dos antigos santuários coptas encontravam-se em ruínas, abandonados nos desertos como nas cidades ao redor do Nilo, os clérigos e leigos adotavam costumes e uma vida em comum com os não-cristãos, a simonia difundia-se como prática comum na Igreja e muitos eram os seguidores de Jesus que passavam à fé de Muḥammad, à fé dos

⁵²⁴ HPCCA 2, p. 513.

⁵²⁵ HPCCA 2, pp. 513-514.

conquistadores, que por prudência não era nomeada abertamente, mas se reprovava sempre que possível por sua carnalidade, por sua falta de entendimento das verdades espirituais conforme compreendiam-nas os cristãos. Ora, de acordo com o que se pontuou anteriormente e se voltará a abordar pouco mais adiante com mais vagar, isso é algo que não se pode deixar de ter em mente ao se ler a HPCCA: nela se emaranham diferentes temporalidades, das quais se destacam de pronto pelo menos duas: a dos episódios narrados e a do seu público de leitores-ouvintes, *não necessariamente coincidentes*. As atribuições *a posteriori* de ditos e feitos a personagens ilustres são bem conhecidos em toda a literatura cristã egípcia, de sua origem até os períodos mais tardios, vindo a ser denunciadas como problemáticas quase que só diante da apropriação desta tradição pela moderna crítica histórica. Nos primeiros séculos do domínio islâmico sobre o Vale do Nilo, ela é corrente principalmente na produção dos *apocalipses*, atribuídos nunca a uma análise da situação corrente, mas sempre à revelação divina feita a algum importante religioso do passado.⁵²⁶ A fala do homem brilhante ao Papa Benjamin constitui, efetivamente, um pequeno apocalipse, e é no contexto particular desse tipo de gênero literário que se deve compreender a enunciação dos cânones de São Macário. O fato de eles se encontrarem inseridos no corpo da HPCCA dá prova não exatamente de uma inconsistência do relato dessa crônica, mas da grande importância que a eles foram atribuídos. Trata-se, de fato, de normas que pretendiam manter a sacralidade perpétua do *altar a Deus no meio do Egito*, regulando a liturgia e o comportamento a ele associados. As declarações do patriarca que são ajuntadas às falas do personagem celeste reiteram o caráter apocalíptico e normativo destas, sublinhando a sua importância aos olhos-ouvidos de seu público-alvo no âmbito da narrativa nas quais se encontram encadeadas:

“Então o serafim desapareceu para mim.” § E o patriarca Benjamin disse-me: “Não pense, meu irmão, que escrevi estes anátemas para esta geração. Não, antes eu os escrevi porque haverá outra geração, nos últimos tempos, que merecerá o que tenho escrito, de acordo com o que o serafim anunciou-me, com o que ele falou comigo. Cabe, portanto, a cada fiel cuidar-se de não seguir a glória dos homens, mas fazer o que é apropriado para a glória de Deus, e amá-Lo com todo o seu coração. E faze, meu filho Agatão, o sacerdote, anotação para ti da data desta consagração; e lembre-se dela constantemente, todos os dias, para que eu me recorde das palavras do serafim neste dia, que no mesmo dia terá lugar a minha partida deste mundo, sendo o oitavo dia de Tūbah, em que teve lugar a consagração da santa igreja em nome de São Macário, nosso pai.”⁵²⁷

⁵²⁶ MARTÍNEZ, Francisco Javier. *Eastern christian apocalyptic in the Early Muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada à Faculty of School of Arts and Sciences of the Catholic University of America. Washington: CUA, 1985, 2 v. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it*, ps. 26-31 e 279-294. GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque...* pp. 23-35. Também: RAMOS, Marcus Vinícius. Introdução. In. RAMOS, Marcus Vinícius (organização, tradução, introdução e notas). *O Apocalipse Siríaco de Daniel*. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção *Apocrypha*, n. 1, pp. 15-58.

⁵²⁷ HPCCA, p. 515.

Depois da consagração dessa nova igreja abacial, consta que Benjamin retornou a Alexandria, onde continuou a administrar os negócios de sua comunidade. Não tardaria muito, entretanto, para que ele novamente fizesse a viagem contrária. Ora, pouco mais adiante, ainda na sequência de sua triunfal ida a Wadî Habîb, foram transladas para esta região as relíquias dos ditos *Quarenta e Nove Mártires* e dos dois santos bizantinos seus companheiros. Tratavam-se estes principalmente de monges locais que foram massacrados em uma profunda incursão militar realizada no Egito por grandes grupos de saqueadores blêmios em 444. Praticamente todo o nosso conhecimento deste enfrentamento deriva do resumo hagiográfico sobre seu martírio constante no *Sinaxário Copta*. Conta-se aí que o imperador Teodósio II, exasperado por não conseguir ter um filho homem que o pudesse suceder no trono, enviou um emissário aos santos anciões deste grande núcleo monástico egípcio, pedindo-lhes que intercedessem a Deus para que seu desejo se realizasse. Um desses religiosos, um idoso asceta de nome Isidoro, respondeu ao imperador que rezaria não para que ele engendrasse um filho homem, mas para que, de fato, se conformasse em não tê-lo, pois era Deus quem assim preservava a sua honra imortal, impedindo que seu herdeiro viesse a se associar aos heréticos depois de sua morte. O imperador aceitou essa interpretação e agradeceu aos monges por seu empenho.⁵²⁸ Mas aconteceu que, três anos mais tarde, certas “pessoas vis” da corte imperial – um dos manuscritos do *Sinaxário* menciona nominalmente entre elas a irmã mais velha de Teodósio, Pulquéria <Balkharyah> - começaram a pressionar o monarca para que rejeitasse sua legítima esposa e tomasse consigo uma outra mulher, que lhe desse um herdeiro. Uma nova mensagem foi então enviada a Wadî Habîb desde o Trono de Constantinopla, perguntando a Isidoro qual era o conselho ele teria a lhe dar a respeito daquele assunto. O asceta então já havia morrido, mas os monges que habitavam em seu claustro conduziram o mensageiro de Teodósio até a beira de seu túmulo, onde fizeram com que o documento imperial fosse novamente lido. Sobreveio então que o homem morto se ergueu e declarou solenemente que ainda que o imperador tomasse dez mulheres consigo nenhuma delas iria lhe conceder o tão esperado herdeiro, pois esta era efetivamente a vontade de Deus. Diante disso, os monges redigiram uma epístola contando esse fato e apoiando por si mesmos a afirmação do falecido Isidoro e deram-na ao mensageiro para que a entregasse ao imperador. Mal este emissário, com seu filho, que o acompanhava na ocasião, colocaram-se a caminho para a capital imperial, ocorreu que os blêmios chegaram a Wadî Habîb. Um velho abade, de nome João, chamou todos os monges que desejavam a honra de morrerem mártires a acompanhá-lo

⁵²⁸ Essa narrativa também se encontra registrada na *Crônica* de João de Nikiu: CHARLES, op. cit., §87, p. 105.

na resistência contra os invasores, enquanto aqueles que dela declinassem deveriam se refugiar em uma torre fortemente guarnecida que se encontrava a uma curta distância dali. A maior parte dos religiosos então se retirou, mas quarenta e oito permaneceram com Abba João e se enfrentaram com os invasores, detendo-os por tempo suficiente para que seus companheiros fugitivos se colocassem em segurança. Virando-se para trás na estrada em determinado momento, por causa do barulho anormal que provinha do lugar de indo havia saído ainda há pouco, o filho do enviado de Teodósio, um rapaz de nome Dios <Dâyous>, viu anjos descendo do Céu com coroas e palmas para os monges assassinados, que eram conduzidos pelos ares para junto de Deus. Acompanhado por seu pai, ele fez questão de retornar e aí encontrar a morte nas mãos dos bárbaros em companhia de Abba João e seus fiéis correligionários.⁵²⁹

De acordo com a tradição copta, quando os invasores partiram, os monges sobreviventes retornaram ao local do massacre e enterraram os mortos em uma caverna próxima à torre na qual haviam se refugiado. Nesse local, no qual antes havia se instalado por certo tempo um santo anacoreta de nome Piamun, encontrava-se uma nascente, e se passou a acreditar que a água do riacho que aí surgia havia se tornado particularmente benfazeja pelo fato de que nela os blêmios haviam lavado suas espadas “do sangue dos santos” que assassinaram.⁵³⁰ Notícias a respeito disso se esparramaram e não tardaram a começar a ser registrados os primeiros milagres no local. Não muito depois, o referido imperador Teodósio teria feito erguer em Constantinopla um *martyrium* em honra dos quarenta e nove monges, do mensageiro e de seu filho. Mais tarde, duas das filhas do imperador Zenão (474-475 e 476-491), Hilária e Anastácia, por terem recebido graças especiais da parte desses mártires, retiraram-se de Constantinopla para Wadî Habîb, onde passaram a viver como eremitas e também adquiriram reputação de santidade.⁵³¹ A história do culto local dos Quarenta e Nove Mártires antes da conquista árabo-muçulmana do Egito, contudo, permanece pouco documentada, salvo algumas escassas referências a peregrinações e a um grave enfrentamento entre monges teodosianos e gainaitas que teria se dado em uma de suas comemorações. Na primeira metade do século VII, as relíquias permaneciam intocadas na Caverna de Piamun,

⁵²⁹ BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). Le Synaxaire Arabe Jacobite III: mois de Toubeh et d'Amchir. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris e Berlim, Firmin-Didot e Herder, n. 11, 1916, pp. 669-701. WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part II: the history of the monasteries of Nitria and of Scetis*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.n., pp. 164-165 e notas correspondentes.

⁵³⁰ Cf. Texto árabe da *vita* de São Bishôî. Ms. 4796 da coleção árabe da Biblioteca Nacional de Paris, fl. 162r. Cit. WHITE, op. cit., p. 165.

⁵³¹ Idem, op. cit., p. cit.

mas não tardariam a ser deslocadas. Ao tempo em que os bizantinos foram expulsos pela primeira vez de Alexandria, certo Abraão de Phelbes, um peregrino que havia passado uma noite em oração na Caverna de Piamun, começou a relatar que então teria tido uma visão na qual Cristo, acompanhado pelos anjos e pelos santos, entre os quais se destacavam os santos monges de Wadî Habîb, e São Macário e o próprio Abba Piamun, conversavam entre si a respeito do destino das relíquias ali depositadas, decidindo, por fim, que elas deveriam ser de alguma forma dali deslocadas, para que fosse garantida sua segurança. Em consequência da difusão da história desta visão, avivou-se a devoção aos Quarenta e Nove Mártires e seus dois companheiros, passando a caverna a receber grande quantidade de peregrinos, que levaram consigo dinheiro e certos bens (madeiras, linho, incenso e azeite) para que os monges locais providenciassem sem mais demora a construção de uma nova estrutura que melhor abrigasse as relíquias.⁵³²

Aconteceu, contudo, que um dos peregrinos, um comerciante leigo proveniente de Pathanon, vilarejo situado no centro do Delta do Nilo, conseguiu roubar um dos cadáveres depois de oferecer um banquete àqueles que então estavam com a responsabilidade de guardá-lo. A relíquia assim adquirida foi instalada em uma igreja paroquial dedicada a Santo Onofre, onde foi identificada por um espírito demoníaco que possuía certo homem da localidade como sendo o corpo de “João, o fazedor de cestas, um daqueles cuja bendita cabeça foi cortada em Shiêt em companhia de seus amigos pelos bárbaros.” Não muito depois, certos tecelões do Faiyûm conseguiram retirar da Caverna de Piamun também o corpo de Dios, carregando-o em um saco e chegando com ele a atravessar o maior dos lagos existentes no Oásis do Faiyûm. Quando acreditavam já se achar em segurança, entretanto, o cadáver de Dios rompeu o tecido que o continha, se ergueu e “lançou-se ao ar em seguimento à cauda brilhante de uma estrela cadente, indo repousar mais uma vez junto ao corpo de seu pai naquela bendita Caverna.” Os monges então fizeram a experiência de separar por diversas vezes estas relíquias, mas constataram que elas sempre se encontravam reunidas, pai e filho, na manhã do dia seguinte. Arrependido e amedrontado diante da notícia desses prodígios, o comerciante de Pathanon conseguiu devolver também o corpo de Abba João a seu local inicial de repouso.

Os religiosos dali então decidiram transladar as relíquias da Caverna de Piamun para um lugar seguro: uma grande igreja-fortaleza, que havia sido erguida não muito distante a sul, em anexo a um dos claustros do Mosteiro de São Macário, por patrocínio principalmente de um oficial leigo de nome Aristómaco. A transladação se fez na forma de uma grande

⁵³² BASSET, op. cit., p. 702. WHITE, op. cit., pp. 269-270 e notas correspondentes.

procissão pontifical, presidida pelo papa Benjamin e reunindo grande número de monges e devotos leigos, que levavam em suas mãos cruzes, ramos e turíbulos e seguiam cantando hinos e salmos. Chegando-se ao novo templo, consagrou-se o altar recém-lavrado em pedra e celebrou-se a Eucaristia sobre ele. Ao fim da Liturgia, Benjamin tomou cada um dos corpos dos santos, ungiu-os com óleo perfumado e os incensou, dando-os em seguida aos presbíteros e diáconos presentes para que os envolvessem em mortalhas de linho e seda e os enterrassem no santuário, ao redor do altar, enquanto os demais clérigos e fiéis continuavam a cantar hinos e salmos. Imediatamente depois do fim do ofício, começaram a se realizar as curas entre os presentes que as demandavam com devoção. O relato copta diz que essa mudança foi motivada não só porque havia o medo de que as relíquias pudessem voltar a ser roubadas pelos peregrinos, mas, principalmente, o temor de que pudessem profanadas pelos gaianitas ou por melquitas, um medo que talvez tenha sido plausível.⁵³³ O episódio possui muitas analogias significativas e uma estrutura em comum com aquele da recuperação e reinstalação da cabeça de São Marcos Evangelista pelo papa Benjamin, e mais uma vez faz este prelado partícipe da glória dos mártires, reiterando sua autoridade, que aqui se encontra vinculada também à memória do imperador Teodósio II, que nos anos finais de sua vida parece ter apoiado as posições teológicas da Igreja Egípcia de modo bastante incisivo. No caso desta segunda transladação, tem um papel também a própria quantidade de relíquias envolvidas, relacionada a uma espécie de acumulação de capital simbólico que garante eficácia milagrosa e prestígio social reforçados. .Somos então remetidos a um tipo de racionalidade em que a simples enumeração dos itens sagrados “sugere uma riqueza e uma reserva de poder ilimitados.” Mais ainda, como pontuou Jean-Claude Schmitt, essa lógica “[...] não é <apenas> própria das coleções de relíquias ou à sua apresentação em linha <reihenpräsentation> nos armários de relíquias e em certos retábulos. No registro da palavra religiosa, é também a lógica das litânicas, que acumulam os nomes dos santos para pressioná-los a intervir a favor dos homens. Tal também é a lógica enumerativa das devoções, que se ligam sucessivamente a toda série das *Arma Christi* ou ainda das *Ave* e dos *Pater* acionados ao rezar o terço e o

⁵³³ Idem, op. cit., pp. 702-703. RICCI, Seymour de & WINSTEDT, Eric O. (organização, tradução, introdução e notas). Les quarante-neuf vieillards de Sceté: texte copte inédit et traduction française. Versão bilingue (copta e francês). *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie Française des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, Académie Française des Inscriptions et Belles-Lettres e Imprimerie Nationale, v. 12, n. 29, 1916, pp. 323-358 (tradução francesa da translatio na pp. 348-354). WHITE, op. cit., pp. 270-271 e notas correspondentes. O *Sinaxário Etíope* comemora esta ocasião de modo especial, trazendo anotado entre as comemorações do quinto dia do mês de Yäkatit (equivalente a 12 de fevereiro): “E neste dia ocorreu também a transladação dos corpos dos quarenta e nove anciãos que se tornaram mártires no deserto de Sceté para o Mosteiro de Abba Macário. Saudação ao transporte desses ossos sagrados desde a Caverna até a igreja que foi construída para abrigá-los sob o cuidado de Benjamin <Benyami>!” BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church...*, v. 1, pp. 339.

rosário.”⁵³⁴ Tratava-se, portanto, de mais uma expressão de triunfo religioso da parte dos coptas, um dos movimentos da constituição ou reconstituição de toda uma rede de espaços sagrados, locais objetos de peregrinação, nos quais se verificaram visões, curas e outros prodígios, uma rede que se encontra estritamente associada à afirmação da autoridade do patriarcado miafisita de Alexandria. Deve-se considerar ainda mais que uma tal manifestação seria impensável pouco antes, e se pode pensar com boa razão que, caso houvesse Benjamin tentado realizar algo do tipo antes do estabelecimento do governo árabo-muçulmano, ainda nos dias do domínio de Heráclio e Ciro, possivelmente teria sido detido e morto, sendo as relíquias em questão talvez confiscadas pelos calcedônicos e se escrevendo uma história completamente diferente a respeito de sua eficácia e procedência.

Mesmo para além dessas glórias litúrgicas, de um modo geral, o período do governo de Benjamin foi retratado como de grande felicidade, em boa medida pelo favorável *modus vivendi* que essa patriarca conseguiu estabelecer com os novos senhores do país. As tormentas, contudo, já se avizinhavam. Tendo iniciado a conquista da Pentápolis, Ibn al-’Āṣ retornou ao Egito, mas ficou por pouco tempo como governante dessa província, retirando-se não muito depois, já em 644, “para ajudar o príncipe dos muçulmanos” em outras partes de seus domínios.⁵³⁵ Ora, parece que o califa Osmān ibn ‘Affān, eleito nesse mesmo ano, receava o prestígio de Ibn al-’Āṣ; alguns autores indicam que ele tinha boa razão em fazê-lo, pois, de fato, o conquistador do Egito dedicava-se a incitar contra sua autoridade tanto os partidários de ‘Ali como os de Āisha. Mais importante: Osmān estava decidido a centralizar a administração do califado nas mãos de seu clã, enquanto ‘Amr, apesar de afirmar sua lealdade ao governo de Medina, parecia francamente disposto a governar o Egito de modo autônomo, cercado pelos homens que lhe eram leais, retendo os recursos dessa importante província para si mesmo e sua guarnição. Assim sendo, em período não determinado, mas anterior ao assassinato de Osmān em 656, Ibn al-’Āṣ seguiu para Damasco, onde se aliou ao todopoderoso governador local, Mu’āwiyah ibn Abī Sufyān, assumindo o comando de sua cavalaria.⁵³⁶ Para o posto de governador do Egito, o califa então designou um de seus irmãos adotivos, ‘Abdallāh ibn Sa’d ibn Abū Sarḥ, menos um soldado do que um comerciante, que

⁵³⁴ SCHMITT, Jean-Claude. As relíquias e as imagens. In. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru: Editora da USC, 2007. Coleção *História*, s.n., p. 288.

⁵³⁵ HPCCA 2, p. 501

⁵³⁶ EI 1, p. 451. KENNEDY, Egypt as province..., p. 67. Para uma avaliação perspicaz a respeito da documentação utilizada pela historiografia islâmica para fazer referência à aliança entre Ibn al-’Āṣ e Mu’āwiyah, ver: MARSHAM, Andrew. The pact (*amāna*) between Mu’āwiyah ibn Abī Sufyān and ‘Amr ibn al-’Āṣ (656 or 658 CE): “documents” and the islamic historical tradition. *Journal of Semitic Studies*. Oxford, Oxford University Press, n. 57, v. 1, 2012, pp. 69-96.

havia participado da conquista da região e ocupava desde esse momento o posto de supervisor dos distritos do Şaīd, no Alto Egito. A mais antiga referência na documentação islâmica a Ibn Sa'd o designa como tendo sido um dos escribas de Muḥammad. Conta-se que, tendo incorrido na ira do Profeta do Islã, foi salvo com muito custo pela intervenção de Osmān, pelo quê lhe devia uma lealdade fanática. Ao que parece, com sua nomeação, a princípio, este califa pretendia experimentar no Egito o sistema de duplo governo que depois viria a ser tão marcante na história da região. Ibn al-'Āṣ, entretanto, declinou de manter os poderes militares sobre a província enquanto 'Abdallāh assumia sua autoridade fiscal e administrativa.⁵³⁷

Recém-instalado no cargo, Ibn Sa'd enfrentou um grande motim helenófono na cidade de Alexandria, movimentação que permitiu que uma frota bizantina estacionasse em seu porto, reconquistasse-o por um breve período e, a partir desse, do meado de 645 a 646, saqueasse numerosas aldeias e campos do Delta. Os árabes reconquistaram a região com a ajuda da cavalaria síria, ainda que não seja de todo certo o envolvimento pessoal de Ibn al-'Āṣ nesses combates. Parece que os coptas se mantiveram neutros durante esse período, embora al-Maqrīzī pontue que, sim, auxiliaram ativamente os árabes contra os bizantinos.⁵³⁸ Não há informação se o Papa Benjamin permaneceu escondido em Alexandria ou fugiu da metrópole antes da irrupção dos marinheiros gregos, ainda que Alfred Butler indique como forte a possibilidade que ele não tenha estado na região durante a breve retomada bizantina; do contrário, o provável é que tivesse sido capturado pelos soldados imperiais como um traidor e executado; além disso, já há muito sua cabeça estava à prêmio em função da política de conformismo religioso que o trono constantinopolitano havia procurado implementar à força nas regiões retomadas aos sassânidas.⁵³⁹ Repelidos os gregos da região, os árabes investiram para o sul, onde se defrontaram com a obstinada resistência dos núbios, e para o oeste, onde tomaram a maior parte Exarcado de Cartago no início de 648 (a própria capital, contudo, cairia apenas cinquenta anos depois). 'Abdallāh negociou as relações entre o Califado e os reinos cristãos acima de Assuã, estabelecendo o *baqt*, e auxiliou as investidas de Mu'āwiya, então governador da Província da Síria, contra o Chipre e a costa sul da Anatólia.⁵⁴⁰ A HPCCA não menciona os combates dos homens chefiados por 'Abdallāh nem contra os revoltosos gregos em Alexandria, nem contra os núbios, correligionários dos coptas, pois

⁵³⁷ EI 1, pp. 51-52. MADELUNG, Wilferd. *The succession to Muḥammad: a study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997., pp. 86-87. KENNEDY, Egypt as province..., p. cit.

⁵³⁸ AL-MAQRĪZĪ, Tāqī al-Din Abū al-Abbās Ahmād ibn 'Alī ibn 'Abd al-Qadīr ibn Muḥammad. *A short history of the copts and of their Church*. Tradução, introdução e notas de Solomon Caesar Malan. Londres: D. Nut, 1873. Coleção *Original documents of the Coptic Church*, n. 3, p. 73.

⁵³⁹ BUTLER, Alfred J. *The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*. Oxford: Clarendon Press, 1902, pp. 465-471.

⁵⁴⁰ EI 1, pp. 51-52. KENNEDY, Egypt as province..., pp. 67-68.

também miafisitas e submetidos à jurisdição do patriarcado de Alexandria. Esse silêncio, intencional ou não, é fortuito, pois reafirma a distinção entre os cristãos que se submeteram aos conquistadores muçulmanos de boa vontade e àqueles que lhes resistiram pela força das armas. Ora, essa diferenciação foi capital nas áreas conquistadas pelo Califado, pois, conforme se comentou anteriormente, definiu não apenas o direito dos autóctones de usufruírem das terras que já ocupavam, mas, em última instância, sua própria possibilidade de sobrevivência dentro do novo regime político-jurídico estabelecido com a invasão.⁵⁴¹

A respeito de Ibn Sa'd, a tradição copta apenas lembra que “chegou acompanhado por muitas pessoas e, como era um amante do dinheiro, acumulou riqueza para si mesmo no país do Egito.”⁵⁴² A crítica de favorecimento pessoal e familiar por intermédio dos cargos do Califado foi formulada com grande eloquência pelos áldas e os carijitas contra os omíadas e seus aliados, a começar por Osmān.⁵⁴³ O novo *wāli* do Egito, entretanto, parece ter favorecido menos seu clã através do nepotismo do que pela otimização do sistema administrativo que os árabes haviam herdado dos bizantinos com a conquista de Alexandria e do Vale do Nilo. Isso ocasionou que muitos dos muçulmanos que não tinham motivos ideológicos para rejeitar *a priori* a atuação de ‘Abdallāh, ao serem contados como tantos novos contribuintes, rapidamente se erguessem contra sua reforma; além disso, parece que se sentiam injustiçados pela extensão de seus benefícios como conquistadores do Egito a um número crescente de imigrantes árabes que chegavam à região para se colocar a serviço do governo. Em janeiro de 656 essa insatisfação explodiu com violência quando um grupo de veteranos do exército de Ibn al-Āṣ, liderados por Muḥammad ibn Abū Hudḥayfa, aproveitando-se da ausência do governador, que se encontrava em viagem a Medina, rejeitou abertamente sua autoridade e tomou al-Fustāt. A maior parte desses revoltosos havia ocupado cargos menores no exército da conquista e era parte de ramos tribais menos prestigiosos, gente que vivia unicamente do recebimento da *aṭā*, de esmolas fornecidas pelas mesquitas e das políticas caritativas do Califado. Depois de assegurarem o governo efetivo do Egito, enviaram uma embaixada à Arábia para negociar com o califa seu estatuto, obtendo que este reconhecesse Abū Hudḥayfa como *wāli* da província. Enquanto retornavam a al-Fustāt, nas proximidades de ‘Aqaba, entretanto, interceptaram um mensageiro que seguia da parte de Osmān para seu primo Mu’āwiyah, pedindo que este enviasse o quanto antes um exército para reinstalar Ibn Sa'd como governador do Egito. Furiosos com essa traição, os muçulmanos egípcios retornaram a

⁵⁴¹ Idem, op. cit., p. 67.

⁵⁴² HPCCA 2: p. 501.

⁵⁴³ Mencionado de passagem p. ex. ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 74-75. KÜNG, op. cit., ps. 220-221. De modo geral, sobre este soberano, consultar: EI 10, pp. 946-949.

Medina e desempenharam um papel fundamental nas agitações que acabaram por ser fatais para o monarca.⁵⁴⁴

A censura copta a ‘Abdallāh, por sua vez, ainda que derivada de outro braço discursivo, remete às mesmas condições político-econômicas; de fato, sendo lembrado como o homem que organizou a coleta dos impostos devidos pelos nativos ao Estado islâmico, “como o primeiro que constituiu o *dīwān* em Miṣr, e ordenou que todos os impostos do país deveriam ser regulamentados a partir de lá”, foi criticado como *amante do dinheiro* muito possivelmente por sua eficiência como administrador. Talvez como direto resultado desta, que implicava logicamente uma espoliação mais sistemática dos autóctones, sobreveio nos dias de seu governo “uma grande fome, grande como não tinha sido vista desde o tempo de Cláudio, o incrédulo” – uma referência bastante enigmática. Em função de tal carestia, grande número de habitantes do Alto Egito desceu até o Delta em busca de provisões; na ausência de recursos suficientes para alimentar a todos, muitos morreram, “e os mortos foram lançados nas ruas e praças dos mercados, como peixes que a água joga sobre a terra, porque não se encontrou ninguém para enterrá-los, e algumas pessoas <então> devoraram carne humana.” Segundo a HPCCA, “todos os habitantes da terra do Egito teriam perecido” se não fosse a ação do Papa Benjamin, que se prontificou a socorrer o povo com suas orações e muitos recursos. Tem-se, portanto, notícia de que o patriarcado copta era então uma instituição consideravelmente abastada, capaz de socorrer os seus fiéis “através das múltiplas obras de misericórdia”; talvez também do prestígio de seu líder, que pode ter intercedido pelo seu rebanho diretamente diante de ‘Abdallāh.⁵⁴⁵ Uma anedota registrada por Ibn ‘Abd al-Ḥakam conta que, diante da irrupção de uma grave crise de abastecimento, um califa fez com que se perguntasse ao patriarca de Alexandria qual seria a melhor forma de manter o país em ordem e organizar a coleta dos tributos sem massacrar a população; de acordo com esse historiador muçulmano do século IX, o diálogo a isso referente deu-se entre Omar e o patriarca Ciro, o que é uma impossibilidade histórica, contradita por todas os demais documentos referentes ao período; não é improvável, entretanto, que, levando-se em consideração o quadro de referência fornecido pelo próprio Ibn ‘Abd al-Ḥakam e pela HPCCA, seja o relato de um diálogo acontecido ou possível entre Benjamin e Ibn Sa’d (ou – menos possível – entre esse papa e Ibn al-’Āṣ).⁵⁴⁶ O acento da tradição copta, contudo, é colocado sobre a eficácia da intercessão de Benjamin como *homem sagrado*: “[...] o Senhor aceitou as orações do Patriarca, e teve

⁵⁴⁴ KENNEDY, Egypt as province..., p. 68.

⁵⁴⁵ HPCCA 2: p. 501.

⁵⁴⁶ Cit. BUTLER, op. cit., pp. 455-456.

piedade do seu povo, saciando-os com seus bens; Ele socorreu sua herança em Sua benevolência, conforme está escrito: ‘Eles todos esperam de ti que a seu tempo lhes dê o alimento; tu lhes dá e eles o recolhem, abres tua mão e se saciam de bens.’⁵⁴⁷

Depois de tal intervenção bem sucedida, Benjamin, já um homem idoso, adoeceu e, depois de padecer de fortes dores nos pés, faleceu. Morreu como um líder, um confessor e um santo, como um dos elos fortes da cadeia de patriarcas à qual, segundo a Igreja Copta, vincula os seus chefes ao próprio legado de São Marcos. Conta-se na HPCCA, de fato, que ele

[...] permaneceu doente por dois anos, até que os santos oraram para que Deus o libertasse da prisão deste mundo, tão cheio de tristeza, e lhe conduzisse para junto deles no lugar em que não há tristeza, nem lágrimas, mas que é pleno de alegria, na terra dos viventes. E Deus aceitou as suas orações, e enviou a Benjamin três personagens, a saber, Atanásio, o Apostólico, e Severo e Teodósio, os patriarcas, que estiveram presentes em sua morte e seguiram diante de sua santa alma, enquanto os santos anjos a sustentavam com suas asas puras, ascendendo com ele para o Céu em glória e honra, com as vozes de louvor e glorificação precedendo-o, até que chegou à terra dos santos, como o noivo entra em sua câmara nupcial, ou o rei em seu palácio. Então ele partiu para junto de Cristo, seu Rei, depois de terminar seu bom combate, terminar a sua carreira e guardar sua fé, sem perder um só de seu rebanho, no oitavo dia de Tūbah, quando havia sido patriarca por trinta e nove anos, guardando a fé, vestindo a coroa do exílio, que ele recebeu do Senhor Cristo, a quem seja a glória com o misericordioso Pai e o Espírito Santo, o Doador da Vida. Amém.⁵⁴⁸

2.4.1 O patriarcado de Agatão (661-677)

O sucessor de Benjamin no ofício patriarcal foi Agatão, seu “filho [...] no espírito, não na carne.”⁵⁴⁹ Conforme já mencionado, Agatão, que escreveu uma memória sobre a consagração da igreja abacial de São Macário, era secretário de Benjamin e o acompanhou nessa ocasião solene. A *vita* de seu antecessor narra que sofreram juntos “pela fé, no momento em que as tribulações vieram [...], quando o *Caucasiano* <i.e. o patriarca calcedônico Ciro>, o inimigo da verdade, atacou a minha fraqueza.”⁵⁵⁰ E dá ainda mais detalhes a seu respeito: “homem cheio de graça e sabedoria, manso como uma pomba”, Agatão era natural de uma vila às margens do Lago de Mareotis e presbítero em Alexandria; depois da reconquista bizantina da metrópole, continuou em seu interior, disfarçado de leigo, trabalhando durante o dia por seu sustento e realizando a assistência pastoral e a celebração dos sacramentos durante a noite; por causa das ferramentas de carpinteiro que carregava consigo, circulava pela cidade inteira sem despertar suspeitas e ser incomodado pelas autoridades imperiais; quando, na

⁵⁴⁷ HPCCA 2, p. 501. Citação do SI 104(103):27-28.

⁵⁴⁸ HPCCA 2, pp. 502-503. Referências a Ap 21:3-4, 2Tm 4:6-8 e Jo 17:12.

⁵⁴⁹ HPCCA 3, p. 3.

⁵⁵⁰ HPCCA 2, p. 507.

sequência da invasão árabe, o Papa Benjamin retornou à Alexandria, reconheceu os méritos desse sacerdote e o “adotou [...] como seu filho na administração da Santa Igreja.”⁵⁵¹ Assim sendo, diante da morte desse patriarca, Agatão apareceu aos olhos dos coptas como sendo seu mais evidente sucessor; de acordo com Caspar Detlef Müller, já nos últimos anos do governo de Benjamin, ele assumiu a autoridade de fato sobre a Igreja de Alexandria, garantindo seu reconhecimento como confessor e sua futura eleição como patriarca.⁵⁵² Seja como for, a passagem de um a outro patriarcado é coisa que sua *vita* descreve em termos eloquentes:

Quando o grande campeão e mantenedor da fé no Senhor Jesus Cristo, professor do credo ortodoxo, Abba Benjamin, retornou de seu banimento, voltando a sentar-se no Trono Evangélico na Igreja de Deus, ele restaurou o que havia sido posto abaixo por Heráclio e pelo impuro Concílio de Calcedônia, na pessoa de Protério. (*sic*) De fato, o Papa Abba Benjamin reconstruiu todas as coisas, colocando-as em ordem com ajuda do Senhor Cristo, o Bom Pastor, que deu sua vida por suas ovelhas de acordo com as palavras em seu puro Evangelho: “O Bom Pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas.” Então Benjamin caminhou nas pegadas de seu Senhor, ergueu sua cruz e seguiu-O, suportando provações, aflições e grandes tentações até a morte pela fé correta (*sic*); não recuou, nem olhou para trás em seu conflito, até que ele tivesse terminado; de modo que recebeu sua recompensa com os santos, seus pais, que o precederam. Como Davi diz nos Salmos: “É preciosa aos olhos do Senhor a morte dos seus fiéis, o fim dos seus santos, seus amigos.” § Assim, o Papa Benjamin morreu. E o povo fiel e temente a Deus, por causa do mandamento do Senhor, tomou o Padre Agatão, temente a Deus, e o entronizou como patriarca, de acordo com seu nome e com suas ações; pois ele era bom e sua conduta era boa, adornada com todas as nobres ações, cheio da graça do Espírito Santo e da fé ortodoxa.⁵⁵³

Agatão prosseguiu a obra de reorganização da Igreja iniciada por seu predecessor, no que, no geral, parece ter sido bem sucedido; como ele também se dedicou às obras de misericórdia como forma de expandir e consolidar a organização de sua comunidade. Ordenou bispos para as dioceses vacantes, principalmente aquelas que haviam sido tomadas pelos calcedônicos, para que trouxessem “de volta as ovelhas que Satanás tinha desviado da Igreja do Senhor Cristo.”⁵⁵⁴ Procurou melhorar o nível do clero copta, “providenciando a ordenação de sacerdotes que eram dignos da imposição de mãos e estavam cheios de temor de Deus.”⁵⁵⁵ Prosseguiu as obras no centro monástico de São Macário fazendo aí erguer um santuário para abrigar o corpo de seu predecessor, e deu sua autorização para que, com a ajuda da beneficência dos leigos, fossem construídas novas células nesse mosteiro, de tal forma numerosas que foi necessário avançar sobre um pântano próximo, devidamente drenado.⁵⁵⁶ Quando os exércitos muçulmanos saquearam a Sicília e retornaram para

⁵⁵¹ Idem, op. cit., p. 502.

⁵⁵² CEC, v. 1, p. 65.

⁵⁵³ HPCCA 3, pp. 3-4. Referências a Jo 10:11, Mt 10:38, Mc 8:34, Lc 9:23, Sl 116(114-155).

⁵⁵⁴ HPCCA 3, p. 5.

⁵⁵⁵ Idem, op. cit., p. 9.

⁵⁵⁶ Ibidem, op. cit., p. 6.

Alexandria com grande número de cristãos para serem negociados no mercado de escravos, o patriarca apressou-se em comprá-los e libertá-los, apesar de serem tecnicamente heréticos do ponto de vista dos coptas. Essa ocorrência pode com segurança ser remetida aos dias posteriores à segunda expedição árabe à Sicília, que partiu justamente do porto de Alexandria, com uma formidável frota de duzentos navios, em meado de 669. Depois de saquear numerosos campos e cidades da região, das quais a principal foi Siracusa, completamente incendiada em seguida, os árabes retiraram-se; os assaltos seguintes deram-se nos anos de 703, 728-731 e 733-734, já a partir dos antigos portos bizantinos do Magrebe, e encontraram uma resistência mais organizada, em larga medida proveniente do Exarcado de Ravena; uma primeira conquista deu-se de fato em 740, quando Ḥabīb ibn Abi ‘Ubayda ibn ‘Uq̄ba ibn Nafiḥ al-Fihri (m.741), almirante que havia comandado o saque de 728, conseguiu estabelecer seus homens em uma fortaleza na vizinhança de Siracusa; graças a uma revolta berbere, entretanto, foram forçados à retirar-se para a Tunísia no início do ano seguinte, retornando apenas onze anos depois.⁵⁵⁷

Curiosamente, a HPPCA designa os sicilianos libertados por Agatão, gente que provavelmente era monotelita ou calcedônica, cuja obediência eclesiástica estava diretamente em disputa entre as Sés de Roma e Constantinopla, como membros de “impuras e heréticas seitas” egípcias, *gavianitas* e *barsanufianos*, “que não tinham comunhão com os ortodoxos.”⁵⁵⁸ Para Müller, trata-se de uma confusão – não se pode precisar se intencional ou não – do redator da crônica, que condensa dois movimentos distintos em um único: o resgate dos cativos sicilianos e a tentativa de cooptação dos dissidentes egípcios.⁵⁵⁹ Neste lapso, contudo, emerge uma realidade que talvez parecesse pouco conveniente ao cronista: a comunidade sobre a qual o patriarca copta de Alexandria reivindicava a autoridade não era isenta de cismas e problemas intestinos. Gavianitas foi o nome dado aos seguidores de Gaiano, um discípulo de Juliano de Halicarnasso (m.527), formulador do *aftartodocetismo*, doutrina extremista do monofisismo que professava a impossibilidade da corrupção do corpo de Cristo em qualquer momento de sua existência. Os aftartodocetas – que também foram chamados

⁵⁵⁷ AMARI, Michele. *Stori dei musulmani di Sicilia*. Florença: Felice Le Monnier, 1854, v. 1, cap. 7, pp. 165-178. KRUEGER, Hilmar C. The italian cities and the arabs before 1095. In. SETTON, Kenneth M. & BALDWIN, Marshall W. (orgs.). *A history of the Crusades. Vol. 1: the first hundred years*. 2ª ed. Madison e Londres: University of Wisconsin Press, 196, pp. 41-42. METCALFE, Alex. Sicily before 1100. In. *Muslims and christians in Norman Sicily: arabic speakers and the end of Islam*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2003, pp. 7-10. METCALFE, Alex. *The muslims of medieval Italy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009. Coleção *The New Edinburgh Islamic Surveys*, n. 19., pp. 4-7.

⁵⁵⁸ HPPCA 3, pp. 4-5. Para informações sobre o cristianismo na Sicília dos primórdios até o fim do século VIII, cf. AMARI, op. cit., cap. 2, pp. 15-50.

⁵⁵⁹ CEC, v. 1, pp. 65-66.

de *julianistas* ou *fantasistas* (e eventualmente, apesar do engano evidente nisso, de *maniqueus*) – negavam sequer a real *possibilidade* dos sofrimentos de Jesus, explicando sua Paixão e Morte como milagres devidos à sua livre vontade, e não porque Ele fosse por natureza sujeito à dor. Os ensinamentos de Juliano espalharam-se no território do Império Romano do Oriente, inclusive em sua capital, assim como nas comunidades cristãs estabelecidas no Egito, na Pérsia, no sul da Índia, na Etiópia, na Arábia do Sul e na Armênia. O mais ilustre dos adeptos desta profissão de fé foi o imperador Justiniano, que a ela aderiu nos anos finais de sua vida; veio a falecer, entretanto, antes de poder emitir qualquer legislação que pudesse ter elevado esse ensinamento ao estatuto de fé oficial de seus domínios. Graças ao pensamento de Juliano, introduziu-se uma cisão doutrinária significativa no grupo dos cristãos que professavam a crença na Natureza Única de Cristo; a ele se opôs de maneira veemente Severo de Antioquia, seu antigo aliado, que sustentava não ser de todo impassível o corpo de Cristo antes de sua ressurreição. Com a morte do patriarca copta Timóteo IV em 535, uma parte dos fiéis escolheu como seu sucessor a Teodósio, seguidor de Severo, enquanto outra nomeou Gaiano como seu líder. Este segundo pretendente conseguiu ocupar a Sé alexandrina por um curto período; a intervenção do eunuco palaciano Narses (m.573), que viria a ser um personagem de destaque das guerras promovidas sob Justiniano na Península Itálica, contudo, fez com que Teodósio fosse estabelecido como patriarca de Alexandria. Ao que parece, Gaiano morreu reconciliado com Teodósio, mas alguns de seus seguidores continuaram a contestar a legitimidade de sua eleição e, por consequência, do patriarcado de seus sucessores. Considerados como heréticos perigosos, os gaianitas estabeleceram uma hierarquia paralela sobre si mesmos, e tudo indica que tiveram uma grande adesão entre os monges egípcios, chegando mesmo a constituir em certo intervalo uma parcela bastante significativa – se não a maior parte – dos monges estabelecidos em Wadî Habîb. De modo pejorativo, os participantes deste grupo passaram a chamar os membros da corrente majoritária da crença na Natureza Única de Jesus, adeptos das posições de Severo e fiéis ao patriarca Teodósio, de *pharládotras*, *adoradores do corruptível*. Eventualmente, os gaianitas vieram a se envolver em alguns episódios de violência que tinham como alvo tanto personagens, liturgias e igrejas calcedônicas, quanto seus análogos teodosianos.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ HPCCA 2, pp. 191-198. CCE, v. 5, pp. 1379-1380. DPAC, ps. 51, 594 e 790. CHABOT, op. cit., t. 9, §30:4, p. 251. GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Pt. 4: the Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Tradução de O. C. Dean Jr. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1996, ps. 45-52 e 79-80. WHITE, op. cit., pp. 228-232 e notas correspondentes.

Os barsanufianos, por sua vez, não constituíam, a menos a princípio, um grupo coeso: eram membros de outras seitas miafisitas e monofisitas de menor (e mais confusa) expressão teológica, que surgiram em torno de Alexandria e, por motivos diversos, rejeitavam a comunhão com os patriarcados copta e (evidentemente) melquita da cidade. Não se sabe bem ao certo se chegaram a constituir um conjunto organizado ou um mosaico de pequenos núcleos de dissidentes, alguns dos quais, de acordo com a indicação da HPCCA, podem ter sido formados a partir dos seguidores remanescentes do cisma rigorista de Melécio de Licópolis (m.c.325). Por sua insubmissão aos patriarcas, os barsanufianos foram (também) chamados de *acéfalos*, mas não está totalmente claro, contudo, se rejeitaram inicialmente a instituição patriarcal em si, pois dois de seus expoentes, Zenão e Severo, vieram a ser feitos, respectivamente, patriarcas de Constantinopla (511) e de Antioquia (512). Do ponto de vista doutrinário, tinham em comum o fato de que se opuseram com obstinação ao *Henótico* e, de fato, a qualquer tentativa de conciliação entre as posições calcedônica, miafisita e monofisita. A maioria dos monges sírios, palestinos e egípcios parece ter sido adepta ou simpatizante da facção dos barsanufianos entre o meado do século VI e o primeiro quarto do seguinte.⁵⁶¹ Posto que gaianitas e barsanufianos eram movimentos prioritariamente estabelecidos no ambiente monástico, a investida dos patriarcas coptas no sentido de uma aproximação mais estreita com as demandas e reservas de força dos mosteiros egípcios logo depois da conquista árabo-muçulmana significou que esses prelados tiveram de alguma forma começar a lidar mais sistematicamente com esses dissidentes. Mas que se note bem o que se afirma aqui: *prioritariamente*, mas *não exclusivamente*. De fato, a documentação referente ao cristianismo egípcio dos séculos VII e VIII menciona todo um episcopado gaianita e barsanufiano estabelecido nos campos e cidades do Vale do Nilo, em muitos lugares paralelos e concorrentes com as autoridades miafisitas e calcedônicas e, em certas regiões, de presença exclusiva.

Se a obra de reorganização da Igreja continuada por Agatão viu-se truncada em função dessas dissidências que afligiam a comunidade copta, mais ainda o foi por causa de interferências externas a esta. No plano das relações cristão-muçulmanas, pela primeira vez o patriarcado copta sentiu o peso das exações do governo islâmico. Isso, entretanto, não se deu diretamente, mas através de uma triangulação complexa, no interior da qual se perpetuavam os conflitos que afligiam o Egito desde o início da década de 450. De fato, por volta de 675, os calcedônicos conseguiram reunir forças e iniciar um contra-ataque contra os miafisitas, não

⁵⁶¹ HPCA 2, pp. 209-211. CCE, v. 2, pp. 347-348. DPCA, pp. 35-36. GRILLMEIER, & HAINTHALER, op. cit., pp. 79-80.

mais apoiando uma intervenção direta das forças imperiais contra os que viam como dissidentes, mas tentando manobrar as autoridades muçulmanas neste sentido. A HPCCA, destacando as boas obras de Agatão, ressalta que, então, “Satanás [...] trouxe sobre ele grande dificuldade, por conta de sua pureza de coração e excelência de caráter”; e narra que o instrumento desse assédio demoníaco foi certo Teodoro, um calcedônico, “chefe entre a congregação dos calcedônicos”, talvez um bispo ou presbítero, que conseguiu obter para si o cargo de prefeito de Alexandria.⁵⁶² Ora, esta nomeação, que passaria como comum se acontecida na década de 600, de 550 ou de 500, parece deslocada, mesmo pouco verossímil, quando contemporânea ao patriarcado de Agatão, em um momento em que “os muçulmanos estavam lutando contra os romanos furiosamente.”⁵⁶³ Em um primeiro momento, esse episódio pode parecer simples vontade de difamação da parte do cronista miáfisita, desejoso de atribuir as dificuldades surgidas sob o novo regime de governo aos tradicionais inimigos de sua comunidade, uma forma de reiterar uma identidade distinta daquela dos cristãos helenófonos. Ele, entretanto, explica-se a partir de graves mudanças políticas no jovem mundo islâmico, que a HPCCA não registra, mas que, ao alterar a natureza do califado, incidiram diretamente sobre o destino dos cristãos que lhe haviam sido submetidos. Os últimos anos do patriarcado de Benjamin e os do patriarcado de Agatão, de fato, coincidem com a eclosão da primeira *fitnah*, a primeira eclosão de violência que opôs muçulmanos contra muçulmanos.

Para fazer uma imagem minimamente adequada da conjuntura política desse momento, deve-se observar antes do mais que ela vincula-se diretamente à questão extensa e complexa de como o Islã se desenvolveu enquanto estrutura político-religiosa depois da morte de Muḥammad; disso só se poderá fazer aqui não mais do que um esboço. Ao falecer em 632, o Profeta do Islã não deixou filhos homens, um motivo óbvio para a disputa sucessória dentro do âmbito das intrincadas relações de parentesco entre os semitas. A partir daí, como assinala Hans Küng em seu denso estudo sobre o terceiro dos monoteísmos abraâmicos, “[...] Fundamentalmente, tudo girava em volta da questão da sucessão profética: quem é o verdadeiro sucessor do profeta na missão de chefia, que círculo de pessoas entra, sequer, nesta equação?”⁵⁶⁴ Ora, considerado este ponto de partida, após a morte de Muhammad, sob a

⁵⁶² HPCCA 3, p. 5.

⁵⁶³ Idem, op. cit., p. 4. É oportuno observar, por outra parte, que, mesmo nos momentos de mais encarniçado combate, as relações entre o Califado Omíada e o Império Romano do Oriente jamais foram de simples hostilidade político-religiosa, mas marcadas por ambivalências, intercâmbios e complexos jogos de atração e oposição mútua. Cf. GIBB, Hamilton. Arab-byzantine relations under the Umayyad Caliphate. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 12, 1958, pp. 220-233.

⁵⁶⁴ KÜNG, op. cit., p. 227.

cobertura da *Ummah*, a comunidade islâmica, agitaram-se de forma violenta as rivalidades pessoais e familiares, que não tardaram a se engessar em ressentimentos duradouros aos quais se aglutinaram importantes questões de ordem teológica. Por uma série de motivos que seria extenso demais recuperar no espaço de que aqui se dispõe, o jovem ‘Alī, primeiro convertido ao Islã, primo e genro de Muḥammad, não foi escolhido pelo conjunto dos companheiros do Profeta como seu sucessor imediato, mas sim o experimentado Abū Bakr, sogro de Muḥammad por parte de sua filha ‘Āisha, um muçulmano de primeira hora, que manteve relações de amizade durante a vida inteira com o Profeta do Islã e, de fato, foi um de seus mais próximos conselheiros administrativos e militares. Sua escolha, levada a cabo por um grupo que não reivindicava para si uma autoridade religiosa em especial, foi amplamente ratificada, pelo menos de modo público; Abū Bakr fez questão de enfatizar por palavras e atos de que não era ele mesmo um profeta, sendo a referência do Islã não a sua pessoa, mas o Corão entendido como Palavra de Deus revelada aos homens e a *sunna*, o exemplo de Muḥammad. Procurando evitar que se renovasse a crise na próxima sucessão, o primeiro califa nomeou como seu sucessor, ainda antes de sua morte, em 634, a Omar ibn al-Khaṭṭāb, que também fora um dos mais antigos companheiros de luta de Muhammad e seu sogro, por parte de sua filha Hafsa. Omar assumiu o governo do jovem império árabe-islâmico em uma atmosfera de consenso pacífico e cumpriu, de um modo geral, todas as expectativas que nele foram depositadas pelos muçulmanos, tanto a nível político e militar quanto religioso e moral.⁵⁶⁵

Aconteceu, contudo, que, em novembro de 644, Omar foi assassinado, segundo consta, por um escravo insatisfeito. Antes de sua morte, ele havia tomado medidas preventivas referentes à sua sucessão, instituindo a *shūrā*, um conselho consultivo, com seis membros, que teria, entre outras atribuições, a de escolher o novo califa dentre os seus. Desse conselho faziam parte o já mencionado ‘Alī ibn Abu Tālib e Osmān ibn ‘Affān, também um muçulmano de primeira hora, genro e um dos companheiros de Muḥammad. Osmān era um homem de negócios abastado, que fazia parte do clã dos Banu Ummayyah, que a princípio se opôs fortemente à difusão do Islã. Eleito califa, procurou centralizar o comando das finanças e das forças militares da *Ummah*, ao mesmo tempo em que priorizou os interesses de seu clã e de outras famílias importantes de Meca na administração do jovem império. Mesmo tendo sido descrito por seus contemporâneos como um soberano devoto e bondoso, acabou por favorecer figuras que acabaram por fazer reviver práticas e valores que haviam sido

⁵⁶⁵ ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 68-74. KÜNG, op. cit., pp. 206-211. MADELUNG, op. cit., caps. 1-2, pp. 28-77. VAGLIERI, op. cit., pp. 57-66. KENNEDY, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, pp. 50-69.

fortemente combatidos por Muḥammad e seus primeiros sucessores. Surgiram então agitações entre os muçulmanos devotos contra as próprias autoridades islâmicas em Kufa, em al-Fustât e em Medina. O atrito acabou por tomar a forma de protestos em massa diante da própria residência do califa, acusado de nepotismo e desperdício. Um grupo de devotos mais exaltado, por fim, tomou a casa de assalto e assassinou Osmân.⁵⁶⁶ Procurou-se solucionar a crise com o reconhecimento quase imediato de ‘Alī como califa, apoiado não apenas pelos familiares consanguíneos de Muḥammad, mas também por muitos de seus companheiros de Medina, que consideravam inadequado que seus antigos adversários assumissem as rédeas do império islâmico, ao qual tentaram assassinar ainda no berço. Para a grande irritação dos omíadas e da aristocracia mecana, ‘Alī destituiu os funcionários incompetentes e/ou impiedosos nomeados por seu antecessor e procurou descentralizar a administração e a defesa do governo.⁵⁶⁷

A eleição de ‘Alī como califa, contudo, foi polêmica. De um lado, porque havia um grupo já então relativamente consistente que reivindicava de forma ruidosa o seu *direito natural* ao comando político e religioso da *Ummah*, comando que deveria ser transmitido aos seus herdeiros de sangue. De outro, porque havia um outro grupo, liderado pela jovem e influente viúva de Muḥammad e filha de Abū Bakr, ‘Āisha, que sustentava que o governo de ‘Alī era ilegítimo porque, ao invés de procurar castigar os assassinos de Osmân, permitiu ser eleito califa com apoio deles. Para muitos, uma situação dessas clamava por uma vingança à maneira tradicional árabe, uma vingança de sangue. À frente desses, prontamente se apresentou o primo de Osmân, Mu’āwiyah, poderoso governador dos muçulmanos da Síria, cuja sede do poder era em Damasco – cidade com a qual a aristocracia mecana mantinha antiquíssimas relações comerciais. Mu’āwiyah passou a exigir a captura e execução dos assassinos de Osmân, colocando ‘Alī em um dilema perigoso, que explodiu em um conflito aberto no interior da *Ummah*, tradicionalmente chamado de *fitnah* <provação>. Em 656, depois de vencer os guerreiros liderados por Talhah, um parente de Abū Bakr, e Zubair, outros dos antigos companheiros de Muḥammad e parente de sua primeira esposa, Khadija, sogra de ‘Alī, o califa faz encarcerar ‘Āisha em Medina e transferiu-se para Kufa, *amsâr* no qual se encontravam os seus mais aguerridos partidários. No ano seguinte, os exércitos leais a ‘Alī e a Mu’āwiyah enfrentaram-se no Alto Eufrates, pouco a leste de Alepo, sem chegar a

⁵⁶⁶ Para uma sintética e esclarecedora reflexão sobre este episódio, verdadeiro ponto de inflexão na história inicial do Islã, ver: HINDS, Martin. The murder of the caliph ‘Uthmân. *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 3, n. 4, 1972, pp. 450-469.

⁵⁶⁷ ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 74-76. KÜNG, op. cit., ps. 220-221 e 227-228. MADELUNG, op. cit., cap. 3, pp. 78-140. VAGLIERI, op. cit., pp. 67-70. KENNEDY, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, pp. 69-76.

um resultado decisivo. Depois de sucessivas escaramuças e longas negociações, as facções chegaram ao acordo de que muçulmanos considerados neutros constituíssem uma *adhruh*, uma corte de arbitragem que julgasse se o assassinato de Osmān havia sido um ato ímpio ou piedoso. Parece que esse grupo – que talvez não fosse, afinal, tão neutro, considerando-se o papel que nele teve ‘Amr ibn al-‘Āṣ - acabou julgando contra os assassinos de Osmān e, portanto, contra a legitimidade do governo de ‘Alī; sentindo-se fortalecido, Mu‘āwiyah dirigiu-se a Jerusalém, proclamou-se califa nesta cidade considerada sagrada por muçulmanos, cristãos e judeus e reiniciou suas hostilidades contra o primo e genro de Muḥammad.⁵⁶⁸

Alguns dos partidários de 'Alī, entre os quais alguns companheiros remanescentes do Profeta do Islã e outros convertidos de primeira hora, entretanto, ficaram profundamente perturbados com o fato de o califa que pretendiam particularmente designado para suceder Muḥammad ter entregue os assuntos de Alá ao juízo humano, colocando assim, ainda que de modo indireto, o seu direito de governo, divinamente estabelecido à disposição do pragmatismo político. Por outro lado, recusaram-se a unir a Mu‘āwiyah, pois sustentavam que a morte de Osmān havia sido uma punição justa pelo fato dele não ter conseguido guiar a *Ummah* de acordo com o ideal corânico. Esses homens, doravante conhecidos como *carijitas* <*secessionistas*>, afastaram-se de ambos os partidos e erigiram um assentamento próprio, com um comando independente, que sustentavam ser mais fiel ao espírito da pregação de Muḥammad. Reunidos no canal de Nahrawan, junto ao rio Tigre, este grupo de proscritos foi duramente atacado pelas forças de ‘Alī, de modo que passou de uma aglutinação de seus mais fiéis seguidores aos seus mais ferozes inimigos. Os rebeldes originais não tardaram a ser eliminados, mas suas ideias propagaram-se rapidamente por todo o império, suscitando grupos de radicais que sustentavam que Osmān, ‘Alī e Mu‘āwiyah eram igualmente apóstatas, porque traíram os ideias igualitários do Islã e/ou de alguma forma transigiram com o mal personificado pela injustiça. Um dos *carijitas* acabou por assassinar ‘Alī em janeiro de 661, atacando-o com uma espada envenenada, enquanto ele realizava uma das preces diárias na mesquita de Kufa. Uma segunda tentativa de arbitragem, visando estabelecer um novo califa que reunisse os partidos em conflito, fracassou, dada a assimetria das forças envolvidas; com a morte de ‘Alī, Mu‘āwiyah avançou contra a Arábia e a Mesopotâmia e fez-se reconhecer como legítimo governante também nessas regiões. Os que continuaram fiéis à causa de ‘Alī aclamaram seu filho al-Hassan como novo governante. Incapaz de enfrentar simultaneamente

⁵⁶⁸ ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 76-78. KÜNG, op. cit., pp. 228-231. MADELUNG, op. cit., cap. 4, pp. 141-310. VAGLIERI, op. cit., pp. 69-72. KENNEDY, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, pp. 75-79.

os homens leais a Mu‘āwiyah e os carijistas, contudo, depois de alguns meses de governo, al-Hassan acabou por estabelecer um acordo com seu principal rival e retirar-se para Medina, onde viveu sem qualquer outro envolvimento político até a sua morte, supostamente por envenenamento, em 669. Acertou-se no acordo entre al-Hassan e Mu‘āwiyah que o sucessor de deste deveria ser nomeado por uma *shūrā*, e que os omíadas não agiriam contra os parentes de ‘Alī, coisas que não aconteceram; de fato, Mu‘āwiyah nomeu seu filho, Yazīd, como seu sucessor, instituindo em definitivo o princípio dinástico na escolha dos califas, e os omíadas perseguiram impiedosamente os membros da *‘ahl al-Bayt*, a *Casa do Profeta*.⁵⁶⁹

Sob os omíadas, a capital do império árabe-islâmico foi transferida para Damasco, e cristalizou-se a divisão da *Ummah* em três *firqah*, partidos, associados à distintas teorias do que era o califado e de quem deveria ocupar o posto de califa. Os carijitas sustentavam que o califa deve ser o melhor muçulmano, independente de possuir ligação genealógica ou não com Muḥammad ou qualquer um de seus companheiros ou convertidos de primeira hora ao Islã. De acordo com esse grupo, o califa deveria simplesmente ser o melhor dentre os muçulmanos, nomeado livremente por uma assembleia geral de homens livres, de acordo com seus méritos morais, competência guerreira e piedade, ainda que fosse um recém-convertido ou viesse de uma parte fora do ecúmeno islâmico. O partido de ‘Alī, os *shi‘ta ‘Alī, xiitas*, sustentavam que a sucessão califal dependia da missão divina e de sua revelação através do próprio Muḥammad, de modo que se encontraria necessariamente submetida a um vínculo familiar entre o governante dos muçulmanos e o Profeta do Islã. De acordo com esse grupo, ‘Alī já teria sido designado pelo próprio Muḥammad como líder espiritual, imã, da *Ummah*, durante o regresso da *peregrinação da despedida*, às margens do lago de Humm, em março de 632. (Essa data, mais tarde, seria celebrado pelos xiitas como uma festa anual, o *Eid al-Ghadeer*). Em 680, depois da ascensão de Yazīd, uma rebelião dos xiitas eclodiu sob a liderança de al-Hussein, irmão mais novo de al-Hassan. Contudo, ocorreu que enquanto se dirigia de Meca a Kufa, a caravana de al-Hussein foi interceptada e ele foi morto e decapitado na batalha de Karbala, junto com a maioria de seus familiares e companheiros. (Os xiitas consagram à memória deste evento um luto anual, a *Ashura*). Dessa forma consolidou-se a supremacia dos omíadas sobre o jovem império árabe-islâmico, de alguma forma também convertida em *establishment* religioso. Os muçulmanos que sustentavam ser o *status quo* parte da vontade de Alá, desenvolvendo sua reflexão político-teológica com base nas histórias, ditos e atos de Muḥammad, que então se constituíam em uma tradição mais densa, foram identificados como

⁵⁶⁹ ARMSTRONG, *O Islã*, pp. 78-80. KÜNG, op. cit., pp. 230-240. VAGLIERI, op. cit., pp. 71-77. KENNEDY, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, pp. 79-88..

sunitas. Com o passar do tempo, a maior parte daqueles que se mantiveram neutros nas disputas entre os partidários de Mu‘āwiyah, de ‘Alī e dos carijitas acabaram por serem assimilados por essa ortodoxia conformista, que sustentava ser a unidade da *Ummah* o valor mais importante a ser atingido pelos muçulmanos. Para os sunitas a sucessão de Muḥammad deveria ficar ao critério da escolha da comunidade islâmica ou de seus representantes competentes, devendo, de modo preferencial, ser atribuída a um descendente dos companheiros do Profeta; com o tempo, tornou-se uma questão relativamente menos importante, em que se associam pragmatismo político e uma nostalgia permanente em relação ao *al-Khilāfatur-Rāshidah*, os *Califas Bem-guiados*, ou seja, os quatro primeiros sucessores de Muḥammad – Abū Bakr, Omar, Osmān e ‘Alī –, encarados como paradigma de um governo islâmico ideal.⁵⁷⁰

Ao mesmo tempo em que grupos significativos de muçulmanos compreendiam a natureza do novo Império Omíada como ímpia e mesmo não-islâmica, judeus e cristãos experimentaram uma tolerância significativa sob sua autoridade, ainda que essa tendência seja mais notável nos primeiros vinte e cinco anos de sua existência (661-686) e tenha de ser consideravelmente matizada depois disso. Durante o período inicial de governo dos omíadas, o estatuto de Povos do Livro foi estendido também aos zoroastrianos e reiterou-se o *modus vivendi* já experimentado entre cristãos e judeus e o Califado desde as primeiras conquistas árabes. De modo geral, em troca do pagamento das taxas regulares e de uma submissão ostensiva ao Estado islâmico, os cristãos podiam manter seus costumes e administrar seus próprios negócios; alguns alcançaram altos postos na burocracia governamental que se reestruturava e relações próximas com as autoridades árabo-muçulmanas; a poetisa Maysūn bint Baḥdal (m.700), uma cristã miafisita que fazia parte do clã dos Banu Kalb, por exemplo, foi a esposa preferida do califa Mu‘āwiyah, mãe de seu herdeiro.⁵⁷¹ Membros da antiga aristocracia bizantina na Síria e em outras regiões conquistadas foram cooptados para o serviço do Califado sem serem islamizados, como bem demonstra o caso da família Manṣūr, que tem como seu mais ilustre membro João Damasceno (m.749), importante teólogo

⁵⁷⁰ Cf. referências na nota anterior e: ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 3: de Maomé à Idade das Reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, ps. 84-87 e 114-119. AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. Reflections on the expression *dīn ‘Alī*: the origins of the shī‘ī faith. In. DAFTARY, Farhad & MISKINZODA, Gurdofardi. *The study of Shī‘ī Islam: history, theology and law*. Londres e Nova Iorque: I. B. Tauris e Institute of Ismaili Studies, 2014, cap. 1.

⁵⁷¹ EI 6, p. 924. REDHOUSE, J. W. Observations on the various texts and translations of the so-called *Song of Meysūn*, and inquiry into Meysūn’s claim to its authorship, and an appendix on arabic transliteration and pronunciation. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Londres e Cambridge, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cambridge University Press, v. 18B, n. 2, 1886, pp. 268-294

cristão.⁵⁷² Há indícios mesmo de que as conversões ao Islã não eram, de modo geral, desejadas pelas autoridades, ainda que tenham se verificados entre as tribos beduínas árabo-cristãos e árabo-judias do Médio Oriente e entre certos personagens ilustres, como conselheiros e oficiais do exército; às crianças e jovens cristãs e judias, por exemplo, não se permitia a leitura do Corão; eventuais conversos de origem não-árabe precisavam vincular-se como clientes <*mawāli*> a alguma das famílias de Meca ou Medina para serem reconhecidos como muçulmanos de pleno direito, e, mesmo assim, permaneciam não inscritos no *dīwān*, ou seja, apartados dos lucros materiais que as investidas para além da *Dar al-Islam* rendiam aos fiéis.⁵⁷³ A maior parte dos autores faz uma interpretação puramente materialista do esforço que os califas dito ortodoxos e os primeiros omíadas empenharam para manter cristãos e judeus sob domínio islâmico *como cristãos e judeus*, chamando a atenção para o fato de que "[...] Conversões significam perda de receitas de impostos; além disso, levam a problemas desnecessários de estatuto, dentro da elite muçulmana, e a exigências de igualdade de privilégios financeiros."⁵⁷⁴ Isso, contudo, parece não ser explicação suficiente, e ainda se encontra aberta a questão de saber se essa política combinada de tolerância e segregação devia-se a algum tipo de sensibilidade *universalista* ou *secular* da parte dos primeiros califas ou se era apenas uma concessão estratégica, que se devia à massiva presença de cristãos nas regiões do Califado que haviam se constituído a expensas do Império Romano do Oriente. Seja como for, ela fez com que Mu'āwiya e seu filho Yazīd, amaldiçoados na tradição xiita como aqueles que perseguiram os herdeiros legítimos do Profeta do Islã e perverteram o seu projeto político-religioso, fossem normalmente lembrados pelos cristãos submetidos ao califado como governantes justos e misericordiosos; escrevendo na Alta Mesopotâmia por volta de 687, o dioprosoponita siro-oriental João Bar Penkayé, por exemplo, sustentou que houve paz e justiça nos primeiros anos de governo dos omíadas, pois então os califas

⁵⁷² SAHAS, Daniel J. *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Brill, 1972, cap. 2, pp. 17-31. GRIFFITH, Sidney H. The Manşūr Family and Saint John of Damascus: christians and muslims in Umayyad times. In. BORRUT, Antoine & DONNER, Fred M. (orgs.). *Christians and others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 2016. Coleção *Late antique and medieval islamic Near East*, n. 1, pp. 29-52. DEBIÉ, Murel. Christians in the service of the caliph: through the looking glass of communal identities. In. BORRUT & DONNER, op. cit., pp. 53-72.

⁵⁷³ BULLIET, Richard W. Conversion-based patronage and onomastic evidence in early Islam. In. BERNARDS, Monique & NAWAS, John Abdallah (orgs.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden: Brill, 2005, pp. 246-262. JUDA, Jamal. The economic status of the *mawāli* in early Islam. In. BERNARDS & NAWAS, op. cit., pp. 263-277. ONIMUS, Clément. Les *mawāli* en Égypte dans la documentation papyrologique (I^{er}-V^e s. H.). *Annales islamologiques*. Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 39, 2005, pp. 81-107.

⁵⁷⁴ KÜNG, op. cit., p. 218.

permitiram “que todos vivessem como quisessem [...] mantendo a adoração do Deus Único, <cada qual> de acordo com os seus costumes.”⁵⁷⁵

A linha divisória entre os cristãos que trabalharam a favor do Califado durante o primeiro século de existência deste, contudo, não segue tão de perto as linhas de fratura confessional quanto uma contextualização sumária da afirmação do dioprosoponita Bar Penkayé ou o relato ostensivamente pró-miafisita da conquista do Egito constante na HPCCA, que já foi aqui examinado, parece nos sugerir. Se os omíadas normalmente bateram-se com vigor contra os bizantinos e outros potentados cristãos a eles vinculados, por outro lado, não hesitaram em se aproveitar dos serviços de homens como o referido Teodoro de Alexandria e Sargūn ibn Manšūr ar-Rūmī, governador bizantino de Damasco que, tendo negociado a capitulação da cidade em companhia do bispo calcedônico local, mais tarde ocupou um papel-chave na administração da Síria islâmica. Essa colaboração estendeu-se mesmo à atividade militar, que estava a princípio *legalmente vedada* aos *‘ahl al-Dimmah* na *Dar al-Islam*. Da mesma forma que o comandante copta Shenouda voltou-se com seus homens contra os seus mestres bizantinos durante a conquista islâmica de Alexandria, Bar Penkayé menciona os cristãos, tanto ortodoxos quanto heréticos – sendo estes em seu contexto os calcedônicos e miafisitas – que “em números não pequenos” uniram-se aos “bandos de assaltantes” árabes em suas incursões para fazer escravos além da fronteira do califado.⁵⁷⁶

Independente da participação de grupos de cristãos na administração e no exército omíada, o fato é que a maior parte dos habitantes do Oriente Médio e do Norte da África simplesmente procurou habituar-se ao novo estado de coisas e manter o cotidiano o mais livre de perturbações possíveis. Afinal de contas, era justamente isso que os sírios, egípcios e

⁵⁷⁵ Cit. PAPAConstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, p. 138 e referência correspondente, n. 36. A memória de Mu‘āwiya e Yazīd também foi sucessivamente enlameada pelos cronistas abássidas, que, de modo a reforçar a legitimidade de sua própria dinastia, insistiram que desde o início os omíadas divergiram de forma imperdoável do modelo de liderança islâmica estabelecido por Muḥammad. Apenas muito recentemente, e a partir da historiografia ocidental, é que se tem procurado uma nova abordagem destes dois personagens, lembrando que, apesar de suas questionáveis qualidades morais, foi inegável a sua condescendência para com os súditos não-muçulmanos e o seu esforço no sentido de transformar o Califado em uma forma de governo praticável no contexto de sua época. Para uma arguta discussão referente aos documentos e memórias referentes ao primeiro dos califas omíadas, ver: HUMPREYS, R. Stephen. *Mu‘āwiya ibn Abi Sufyan: from Arabia to Empire*. Oxford: Oneworld, 2006. Uma enumeração e análise dos textos a seu respeito, com ênfase naqueles que foram escritos para defendê-lo, encontra-se disponível em: SHAHIN, Aram A. In defense of Mu‘āwiya Abī Sufyān: treatises and monographs on Mu‘āwiya from the eighth to the nineteenth centuries. In: COBB, Paul M. (org.). *The lineaments of Islam: studies in honor of Fred McGraw Donner*. Leiden: Brill, 2012, pp. 177-208. Para um exemplo particularmente acessível da nova abordagem historiográfica referente aos omíadas, ver: HAWTING, G. R. *The first dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate (AD 661-750)*. 2ª ed. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2000.

⁵⁷⁶ Cit. PAPAConstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, p. 136 e referência correspondente, n. 31. A respeito desse tópico, ver: AL-QĀDĪ, Wadād. Non-muslims in the muslim conquest army in early Islam. In: BORRUT & DONNER, op. cit., pp. 83-128

gregos vinham tentando fazer de modo sistemático apesar dos muitos volteios e reviravoltas da política do Império Romano do Oriente; era isso o que haviam procurado fazer durante os longos conflitos entre bizantinos e persas; e nada garantia a princípio que o domínio árabe seria mais duradouro ou muito diverso do que aqueles que o haviam precedido imediatamente. Isso supõe não só uma certa elasticidade de suas crenças e valores a respeito da natureza do poder, conjugados no interior de um paradigma em que não se pode separá-los de visões que consideraríamos agora propriamente religiosas, mas também uma disposição socialmente constituída e reiterada no sentido de uma acomodação com as intervenções na história de poderes que se cria, afinal, retirarem sua autoridade e eficácia do Poder de Deus. E esse rotina que incluía, a cada caso e momento, diferentes graus de resignação, acomodação e colaboração, por estranho que nos pareça em um mundo onde a tolerância religiosa passou a ser positivada, incluía de alguma forma fazer continuar e suportar todos os investimentos e agonias demandados pelos constantes conflitos inter-cristãos que eram endêmicos desde as décadas de 430 e 450. Como Arietta Papaconstantinou chamou atenção, esses elementos são ilustrados de modo admirável em um texto conhecido como *Crônica Maronita*, obra da qual apenas alguns fragmento sobreviveram, texto que muito provavelmente foi escrito na primeira metade da década de 660, por um cristão siro-ocidental de profissão de fé calcedônica, que viveu na Síria durante o califado de Mu'āwiya, oferecendo, portanto, uma narrativa contemporânea dos eventos sobre os quais se refere:

No ano de 970 do calendário dos gregos <659 AD>, o décimo sétimo ano do reinado de Constante <II, também chamado de Constantino, o Barbado>, numa sexta-feira de junho, na segunda hora do dia, um violento terremoto afligiu toda a Palestina, de modo que muitos lugares entraram em colapso. Nesse mesmo mês, dois bispos dos jacobitas, Teodoro e Sabûkht, vieram a Damasco e realizaram com os maronitas um debate a respeito da Fé na presença de Mu'āwiya. Quando os jacobitas viram-se derrotados, Mu'āwiya ordenou-lhes que pagassem vinte mil denários e ordenou que dali em diante ficassem em silêncio <diante dos calcedônicos>. Assim se estabeleceu o costume de que os bispos jacobitas pagassem essa soma de ouro todos os anos a Mu'āwiya, para que ele não retirassem sua proteção <sobre suas pessoas e comunidades> e permitisse que fossem perseguidos pelos membros da Igreja <i.e. os calcedônicos>. O homem chamado de *patriarca* pelos jacobitas fixou um encargo financeiro anual para que todos os conventos de monges e de freiras contribuíssem com a despesa em ouro que lhe havia sido imposta, e pouco mais tarde fez o mesmo com todos os demais adeptos de sua confissão. Estabeleceu ainda que o herdeiro de suas propriedades deveria ser não outro que não o próprio Mu'āwiya, de modo que, por medo desse homem, todos os jacobitas lhe foram submissos. No nono dia daquele mesmo mês em que ocorreu a disputa com os jacobitas, em um domingo, na oitava hora, ocorreu um outro terremoto. § [...] No ano de 971 do calendário dos gregos [660 AD], muitos árabes <lit. *muitos nômades*> reuniram-se em Jerusalém, constituíram Mu'āwiya como seu rei e acompanharam-no enquanto tomou assento no Gólgota; ele orou aí e, mais tarde, foi ao Getsêmani e desceu ao túmulo da bendita Virgem Maria para realizar novas orações. Nesses dias em que os árabes estavam reunidos com Mu'āwiya em Jerusalém, houve um terremoto, uma outra agitação da terra, um tremor violento, que fez com que desabasse a maior parte de

Jericó, incluindo todas as suas igrejas e a Casa do Senhor João, que havia sido erguida às margens do Jordão, no local em que foi batizado nosso Salvador; de fato, todas as suas pedras foram lançadas ao chão, juntamente com o teto e as paredes do mosteiro anexo. O Mosteiro de Abba Eutímio, bem como muitos outros conventos de monges, ermidas de anacoretas e muitos outros lugares dos cristãos também entraram em colapso por causa desse terremoto. Em julho desse mesmo ano, os emires e muitos dos outros chefes dentre os árabes reuniram-se e juraram lealdade, estendendo suas mãos direitas, a Mu'āwiya. Foi então expedida uma proclamação determinando que ele fosse anunciado como rei em todas as aldeias e cidades de seu domínio, que por toda parte fosse aclamado e se fizessem orações em seu favor. Mu'āwiya também fez cunhar moedas de ouro e de prata, mas essas não tiveram grande circulação, porque não tinham nelas o símbolo da cruz. Além disso, ele não usava uma coroa como os outros reis do mundo. Ele estabeleceu seu trono em Damasco e recusou-se a ir até o trono de Muḥammad <em Medina>.⁵⁷⁷

Neste texto, ainda conforme Papaconstantinou, coisas muito interessantes podem ser pontuadas. A primeira diz respeito a um dos elementos fundamentais da definição do estatuto de *dhimmi*, a saber, a *proteção*, que parece resultante de um acordo bastante circunstancial entre o califa e os miáfisitas sírios, aos quais se exige um tributo anual em troca de proteção contra os greco-melquitas. Isso implica que a salvaguarda dos Povos do Livro no Estado islâmico não era tão automática quanto sugerem algumas visões mais idealizadas do período; também que os maronitas não tinham que pagar taxas extraordinárias por serem cristãos, mas não estavam particularmente sob a proteção das autoridades islâmicas. Por fim, que os calcedônicos estavam naquele momento ainda em posição de perseguir os miáfisitas na Síria já há algumas dezenas de ano sob o domínio árabo-muçulmano, a tal ponto de que este segundo grupo cristão precisava de uma tutela especial da parte do Califado.⁵⁷⁸

A *Crônica Maronita* reitera a afirmação, consensual na documentação islâmica, de que Mu'āwiya foi proclamado califa em Jerusalém, acrescentando além dessa, de outra parte, que, após essa ascensão, visitou alguns dos lugares que eram os pontos focais clássicos da peregrinação cristã na cidade, inclusive realizando neles as suas orações. Como declaração de *neutralidade* ou *inclusivismo* religioso, dificilmente a cerimônia de aclamação e os atos que a sucederam poderia ser mais eficazes; pode-se estimar que a impressão positiva que causaram no cronista é justamente aquilo que pretendiam comunicar aos cristãos.⁵⁷⁹ Por outro lado, como assinala Andrew Marsham, essa peregrinação aos lugares sagrados cristãos, também dialoga com um imaginário religioso *abraâmico* corrente na Antiguidade Tardia – que afirmava, por exemplo, que no Gólgota havia sido criado e sepultado Adão, escondido o

⁵⁷⁷ PAPAconstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, pp. 136-137. Cf. PALMER, op. cit., pp. 29-35. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it...*, pp. 135-139. PENN, Michael Philip (organização, tradução, introdução e notas). *When christians first met muslims: a sourcebook of the earliest syriac writings on Islam*. Oakland: University of California Press, 2015, pp. 55-61.

⁵⁷⁸ PAPAconstantinou, *Between Umma and Dhimma...*, p. 137.

⁵⁷⁹ Idem, op. cit., p. cit.

chifre usado na unção de Davi e a espada com que o soldado de Herodes decapitou João Batista, erguido o altar no qual Abraão pretendeu sacrificar Isaac e a ara de Melquisedeque –, evoca o caminho feito pelo califa Omar ao entrar na cidade em 637, e retoma, com pouquíssimas modificações, um dos ritos fundamentais da encenação do poder imperial na Siro-Palestina bizantina, que era a congregação dos beduínos monoteístas, clientes do imperador romano, em Jerusalém.⁵⁸⁰ Muitos dos nômades que participaram da aclamação de Mu‘āwiya, por outro lado, não eram muçulmanos, judeus ou genericamente monoteístas, mas cristãos devotos, alguns dos quais antes haviam ido aos santuários da região como parte de homenagens ao trono constantinopolitano; neste sentido, o itinerário do califa recém-aclamado por alguns dos mais importantes lugares cristãos de Jerusalém podia ser uma concessão à sensibilidade destes clãs.⁵⁸¹ Também o fato de Mu‘āwiya ter escolhido Damasco como sua capital, ou, mais precisamente, a circunstância de *ter se recusado* “a ir até o trono de Muḥammad” foi favoravelmente recebida por seus súditos cristãos, como se encontra discretamente registrado na *Crônica Maronita*. Esta afirmação, entretanto, deve ser matizada em sua validade documental: o novo califa, antes todo-poderoso governador da Síria, simplesmente permaneceu encastelado na sede anterior de seu poder, já desde muito antes um importante bastião da família dos omíadas; isso se liga à luz da disputa entre o recém-proclamado califa e os áldas, na medida em que os apoiadores de ‘Alī estavam muito mais profundamente vinculados ao sentimento peninsular e solicitavam, com sua afirmação cada vez mais intransigente de um governo hereditário por direito divino, uma afirmação mais clara do Islã como *religião substituta* das revelações monoteístas anteriores; dependendo de quando o cronista escreveu isso, pode tratar-se também de uma alusão à contraluz à tentativa de ‘Abdallah ibn az-Zubayr estabelecer um califado muito mais incisivamente árabe e islâmico com sede em Meca (683-692).

⁵⁸⁰ MARSHAM, Andrew. The architecture of allegiance in Early Islamic Late Antiquity: the accession of Mu‘āwiya in Jerusalem, ca. 661 CE. In: BEIHMAMMER, Alexander; CONSTANTINO, Stavroula & PARANI, Maria (orgs.). *Court ceremonies and rituals of power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2013. Coleção *The Medieval Mediterranean: peoples, economies and cultures (400-1500)*, n. 98, pp. 101-105.

⁵⁸¹ Três dos quais são de particular importância na política do Califado Omíada e notáveis em sua obstinação no seguimento do cristianismo. Os chefes do clã dos Banu Kalb, do qual veio a principal esposa de Mu‘āwiya, parecem ter sido todos miafisitas entre as décadas de 650 e 750. Os Tanūkh da Nabateia, cristianizados no século III, eram defensores fanáticos do cristianismo calcedônico e se opuseram com vigor à expansão inicial do califado, lutando em favor dos bizantinos; aliando-se ao primeiro califa omíada, permaneceram greco-melquitas até que foram forçados à conversão ao Islã durante o governo do monarca abássida al-Mahdi (775-785). O clã dos Banu Ṭayyi', que apoiou a pretensão dos omíadas ao poder desde o governo de Osmān, permaneceu majoritariamente cristão durante o século VII e a primeira metade do século VII, período no qual seus membros pagaram a *jizya* através do bispo calcedônico de Damasco; no seu interior encontravam-se também ramos miafisitas e dioproposoponitas. Cf. Idem, op. cit., pp. 104-105. FOWDEN, op. cit., pp. 141-192.

A neutralidade religiosa dos primeiros omíadas também poderia ser a origem das novas moedas cunhadas *sem o símbolo da cruz* assim como, presumivelmente, *sem qualquer proclamação muçulmana*. A população cristã do Califado, por outro lado, parece ter sido muito menos inclusiva do que seus novos governantes, tanto por prosseguir em suas disputas sectárias quanto por se recusar de forma veemente a negociar com as moedas em questão. Que Mu‘āwiya tenha deixado de lado tão facilmente essa tentativa é um outro significativo sinal de sua abordagem diplomática em relação às sensibilidades de seus súditos cristãos. De outra parte, é realmente difícil determinar quanto disso era efetivamente prudência, ganância, tolerância, indiferença, inclusivismo ou simplesmente indícios, cada vez mais claros aos especialistas, de que o Islã não surgiu na história formado e armado como Palas Atena nascida da cabeça de Zeus. Durante os primeiros governantes omíadas, de fato, o movimento dos seguidores de Muḥammad ainda estava em vias de tornar-se algo que nos é agora prontamente reconhecível; tratava-se então de uma confissão de fé que batalhava para estabelecer seus principais caracteres, em um processo que pode ser reconhecido como teleológico pelos fiéis de uma ou outra de suas facções, mas que parecia aos contemporâneos muito mais indefinido. Tratava-se de um momento em que um poeta árabo-cristão como al-Akḥṭal, membro do clã dos Banu Tagḥlib, que permaneceu miasisita mesmo muito depois do início da expansão islâmica e mantinha excelentes relações com a família devotamente calcedônica dos Manṣūr de Damasco, podia ser não apenas empregado como panegirista da corte califal, posição na qual permaneceu até bem perto do fim do governo de al-Wālid (703-715) – circunstância, de fato, pouco extraordinária, dada o grande número de cristãos presentes nos ambientes palacianos omíadas –, mas também fazer a peregrinação a Meca ao lado de Yazīd, filho e futuro sucessor de Mu‘āwiya.⁵⁸²

Ora, é nesse enquadramento que adquire inteligibilidade e substância histórica todo o episódio da nomeação do calcedônico Teodoro como magistrado com autoridade sobre Alexandria e seu entorno, com tudo o que isto haveria de implicar ao papa Agatão. Conforme registra a HPCCA,

⁵⁸² EI 1, p. 331. PAPAConstantinou, Between *Umma* and *Dhimma*..., p. 139. Apesar de datado, o mais completo estudo sobre este personagem quase certamente ainda é: LAMMENS, Henri. *Le chanfre des Omiades: notes biographiques et litteraires sur le poete arabe chrétien Aḥṭal*. Paris: Imprimerie Nationale, 1895. Para uma abordagem recente das relações entre o poeta e a corte califal, ver: PINCKNEY, Suzanne. Al-Akḥṭal at the court of ‘Abd al- al-Malīk: the *Qaṣīda* and the construction of umayyad authority. In. BORRUT & DONNER, op. cit., pp. 129-157. Sobre o processo de constituição da autoconsciência islâmica, mais lento e complexo do que ainda sustenta o senso comum e a maior parte das narrativas acadêmicas correntes cá entre nós, ver principalmente: DONNER, op. cit. (para o contexto aqui referido, especialmente os cap. 4 e 5, pp. 145-226). Um estudo de caso muito bem documentado a respeito das fases mais iniciais desse processo é o apresentado em: AHMED, Shahab. *Before orthodoxy: the satanic vereses in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Este homem foi a Damasco até o líder dos muçulmanos, cujo nome era Yazīd, filho de Mu'āwiya, e dele recebeu um título que lhe dava autoridade sobre o povo de Alexandria e Maryūt e todos os distritos vizinhos, e que declarava que o governador do Egito não tinha jurisdição sobre ele; pois ele havia dado a Yazīd muito dinheiro. Então Teodoro retornou e tiranizou longamente o papa, Abba Agatão, e muito o perturbou; não só exigiu deste o dinheiro que ele tinha gasto e taxou-o em trinta e seis denários como imposto comunitário anual, por conta de seus discípulos, mas também fez com que ele arcasse com todo o gasto que teve com os marinheiros de sua frota. Sempre que procurava fundos, ele exigia que o patriarca o suprisse. Mas a comunidade dos calcedônicos <do Egito> acabou por não se associar a este homem. O patriarca necessitava de sete mil denários para satisfazer as demandas de Teodoro, o Calcedônico, além dos impostos sobre sua propriedade, e foi impedido de abandonar sua cela por causa da hostilidade cruel do governador por conta de sua fé ortodoxa, pois ele mesmo emitiu um comando dizendo: “Quem quer que veja o papa dos teodosianos sair, de noite ou de dia, pode apedrejá-lo até a morte, e eu serei o responsável por ele.” Então o Papa Agatão se escondeu durante os dias daquele oficial ímpio, orando por ele de acordo com a injunção do Evangelho: “Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem.”⁵⁸³

Além de reiterar a imagem geral até agora esboçada dos primeiros califas omíadas quanto à colaboração ou cooptação dos cristãos na estrutura de poder por eles encabeçada, esse trecho nos dá algumas indicações interessantes sobre o estado das relações inter-cristãs e cristão-muçulmanas na Alexandria do terceiro quarto do século VII. No muito dinheiro dado a Yazīd, podemos intuir não apenas as largas riquezas dos calcedônicos sírios e egípcios, tradicionalmente associados às classes urbanas e helenófonas dos aristocratas, dos grandes comerciantes, altos oficiais do exército e certos tipos de artesãos dessas regiões, mas talvez mesmo recursos diretamente provenientes do trono constantinopolitano, desejoso de readquirir alguma influência nas regiões perdidas com a expansão islâmica; e isso tanto mais quanto se observa que os greco-melquitas do Vale do Nilo, por um motivo não especificado, terminaram não se associando a Teodoro, o que frustrou sua possível pretensão de instalar a si mesmo como seu patriarca.⁵⁸⁴ A disputa confessional entre miafisitas e calcedônicos assumiu então, sob o enquadramento do domínio islâmico, a forma de pressões econômicas e ameaças pessoais no lugar do confronto aberto das multidões de fiéis pelas cidades e campos. Os cristãos egípcios, por sua vontade ou contra esta, através dos recursos que lhe eram extorquidos, participam ativamente da constituição do Califado como um poder mediterrânico, por exemplo, pelo aparelhamento de sua marinha. A interferência dos não-muçulmanos nos negócios do Estado, de outra parte, constitui um elemento importante de se assinalar na relação então estabelecida entre a corte califal e as províncias sob seu comando, na medida em que, em troca de suficiente propina, Yazīd concedeu a um cristão um tipo de autoridade que o colocava em um plano paralelo, distinto ao do emir que governava o Egito a

⁵⁸³ HPCCA 3, pp. 5-6. Referência a Mt 5:44 e Lc 6:27.

⁵⁸⁴ CEC, v. 1, pp. 65-66.

partir de al-Fustât. Novamente vemos então se insinuar a divisão entre responsabilidades militares e fiscais que tanto marcou a história posterior da região, particularmente tensionada, contudo, pelo fato de um dos membros dessa tríade que constituía a suprema instância de autoridade sobre a província – califa → chefe militar ↔ chefe administrativo – ser um não-árabe e não-muçulmano.

Durante o patriarcado de Agatão, entretanto, não seria apenas a relação entre corte califal → província que viria a desempenhar um papel de importância, mas também as interações intraprovinciais. De fato, de maneira tanto ou mais aguda do que nas relações entre Damasco e al-Fustât, nas relações entre al-Fustât, Alexandria e as demais regiões do Egito, no âmbito de disputas horizontais entre os cristãos locais, é que se perpetuou o atrito, endemicamente violento, entre os partidos nos quais se cindiam a população do Vale do Nilo. De acordo com a HPCCA, então

Houve um comandante entre os muçulmanos, cujo nome era Maslamāh, que convocou sete bispos, e os enviou a Sakhā para resolver negócios ligados a algumas pessoas de lá, que foram acusadas de terem queimado no fogo alguns dos funcionários que serviam nessa região. Os bispos foram instruídos a inquirir os acusados, e, chegando a Sakhā, agiram em conjunto com um homem que era o magistrado de lá, chamado Isaac; e eles corrigiram o estado dos negócios, e aqueles homens foram curados de suas queimaduras. E o dito Isaac chegou a um acordo com o governador de Sakhā, e juntos eles prevaleceram sobre Teodoro, o Calcedônico, que estava em Alexandria. Para isso Isaac recebeu autoridade sobre toda a província em questão, por causa da injúria que esse <Teodoro> havia feito ao patriarca.⁵⁸⁵

O trecho supracitado parece truncado porque se refere mesmo a um episódio truncado; procuremos então torná-lo mais claro.⁵⁸⁶ O *comandante* mencionado, Maslamāh ibn Mukhāllad ibn al-Sāmit al-Ansari (m.682), foi um dos companheiros de Muḥammad, que, tendo participado da conquista do Egito, aí se estabeleceu, permanecendo até sua morte. Apesar de medinense, Maslamāh era um aliado de longa data dos omíadas; quando da insurreição liderada por Abū Hudḥayfa, fez parte do grupo de legalistas que, liderados por Mu'āwiyah ibn Ḥudayj al-Tujībī (m.658), a ela resistiu desde o interior de al-Fustât e Alexandria, facilitando que os revoltosos fossem vencidos por contingentes enviados desde a Síria e da Arábia Setentrional. Quando do assassinato do califa Osmān e ascensão de 'Alī, Ibn Mukhāllad foi um dos que não reconheceu a soberania deste, afirmando que ele não se empenhou em vingar o assassinato de seu antecessor como seria de direito; quando Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān iniciou sua rebelião contra o primo e genro do Profeta do Islã, Maslamāh apressou-se a apoiá-lo. Ele serviu fielmente sob os dois governos de Ibn al-'Āṣ, de

⁵⁸⁵ HPCCA 3, p. 9.

⁵⁸⁶ CEC, v. 1, p. 66.

quem parece ter sido bastante próximo, mas permaneceu alienado do poder sob o mandato dos sucessores deste: ‘Abdallāh ibn Sa‘d (646-656), Muḥammad ibn Abū Hudḥayfa (656-657) – capturado pelos sírios em seguida à Batalha de Kharibtā, entre al-Fustāt e Alexandria, e enviado para Damasco, onde foi executado –, Qays ibn Sa‘d al-Anṣārī (657) – aliado de ‘Alī que, depois de muito combater Mu‘āwiya, acabou chegando a um acordo secreto com ele –, Muḥammad ibn Abū Bakr (657-658) – também aliado de ‘Alī, que se opôs abertamente à ascensão dos omíadas ao trono califal e foi por isso capturado e morto por homens sob o comando de Ibn al-‘Āṣ -, Utbā ibn Abī Sufyān (664-665) – irmão caçula de Mu‘āwiya –, e Utbā ibn Amīr (665-667) – que havia sido um dos tropeiros a serviço do Profeta do Islã.⁵⁸⁷ Por ser devoto cliente dos Banu Ummayyah e opositor ferrenho dos álidias, Maslamāh foi nomeado como sucessor do inexpressivo Ibn Amīr, permanecendo no posto de emir do Egito até sua morte, de causas naturais, em 682. Quando Yazīd ibn Mu‘āwiya foi efetivamente elevado ao trono, ele foi um dos primeiros emires em exercício a lhe prestar o juramento de fidelidade; consta até que chegou a agredir e ameaçar de morte pelo fogo o filho de seu amigo e antecessor, ‘Abdallāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ (m.884), outro dos companheiros de Muḥammad, talvez o mais antigo compilador de *aḥādīth* e primeiro verdadeiro erudito produzido pelo Islã, por sua hesitação em proceder da mesma forma. Não há muita informação na historiografia islâmica sobre seu mandato; os cronistas medievais assinalam apenas que reconstruiu a mesquita de Ibn al-‘Āṣ em al-Fustāt, embelezando esse edifício e adicionando-lhe minaretes, e que conduziu uma série de ataques, por terra e por mar, contra os bizantinos. Esse silêncio, posto lado a lado com as menções positivas que lhe foram feitas pelos autores miafisitas, provavelmente indicam que seu emirado, no qual se consolidou a adesão do Egito aos omíadas, foi um período de relativa tranquilidade para os muçulmanos da região.⁵⁸⁸

Em face da aguerrida política de Maslamāh em relação aos bizantinos, não é de se estranhar que os calcedônicos no Egito eventualmente acabassem por ser alvos de sua desconfiança e, eventualmente, de sua violência. Também a autoridade de Teodoro em Alexandria e redondezas, não obstante a inquestionável fidelidade do emir a Yazīd, deve ter lhe parecido incômoda, além de custosa, pois privava seu governo da arrecadação de uma

⁵⁸⁷ Cf. EI 7, p. 393-395. MADELUNG, op. cit., 1997, ps. 152-154 e 190-192. KENNEDY, Egypt as province..., pp. 68-69. Há uma grande discussão a respeito da efetiva participação do filho do califa Abū Bakr, Muḥammad, no assassinato de Osmān. Se não se pode afirmá-la categoricamente, entretanto, deve-se observar que ele foi a mais estridente voz de oposição aos omíadas no Egito, a ponto de ter mobilizado a violenta reação dos apoiados de Mu‘āwiya. § Depois de saber da traição de Qays ibn Sa‘d al-Anṣārī, ‘Alī nomeou como seu substituto o medinense Mālik al-Ashtār, um de seus mais ferrenhos defensores, que, entretanto, faleceu na viagem para al-Fustāt, em al-Sūwais, na Península do Sinai, antes de conseguir reivindicar o governo da província. Cf. Idem, op. cit., p. cit.

⁵⁸⁸ EI 6, p. 740. KENNEDY, Egypt as province... p. 69.

região particularmente rica da província nominalmente sob sua responsabilidade. Punham-se assim, portanto, as pré-condições para o enredo antes apresentado; voltemos, pois, a essa intriga. Um grupo de miafisitas foi acusado por alguns calcedônicos de ter tentado matar um grupo de funcionários muçulmanos em Sakhā, cidade localizada no centro do Delta, substituta da Khasût faraônica e da Xoís grega, uma sede diocesana pelo menos de 431 – portanto, posto de arrecadação da *jizya*. Tratando-se de um crime supostamente cometido por coptas, Maslamāh desigou para cuidar do caso uma comissão de investigadores/juízes formada por sete bispos, que trabalharam no caso em conjunto com o magistrado local, também um miafisita, de nome Isaac.⁵⁸⁹ Os muçulmanos atacados com fogo sobreviveram de suas queimaduras e esclareceram que o episódio não era exatamente o que parecia a princípio. Com isso, a intriga voltou-se contra os próprios calcedônicos e Isaac, aliado aos bispos mandados da parte do emir e ao prefeito muçulmano da cidade, conseguiu ligá-la a Teodoro de Alexandria. Mais ainda: trabalhando em conjunto com esses homens ligados diretamente a Maslamāh, Isaac conseguiu obter para si mesmo o cargo antes detido por Teodoro, *por causa da injúria que esse havia feito ao patriarca*.⁵⁹⁰ A data desse episódio é incerta, mas se pode situá-lo entre a nomeação de Maslamāh como emir, em 667, e a morte de Agatão, dez anos depois; estabelecido esse limite cronológico, entretanto, o que fica deslocada é a menção à Yazīd no caso de Teodoro, pois sua ascensão ao trono só se dá após a morte de seu pai, em 680, três anos depois da morte do sucessor de Benjamin. Isto considerado, a menção que a HPCCA faz a Yazīd como recebendo dinheiro oriundo de Constantinopla como suborno para nomear um governador herege com autoridade sobre Alexandria e redondezas pode ser vista como uma concessão da crônica copta às afirmações feitas pelos abássidas e pelos diferentes grupos áldas – principalmente os fatímidas – com os quais os miafisitas do Egito se veem forçados a dialogar na composição de sua memória sobre os primeiros estágios da dominação islâmica do Vale do Nilo. Esse deslocamento, entretanto, não altera a posição da informação fundamental a respeito das interações cristão-muçulmanas ao tempo do patriarcado de Agatão, a saber, que coptas e calcedônicas, ao mesmo tempo em que foram cooptados de diferentes formas pelo Califado em processo de instituição, procuraram ativamente usar a estrutura do novo regime político-religioso uns contra os outros.

⁵⁸⁹ Sobre a participação e as apelações de cristãos na justiça do Califado inicial, ver: SIMONSOHN, Uriel I. *A common justice: the legal allegiances of christians and jews under early Islam*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011. Coleção *Divinations: redefining late ancient religion*, s.n., caps. 2 e 3, ps. 99-119 e 147-173.

⁵⁹⁰ CEC, v. 1, p. 66.

Enfim, deposto Teodoro, não tardou a adoecer e falecer o patriarca Agatão, então um homem já de avançada idade. Seu corpo foi depositado no Mosteiro de São Macário junto ao do patriarca Benjamin. “Ele morreu guardando a fé ortodoxa, e agora está cingido com a coroa da justiça, com todos os santos, na terra dos viventes, para todo o sempre. Amém!”⁵⁹¹ Sucedeu-o na liderança da Igreja Copta certo João de Sammanûd, que, de acordo com seus partidários, foi escolhido para esta função, como Benjamin e outros patriarcas miafisitas, por expressa intervenção divina. A HPCCA narra que ele era homem “puro de corpo e limpo de coração, instruído nos dois tipos de sabedoria, a eclesiástica e a secular”, e que, acometido por uma grave doença enquanto empreendia uma peregrinação pelos lugares santos do deserto egípcio, acabou indo bater às portas do mesmo Mosteiro de São Macário. Nesse lugar, entretanto,

[...] nem os anciãos acreditavam que ele seria curado. Então uma noite ele viu em sonho uma forma como que humana, que, emitindo forte luz e em grande glória, sentado no trono dos serafins e rodeado por uma multidão, pousou perto da porta de sua cela. E viu um bando de anciãos, os Santos Padres que viveram no deserto, indo adiante, para receber a bênção do que estava sentado no trono. E ele disse em sua própria mente: “Ah! Se eu tivesse alguém que me levasse, também gostaria de ir diante deste grande rei celestial, e receber sua bênção, e, em seguida, talvez eu recuperasse dessa doença e dor.” Naquele momento então se aproximou dele um dos que estava de pé ao redor do trono e do que estava sentado sobre ele, um homem vestido com os paramentos dos patriarcas e dos apóstolos, que segurava no peito um livro como o Evangelho; e ele lhe disse: “Queres que eu rogue ao nosso Senhor para que te conceda a graça da cura?” Então João prostrou-se diante daquele homem com lágrimas e lhe implorou dizendo: “Tem piedade de mim, ó meu Senhor, e me leve até ele, porque estou em grande dificuldade.” Então aquele santo respondeu, pois ele era um sacerdote: “João, diga-me que, se for curado pelo Senhor, tu haverás de ser um filho para mim, e eu irei te tomar por um.” E ele prometeu-lhe na visão que seria um filho para ele até o dia da sua morte; e o homem pegou sua mão e levou-o para o Salvador do mundo. Logo em seguida, João caiu prostrado a seus pés, e o Salvador disse-lhe: “João, porque vós ameis a vaidade, vós, filhos dos homens, e negligenciam a verdade, e buscam mentiras? Contemple, <pois> fizeste a intenção de vir para cá para construir para ti uma célula de barro que irá desaparecer rapidamente, mas determino que vá conquistar para ti tesouros no céu e erigir para si mesmo na celestial Jerusalém, a nova cidade, uma mansão que não irá perecer.” Então ele caiu a seus pés e orou para ser perdoado. E o Senhor levantou-o e disse-lhe: “Agora eu te concedo a cura da tua doença por causa de Marcos, o Evangelista; saí, pois, e faz tudo o que ele te mandar fazer.” Então o Senhor ascendeu ao céu com glória e majestade. § Depois que João despertou de seu sonho, curado de sua doença, ele ficou meditando, dizendo: “Quê é isto que já foi feito?” Então a consolação desceu sobre ele a partir daquele dia. E ele foi a um mosteiro na província do Faiyum, acompanhado por dois de seus discípulos, e lá permaneceu oculto.⁵⁹²

Para alcançar seu completo sentido e eficácia essa hierofania haveria se ser completada por outra. Mais adiante, conforme a narrativa da HPCCA, o mesmo São Marcos Evangelista apareceu ao idoso Papa Agatão e lhe disse:

⁵⁹¹ HPCCA 3, p. 10.

⁵⁹² HPCCA 3, pp. 6-8.

“Faz com que venha João, o sacerdote, que é de Samannûd, pois ele pode socorrer-te e assistir-te; pois é ele que deve se sentar depois de ti no Trono <Patriarcal>.” Por conseguinte, o patriarca despachou alguns membros do clero para o bispo de Faiyûm, Abba Menas, e escreveu-lhe pedindo que enviasse a ele o padre João. Ora, Abba Menas amava João, e aproveitava-se de sua oratória, mas não podia contradizer o Santo Padre. Então ele mandou mensageiros a João, que o trouxeram em um barco, e o bispo despachou-o para Alexandria. § Quando o patriarca viu João, rejubilou-se com ele, porque era muito perspicaz; por essa razão entregou-lhe a sua Igreja, dando-lhe autoridade sobre ela e sobre a cidade. E algumas das pessoas pediam-lhe para ordenar João bispo sobre o Alto Egito, e outros sugeriam alguma outra Sé. Mas Deus estava guardando-o por sua gentileza, como Davi, para que Ele pudesse realizar a João o que havia sido prometido na visão em Wadî Habîb.⁵⁹³

O contraste assim evidenciado é bem pouco sutil: enquanto Teodoro obteve seu poder pelo suborno, associando-se ao infame Yazîd, da mesma forma que outrora os patriarcas calcedônicos haviam obtido suas posições por sua subserviência à política eclesiástica constantinopolitana e se imposto aos egípcios através da violência das armas bizantinas, João de Samannûd foi indicado ao patriarca Agatão como seu sucessor *diretamente por São Marcos*, de quem se pretendiam os arcebispos de Alexandria sucessores e guardiões do legado. Ao mesmo tempo em que a HPCCA, que aqui se considera como uma amostragem privilegiada da tradição copta a respeito de sua própria trajetória e interações, reduz sem mais os negócios eclesiásticos de seus rivais calcedônicos a mundanidades, mesquinhas indissociáveis dos jogos político e administrativo que se desenrolavam nas cortes dos *reinos deste mundo*, transfigurava a sucessão dos patriarcas miafisitas de Alexandria com a indelével marca de uma transbordante sacralidade.

2.5 A mudança dos reinos: territorialidades da Igreja Copta em uma época de transição

Quantas vezes a gente sobrevive à hora da verdade?⁵⁹⁴

Entre 605 e 677 deram-se mudanças fundamentais na história do Egito, não como um processo isolado, mas como parte integrante daquilo que, de modo muito justificado, Peter Brown chamou de “a maior revolução política que alguma vez se verificou na história do mundo antigo.”⁵⁹⁵ Nas duas gerações que se seguiram à morte de Muḥammad, enquanto os próprios muçulmanos tateavam em busca de sua identidade religiosa, os exércitos reunidos em torno da causa do Islã empurram os romanos do oriente para fora do Egito, da Síria, da

⁵⁹³ Idem, op. cit., pp. 8-9.

⁵⁹⁴ GESSINGER, Humberto. Surfando Karmas & DNA (2002). In. *P'ra ser sincere: 123 variações sobre um mesmo tema*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2010, p. 247.

⁵⁹⁵ BROWN, *The rise of Western Christendom...*, p. 296.

África e de grande parte das ilhas mediterrânicas; em pouco tempo eles conquistaram o outrora pujante Império Sassânida; no início do século seguinte, tomaram de assalto o reino visigótico da Hispânia, empreenderam duras derrotas à poderosa marinha bizantina, estabeleceram postos avançados bem diante das fronteiras mais ocidentais do Império Chinês, e tiveram seu curso rumo ao centro europeu freado apenas pela fortuita intervenção dos francos, então um poder em ascensão. Para além deste último contratempo, não se havia conhecido até então nenhuma expansão tão rápida e consistente de um império ou religião: “As populações desse arquipélago de regiões civilizadas que se estendia do Marrocos e da Andaluzia até a Ásia Central e ao Punjab, foi reunido pela primeira vez num mesmo sistema político.”⁵⁹⁶ <IMAGEM 24>.

Muitos dos cristãos contemporâneos dessa verdadeira revolução, tanto os que se viram engolfados pela maré árabo-islâmica, quanto os que estavam por algum motivo para além dela, só puderam fazer justiça a uma mudança tão significativa quanto inesperada do *status quo* invocando a sucessão de grandes impérios descrita no *Livro de Daniel*.⁵⁹⁷ Nessa sucessão, Roma tinha sido considerada como o último império – algo que para a maior parte dos cristãos do Império Romano do Oriente, tanto gregos quanto sírios, havia sido considerado como uma fonte de orgulho e confiança. *Seu Império era o Império de Cristo, e esperava-se que ele durasse tanto quanto a duração restante do próprio tempo*. Paulo Apóstolo escreveu em sua *Epístola aos Gálatas* que Deus havia enviado Seu Filho ao mundo na plenitude dos tempos, e o redator do Evangelho de Lucas deixou claro que esta coincidia com o governo de César Augusto; séculos mais tarde, o alexandrino Cosme Indicopleustes, contemporâneo de Justiniano, reuniu ambos os *topoi* para afirmar que o trono constantinopolitano participava da dignidade do Reino de Cristo, devendo permanecer íntegro e invicto até a consumação do mundo.⁵⁹⁸ Apenas algumas décadas depois da redação de sua *Topografia Cristã*, contudo, essa certeza tornou-se no mínimo vacilante; para muitos a *Idade de Roma* efetivamente havia acabado. Em amplos espaços, o novo reino dos árabes tinha substituído o predomínio constantinopolitano, e muitos daqueles “que testemunhavam os acontecimentos do século VII sabiam estar, sem qualquer sombra de dúvida, perante a última e mais dramática *mudança dos reinos*.”⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Idem, op. cit., p. cit.

⁵⁹⁷ Dn 2:31-45.

⁵⁹⁸ Gl 4:4. Lc 2:2. COSME Indicopleustes. *The Christian Topography of Cosmas, and egyptian monk*. Tradução, introdução e notas de John Watson McCrindle. Londres: Hakluyt Society, 1897, pp. 69-73.

⁵⁹⁹ BROWN, *The rise of Western Christendom...*, p. 296-297 (destaque no original). Cf. KAEGI, Walter E. *Byzantium and the early Islamic conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ps. 205-205 e 210-220. TOLAN, *Sarracens...*, pp. 45-50. Idem, *Christian reactions to muslims conquests...*, pp. 194-196.

As razões militares e sociais para o sucesso das conquistas árabo-muçulmanas têm fascinado os estudiosos de modo muito compreensível, e parece realmente necessário, a partir delas, como reivindica Garth Fowden, de fato repensar a sério ideias muito arraigadas que a historiografia ocidental tem acalentado a respeito do primeiro milênio da era cristã, das fronteiras entre a dita Antiguidade e o dito Medieval, que talvez, para o Egito e o Oriente Médio cristão-muçulmano simplesmente sejam pouco ou nada pertinentes conforme as consideramos de modo habitual. Tais questões, contudo, importam menos neste ponto, onde se pretende apenas lembrar que tais conquistas tiveram lugar entre populações muito religiosas, que nutriam pontos de vista profundamente arraigados a respeito da natureza do curso da história e da maneira pela qual Deus intervinha no mundo. Foi sobre estes sistemas pré-existentes de explicação que as comunidades cristãs se mobilizaram para lidar com a novidade do Islã; foi a partir deles que tentaram dar sentido à sua posição em um mundo que havia mudado não só muito rapidamente, mas de forma traumática.⁶⁰⁰

Antes do mais, deve ser bastante claro que destacar que os mais dramáticos eventos deste período não se deviam à vontade humana, mas à providência e/ou aos planos de Deus, contudo, não era simples fantasia ou escapismo, pois “mesmo o fato de as forças religiosas serem geralmente pensadas sob a forma de entidades espirituais, de vontades conscientes, de maneira nenhuma é uma prova da sua irracionalidade.”⁶⁰¹ De fato, tratava-se então de uma forma de recorrer ao passado transfigurado pela ação divina como forma de relativizar o presente vivenciado pelos redatores da HPCCA e de outros documentos análogos. Também em seus escritos,

O profundo sentido existencial que carregava as histórias de visões e milagres era capaz de persuadir leitores e ouvintes, convencendo-os a vislumbrar uma realidade vitoriosa por meio da fragilidade política. [...] Por meio daquelas histórias, era possível contestar com eficácia as amargas derrotas sofridas pela cúpula eclesiástica que defendiam, pois, a seus olhos, a realidade era outra.⁶⁰²

A presença do sagrado nos relatos citados da HPCCA, entretanto, não é apenas, por assim dizer, *processual*, mas também *extensiva*, na medida em que concorre fortemente para esboçar certa territorialidade. De acordo com Zeny Rosendahl, *territorialidade* é o conjunto

BERKEY, Jonathan P. *The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 91-93. KENNEDY, *The great arab conquests*, pp. 344-355. GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, cap. 2, pp. 23-44.

⁶⁰⁰ BERKEY, op. cit., p. 96. BROWN, *The rise of Western Christendom...*, p. 297.

⁶⁰¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 1996, p. 7.

⁶⁰² RUST, Leandro Duarte. As pegadas do sagrado: o político como religiosidade. In. *A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2013, p. 111.

de práticas através dos quais os grupos ou instituições apropriam-se afetiva e/ou efetivamente de um dado segmento do espaço, instaurando territórios seus.⁶⁰³ As instituições religiosas, de modo específico, reconhecem e controlam muitos tipos de territórios, alguns dos quais são retirados do uso estritamente instrumental. Na HPCCA, esses territórios sagrados, significados como aberturas para o transcendente e fontes de poder divino, são marcados pelos relatos de *hierofanias*, que os manifestam como extensões de uma realidade de ordem diferente da realidade das interações do cotidiano. Qualitativamente diferentes do espaço profano que os circundam, eles são *nós* nos quais se articulam a memória coletiva, que “se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto.”⁶⁰⁴ São também percebidos como *eixos* de um mundo ordenado, no interior do qual o homem religioso sente necessidade de subsistir e mover-se; *planos* onde por toda parte encontram-se “as imagens de Deus, dos apóstolos, dos santos [...] ambientes de luzes, ornamentos e vestes eclesiásticas”, nos quais os fiéis concebem “os seres sagrados e o paraíso, e transpõem para esse tipo de paisagem as verdades transcendentais do dogma.”⁶⁰⁵ Assim sendo, tais espaços e os discursos a seu respeito operam como uma espécie de *pontos de fixação da identidade*, porque um grupo reunido em torno de um determinado sistema de doutrinas e práticas religiosas “tem necessidade de se apoiar em um objeto, em uma parte da realidade que permanece, porque ele próprio não tem a pretensão de mudar, ao contrário de todas as instituições e costumes que se transformam, e das ideias e experiências que se renovam.”⁶⁰⁶

A realidade social, entretanto, é feita não apenas de continuidades e recorrências, mas de fluxos e rupturas; não obstante o desejo de estabilidade, as conjunturas se sucedem em mudança, eventualmente de modo brusco e até traumático. Cada comunidade religiosa significa e “recorda o espaço à sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que ela se confina, onde ela reencontra suas lembranças.”⁶⁰⁷ Daí não ser nada accidental que, no relato de um período caracterizado por mudanças sociopolíticas tão profundas, a HPCCA reserve tanto espaço para as hierofanias que, reiterando a sacralidade de certos acontecimentos, espaços e/ou tipos de pessoas que nele atuam/habitam ou com eles de alguma forma mantém intercâmbio sistemático, operam aquela “*alquimia ideológica* pela qual se opera a

⁶⁰³ ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: NEPEC e Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, p. 59.

⁶⁰⁴ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Houry. *Projeto História*. São Paulo, PPGH/PUC-SP, n. 10, 1993, p. 9.

⁶⁰⁵ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano...*, pp. 25-32. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2006, p. 185.

⁶⁰⁶ ROSENDAHL, op. cit., p. 34.

⁶⁰⁷ Idem, op. cit., p. 35.

transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas.”⁶⁰⁸

Talvez seja proveitoso procurar esclarecer um pouco mais o ponto. Se os teólogos e, em menor medida e de modo provisório, os cientistas da religião podem se contentar com uma definição nativa do sagrado, compreensivelmente pouco propícia à apreciação crítica, é mais conveniente aos historiadores considerar o sagrado, antes do mais, como um produto específico da interação social, “um modo singular de edificar posicionamentos em meio ao inesgotável fluxo de desafios produzidos pelas relações coletivas.”⁶⁰⁹ Recuperando a reflexão feita n’*As formas elementares da vida religiosa* de Émile Durkheim, segundo o qual “[...] As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais”, mas sem a levá-la às suas últimas, e de certa forma reprováveis, consequências, Leandro Rust considera que “o sagrado é a participação simbólica exigente, aquela movida para encontrar a prática mais forte, capaz de restaurar a unidade que se vive como perdida, ameaçada ou cindida.”⁶¹⁰ Tal participação pode ser apenas simbólica, mas a eficácia almejada é muito concreta, visando efeitos necessariamente sociais. O sagrado, enquanto sensação de um poder que transcende o tempo, emerge como uma ancoragem em meio a uma realidade social que muda sem cessar, pois existente na duração, trazendo novos riscos e tensões antes imprevistas. Associar um espaço, pessoa ou situação a uma hierofania, a uma irrupção do sagrado, é, portanto, procurar pô-la para além da contingência, forçando um engajamento a seu respeito, pois “[...] A eclosão do sagrado aparentemente pressupõe o impulso para – ou tão só a acolhida de – um desejo de chegar a resultados efetivos para a vida social em meio às pressões e ambivalências da realidade.”⁶¹¹

O que parece estar em jogo, portanto, é a permanência e legitimidade da atuação da Igreja Copta, que o relato da HPCCA, ao encharcar da ativa presença de entes sobre-humanos, inscreve em um plano que se quer além e acima das relações marcadas pelos interesses e paixões humanas; a reiteração da sacralidade do deserto, da localização aí da presença e atuação dos anjos, dos santos e do Ressuscitado, garantem a memória religiosa e, com ela, a consistência identitária dessa comunidade eclesial e a validade tanto de sua relação com o sagrado, quanto de suas formas de atuação no mundo social circundante. Como destaca

⁶⁰⁸ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In. *A economia das trocas simbólicas*. Seleção, introdução e notas de Sergio Miceli. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007. Coleção *Estudos*, n. 20, p. 33.

⁶⁰⁹ RUST, op. cit., p. 103.

⁶¹⁰ DURKHEIM, op. cit., p. 462. RUST, op. cit., p. cit.

⁶¹¹ Idem, op. cit., p. 105. Cf. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 45-47.

Maurice Halbwachs, de fato, a (re)constituição de uma topografia que (no duplo sentido do verbo) suporte a atuação de um grupo religioso é elemento que concorre para assegurar seu equilíbrio, já que os lugares sagrados “participam da estabilidade das coisas materiais e é fixando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se imobilizar e durar; é esta a melhor condição da memória coletiva religiosa.”⁶¹² Neste sentido, os relatos das vidas dos patriarcas coptas do século VII, revistos na segunda metade do século X, momento de insegurança generalizada e, pouco mais adiante, da ascensão de uma nova ordem política no Egito, projetam certa inversão de estados de força desfavoráveis ao exercício do poder do patriarca copta de Alexandria, iluminando o momento vivido com tons favoráveis ao prometer a sua superação, ao fazer contrastar sua contingência com a eternidade do sagrado.⁶¹³

As hierofanias e a espacialização da memória da Igreja Copta nos relatos da HPCCA referentes ao período da invasão e da ocupação persa, da retomada bizantina e da entrada do Islã no Egito bem podem ser lidos como a tentativa de ancorar a identidade desta comunidade eclesiástica em um momento de consideráveis transformações sociopolíticas. Por outra parte, é importante ter em consideração que também estas mudanças são elas mesmas espacializadas. Fazendo referência ao trabalho de David E. Sopher sobre a geografia das religiões, Rosendhal esboçou modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos, definindo a territorialidade destas situações 1. por coexistência pacífica, 2. por instabilidade e competição e 3. por intolerância e exclusão.⁶¹⁴ A interação entre o cristianismo calcedônico e a comunidade copta dava-se em oscilação entre o terceiro e o segundo modelo, de acordo com o poder relativo que as autoridades civis e eclesiásticas helenófonas conseguiam exercer sobre a população autóctone de Alexandria e do Vale do Nilo. A ocupação persa constitui na HPCCA um *interregno* ambivalente; apesar de muitos dados apontarem para o fato de que ela foi, de um modo geral, *favorável* aos miafisitas, na crônica copta os sassânidas são representados como antítese completa dos valores e práticas cristãs e o imperador bizantino,

⁶¹² HALBWACHS, op. cit., p. 187.

⁶¹³ CEC, v. 4, pp. 1239-1242. FARAG, Farag Rofail. The technique of research of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffa'. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 86, 1973, pp. 37-66. Idem. The technique of presentation of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffa' *Arabica*. Leiden, Brill, v. 24, n. 1, 1977, pp. 66-87. HEIJER, Johannes Den. Sawirus ibn al-Muqaffa', Mawhub ibn Mansur ibn Muffarig et la genèse de l'*Historie des Patriarches d'Alexandrie*. *Bibliotheca Orientalis*. Leiden, NINO, n. 141, 1984, cl. 336-347. Também: Idem. Fātimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods. *Medieval Encounters: jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 2, n. 3, 1996, pp. 67-98.

⁶¹⁴ ROSENDHAL, op. cit., 2002, pp. 61-63. Cf. SOPHER, David E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Halls, 1967.

tido como herético porque promotor da fé calcedônica, foi levado ao triunfo pelo poder de Deus e em favor (também) de sua Igreja Ortodoxa – ou seja, a reunida em torno do dogma da Natureza Única de Jesus Cristo. No período logo posterior à reconquista romana, contudo, prosseguiu e mesmo se ampliou o uso da pressão política para destruir o cristianismo miafisita, através da extensão de controles políticos e da indução à conversão por meio de uma variedade de pressões. Neste sentido, o relato da apostasia dos bispos Ciro de Nikiu e Vítor de Faiyûm, assim como do martírio de Menas de Barshût, irmão do patriarca Benjamin, são verdadeiramente exemplares.

A conquista árabe do Egito, todavia, fazendo mudar o vetor de gravidade política e religiosa deste território do sentido sul/norte (Foz do Nilo → Constantinopla) para o sentido oeste/leste (fronteira entre Alto e Baixo Egito → Península Arábica), não apenas deixou repentinamente desprotegidos os grupos calcedônicos do país, como permitiu que a Igreja Copta se reorganizasse, obra que ficou associada antes do mais à memória do patriarcado de Benjamin e às décadas de 640 e 650, sobre as quais *há relativamente poucos vestígios documentais*. Os coptas, entretanto, não saíram das catacumbas nas quais haviam sido forçados a se refugiar pela pressão bizantina para a luz do dia, mas, antes para uma situação inteiramente nova, na qual, submetidos a um governo islâmico, enquadravam-se nos limites – ora mais largos, ora mais estreitos – da *dhimmitude*. O sistema de coexistência religiosa determinado em tais termos não foi inteiramente pacífico, mas antes atravessado por múltiplos e intrincados jogos de poder, como evidencia já o relato do pontificado de Agatão, que, perseguido mesmo em um período de liberdade nominal, acabou sendo enquadrado no *topos* do bom pastor que sofre por seu rebanho, enquanto a atuação de seus inimigos foi transfigurada na ação de potências satânicas.

De modo mais geral, o fato de tanto o cristianismo como o Islã serem sistemas que oficialmente não permitem que seus constituintes tenham uma filiação religiosa pluralista, colocou os coptas na situação ambivalente de *protegidos desde que submissos e dispostos a renunciar a quaisquer pretensões expansionistas e/ou missionárias*. Se a conquista islâmica, ao tirar o Egito da órbita de pressão calcedônica, permitiu diretamente que os coptas reconstituíssem sua territorialidade e como que, por assim dizer, reabrissem suas pontes para o alto, reativando seus circuitos comunitários e itinerários rituais, por outro lado, indiretamente, ela limitou ou cerrou as fronteiras de atuação desta Igreja, agora imersa, *ancorada*, no novo ecúmeno muçulmano.⁶¹⁵ Tratar-se-á um pouco disto adiante. Na mesma

⁶¹⁵HOURANI, op. cit., pp. 72-75.

medida em que eram cortados em definitivo os laços que ligavam Alexandria a Constantinopla e permitia-se que os coptas refizessem a tessitura de sua espacialidade do Baixo ao Alto Egito, da Líbia ao Mar Vermelho, vetava-se tanto o seu acesso direto ao poder político quanto o seu franco contato com as comunidades cristãs da Núbia e da Etiópia, até então suas dependentes diretas, mas subsistentes, por motivos diversos, *fora da Dar al-Islam* nos séculos iniciais de existência desta.⁶¹⁶ <IMAGEM 25>. Considerada como um elemento de estabilidade e até certo ponto preservada pelos senhores árabes do Egito, a comunidade copta já era por eles, em função de sua nova vinculação religiosa, encarada com curiosidade antiquária, vista como uma espécie de etapa já ultrapassada, reminiscência de uma revelação divina anterior, complementada por aquela consignada no Corão. Início de um processo secular de profundas transformações, neste momento punham-se os alicerces sociopolíticos e ideológicos da passagem da Igreja Copta de uma maioria resistente a uma minoria tolerada, ao mesmo tempo em que a Alexandria cristã começava a ceder lugar, primeiro à cidade-fortaleza de al-Fustât e, mais adiante, ao Cairo islâmico.

⁶¹⁶ DORFMANN-LAZAREV, op. cit., pp. 78-79. BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (639-1171). In. HGA 3, pp. 201-203. CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. In. HGA 3. JENKINS, op. cit., p. 262. MARTY, Martin. *O mundo cristão: uma história global*. Tradução de Daniel Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, pp. 88-89.

3 AGINDO NA *DHIMMITUDE*: O PATRIARCADO COPTA DE JOÃO III A SIMÃO (677-701)

E quem há de vos fazer mal, se sois zelosos do bem? Mas se sofreis por causa da justiça, bem-aventurados sois! Não tendes medo de nenhum deles, nem fiqueis conturbados; antes, santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede; fazei-o, porém, com mansidão e respeito, conservando a vossa boa consciência, para que, se em alguma coisa sois difamados, sejam confundidos aqueles que ultrajam o vosso bom comportamento em Cristo, pois será melhor que sofraís – se esta é a vontade de Deus – por praticardes o bem do que praticando o mal.⁶¹⁷

Os relatos constantes na *História do Patriarcado Copta de Alexandria* a respeito do patriarcado de João de Sammnûd, consagrado em 677 como João III, e de seus imediatos sucessores possuem uma relação complexa de continuidades e rupturas em relação aos relatos referentes aos patriarcados de Agatão e Benjamin, seus imediatos antecessores. A primeira continuidade a ser destacada, antes do mais, é a de enquadramento narrativo; de fato, as *vitae* de Benjamin, Agatão e João III encontram-se em um mesmo estrato redacional da HPCCA, circunstância que não é desimportante. Mais ainda: todo o trecho da HPCCA que se estende do início do patriarcado de Cirilo ao fim do patriarcado de Simão (444-701) compõe, de modo geral, uma mesma camada redacional, que os especialistas dataram da primeira metade do século VIII. Esse estrato do texto sobrepõe-se ao anterior de modo mais ou menos insensível, sem marca de costura demasiado evidente. Ele é marcado de modo particular pela crise político-religiosa e preocupações institucionais do período pós-calcedônico, como se bem pode notar na estranha opacidade que aí se verifica quando é o momento de dar tratamento ao governo eclesiástico de Dióscoro, a respeito do qual há boa proveniência de informação em outros documentos coptas da época próxima:

Após o Santo Papa Cirilo ter partido para o seu descanso, Dióscoro foi feito patriarca na Sé da cidade de Alexandria. Ele sofreu uma severa perseguição por sua fé ortodoxa nas mãos do príncipe Marcião e sua esposa <Pulquéria>; e eles baniram-no de sua Sé, através da ação parcial do Concílio de Calcedônia, por sua subserviência à vontade do príncipe e sua esposa. É por esta razão que os membros

⁶¹⁷ Pd 3:13-17.

deste concílio e todos os seguidores de seu corrupto credo são chamados *Melquitas*, porque eles seguem a opinião do príncipe e de sua esposa, na proclamação e renovação da doutrina de Nestório. § Era um costume dos antigos escrever histórias de seus predecessores em cada geração. No tempo dos israelitas, Filo, o Fariseu, e Justo e Josefo e Hegesipo escreveram parte da vida de Jesus Cristo, e uma narrativa da ruína de Jerusalém por Vespasiano e Tito, seu filho, e do que aconteceu depois destes. E depois disso, o Africano e Eusébio escreveram, e Menas escreveu sobre as provações e perseguições sofridas pelos pastores e seus rebanhos nos dias do patriarca Abba Cirilo, o Sábio, e o que se passou entre ele e Nestório; também, depois, do que o Papa Dióscoro sofreu no Concílio de Calcedônia. Mas naquele tempo os credos foram separados, e as Sés foram feitas em pedaços, de modo que mais ninguém pôde escrever as histórias dos patriarcas, e a prática de compô-las foi interrompida. Mas o Senhor permanece para sempre. Assim sendo, nenhuma biografia do santo patriarca Dióscoro foi encontrada após o seu banimento. Ele preservou a fé ortodoxa, que persiste na Sé do evangelista São Marcos até este dia e para sempre, até receber a coroa do martírio na Ilha de Gangra, por ordem do príncipe Marciano; pois foi nessa ilha que Dióscoro morreu.⁶¹⁸

O autor de todo esse conjunto de *vitae* foi certo religioso de nome Jorge <Ĝirġa>, monge e arqui-diácono do Mosteiro de São Macário em Wadî Habîb, filho espiritual do

⁶¹⁸ HPCCA 2, pp. 443-444. Compare-se, por exemplo, o que consta na supracitada notícia com o que mais tarde escreveu a respeito dos mesmos episódios Sa'îd ibn Beṭrîq, médico, historiador e teólogo que, sob o nome de Eutíques, foi patriarca calcedônico de Alexandria de 933 a 940: “[...] Tendo <os bispos> se reunido, eles examinaram as falsas doutrinas de Dióscoro, patriarca de Alexandria, e não deixaram de notar sua adesão à falsa doutrina de Êutiques. Dióscoro foi então excomungado, assim como Êutiques, e os padres conciliares confirmaram que Jesus Cristo, nosso Senhor, é homem e Deus, compartilhando da mesma substância que o Pai em sua divindade e da mesma substância que nós em sua humanidade, com duas naturezas, perfeito em sua divindade e perfeito em sua humanidade, um só e mesmo Cristo. [...] eles reiteraram a excomunhão e deposição de Nestório, assim como haviam excomungado e deposto Dióscoro, juntamente com quaisquer pessoas que professem suas doutrinas. E eles excomungaram o segundo concílio que foi realizado em Éfeso <em 439>. O arqui-diácono de Alexandria, chamado Protério <Prūtāwus>, estava presente em Calcedônia, e os bispos aí reunidos fizeram-no patriarca desta metrópole no lugar do ímpio, maldito e excomungado Dióscoro. Do Concílio de Éfeso, o terceiro a ser reconhecido por todo o ecúmeno, no qual se assentaram duzentos bispos, que unânimes excomungaram Nestório, para este Quarto Concílio Ecumênico, realizado na cidade de Calcedônia, no qual se assentaram seiscentos e trintas bispos, que unânimes excomungaram Dióscoro e Êutiques, haviam se passado vinte e um anos. § Muitos dos habitantes de Alexandria e do restante do Egito abraçaram a doutrina de Dióscoro e Êutiques, e acreditavam que Dióscoro havia sido deposto e excomungado injustamente. Por medo do rei Marciano, contudo, poucos foram os que ousaram confessar abertamente sua heresia. Quanto a Dióscoro, depois de ser deposto, ele seguiu para a Palestina e Jerusalém, corrompendo a fé de muitos os que estavam nestas regiões, a ponto de fazê-los confessar sua falsa doutrina e aí nomear seus próprios bispos.” EUTÍQUIO de Alexandria. *Annales, seu liber historicus a tempore Adami ad annos usque Hejiræ Islamiticæ, ex arabico in latinum sermonem translati*. In. MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 111: Nicolai, Constantinopolitani Archiepiscopi: epistolæ. Accedunt: Eutychiei Alexandrini, Basilli Neopatrensis, Basilli Cæsariensis, Cognomento Minimi, Mosis Bar-Cephæ, Theodori Daphnopatæ, Nicephori Presbyteri Constantinopolitani*. Paris: Petit-Montrouge, 1863, §95-96, pp. 1054-1055. Por causa das querelas cristológicas que marcaram profundamente a vida do cristianismo egípcio dos séculos V a VII, e todo o impacto que estas tiveram nas diversas memórias referentes a esse período, faz-se conveniente mencionar neste ponto também o estudo (já datado, mas ainda valioso) de Jean-Jacques Maspero, que comparou numerosos fatos citados na HPCCA com o que se narra a respeito em outros documentos da mesma época, mas de proveniência calcedônica, realçando bem a mentalidade profundamente sectária que estrutura todos esses relatos. Cf. MASPERO, Jean-Jacques. *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la morte de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises Jacobites (518-616)*. Revisão e publicação póstuma por Adrian Fortescue e Gaston Wiet. Paris: École de Hautes Études, 1923. Coleção *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, seção Historiques et Philologiques*, n. 237. Também cf. WHITBY, Michael. *The Church Historians and Chalcedon*. In. MARASCO, Gabriele (org.). *Greek and roman historiography in Late Antiquity: fourth to sixth century AD*. Leiden: Brill, 2003, pp. 449-496.

patriarca João de Samannûd (677-686), escriba do patriarca Simão (689-701), e pai espiritual do patriarca Cosme (730-731).⁶¹⁹ De acordo com David W. Johnson e Johannes Den Heijerr, esse homem notável, verdadeira eminência parda na cúpula da hierarquia miáfisita egípcia de seu tempo, escreveu originalmente em copta, e usou como principal fonte de seu relato uma agora perdida *História dos Patriarcas da Igreja de Alexandria*, redigida em copta em período indeterminado, que cobria o período desde o suposto governo de Aniano, imediatamente em seguida à missão e martírio de Marcos Evangelista, até os dias de Cirilo.⁶²⁰ Alguns fragmentos esparsos dessa *História dos Patriarcas* foram eventualmente localizados e demonstram uma relação próxima e significativa, tanto de emulação quanto de rejeição, em relação ao material referente ao cristianismo no Egito constante na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (c.265-339).⁶²¹ Não se sabe bem se ao tempo do Arquidiácono Jorge já havia se perdido ou se ainda não havia sido composta uma *vita* do patriarca Dióscoro, mas o fato é que ela está surpreendentemente ausente da versão final de seu texto, traduzido para o árabe em algum momento entre o início do século IX e o meado do século XI. Em pelo menos uma das *vitae* compostas por esse autor, como se mencionou anteriormente, a narrativa dá clara evidência do uso de uma fonte adicional; de fato, a metade final do relato referente ao patriarcado de Benjamin (622-661) apresenta uma versão resumida do *Livro da Consagração do Santuário de Benjamin*, composta pelo secretário e sucessor deste, o patriarca Agatão (661-677).⁶²² Em parte anterior, mencionam-se também os “quinze volumes” formados pela correspondência trocada entre os patriarcas Acácio de Constantinopla (471-489) e Pedro de

⁶¹⁹ HPPCA 3, ps. 20 e 90-91 (talvez também *o monge* mencionado nas pp. 40-41 como filho espiritual de Abba Simão). HPPCA 4, p. 360. CEC, v. 4, pp. 1240-1241. CMRI, pp. 234-238.

⁶²⁰ JOHNSON, David W. Further fragments of a coptic *History of the Church*: Ms. Cambridge Or. 1699 R. *Enchoria*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 6, 1976, pp. 7-17. Idem. Further remarks on the arabic *History of the Patriarchs of Alexandria. Oriens Christianus*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 61, 1977, pp. 103-116. Ibidem. *Coptic sources of the History of the Patriarchs of Alexandria*. Tese de Doutorado em Filologia apresentada ao Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures of The Catholic University of America. Washington: The Catholic University of America, 1973. HEIJER, Johannes Den. *Refléxions sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: les auteurs des sources coptes*. In: GODLEWSKI, Włodzimierz (org.). *Coptic studies: acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*. Varsóvia: Éditions Scientifiques de Pologne, 1990, pp. 107-114. Idem. *Mawhüb ibn Mansûr ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Louvain: Peeters, 1989. Coleção *Corpus Christianorum Orientalium*, seção *Subsidia*, n. 83, ps. 7-8, 118-124 e 142-145.

⁶²¹ JOHNSON, Further fragments a coptic... HEIJER, *Mawhüb ibn Mansûr ibn Mufarriğ...*, pp. 128-141. LEEM, Oskar Eduardovich. Koptische fragment zur *Patriarchengeschichte Alexandriens*. São Petersburgo: M. Eggers, 1888. Coleção *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, série n. 7, t. 36, v. 11. CRUM, Walter Ewing. Eusebius and Coptic Church Histories. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Londres, Society of Biblical Archaeology, n. 24, 1902, pp. 68-84.

⁶²² Cf. COQUIN, René-Georges (organização, tradução, introdução e notas). *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1975. Coleção *Bibliothèque d'Études Coptes*, n. 13. HEIJER, *Mawhüb ibn Mansûr ibn Mufarriğ...*, pp. 144-145 (particularmente p. 144, n. 121)..

Alexandria (480-488).⁶²³ O fim da camada redacional que pode ser atribuída ao trabalho do Arquidiácono Jorge passa em algum ponto do relato do patriarcado de Alexandre II (705-730). De acordo com Johnson, o corte se dá justamente quando se menciona a transmissão do governo do califa Sulaymān ibn ‘Abd al-Malīk (715-717) para o califa Omar ibn ‘Abd al-Azīz (717-720); para Heijer, contudo, parece certo que a *vita* de Alexandre II foi toda composta se não pelo próprio Arquidiácono, por um seu sucessor muito próximo, de modo que a costura entre as camadas estaria situada, de fato, depois do relato da morte do referido Alexandre II.⁶²⁴

Isso considerado, destaquem-se igualmente as continuidades e rupturas de conteúdo constantes entre as *vitae* de João de Sammanūd e seus sucessores e as de Agatão e Benjamin. Ao contrário desses, João III não chegou a sofrer a ofensiva calcedônica imediatamente anterior à conquista árabo-muçulmana do Egito; é bem provável, de fato, que ainda não tivesse nascido ou não fosse mais do que um menininho quando da tomada de Alexandria pelos homens liderados por ‘Amr ibn al-‘Āṣ. Ainda assim, como por todo o relato do Arquidiácono Jorge, o confronto entre miafisitas e calcedônicos é um dos temas fortes do patriarcado de João III e de seus sucessores imediatos, ainda que em condições bem diversas do que havia sido no período anterior a 639-641. Não por acaso, os primeiros parágrafos da *vita* de João de Sammanūd constante na HPCCA justamente retoma os nomes e os destinos de Agatão e de Teodoro, o maior de seus opositores, calcando nos desdobramentos do conflito entre esses dois os primeiros dias de seu governo:

Quanto Abba Agatão, o santo padre, foi para o seu descanso eterno, Teodoro, o Calcedônico, pôs suas mãos em todas as coisas <que lhe pertenciam>, de modo que não se encontrou sequer pão para comer no dia da morte do patriarca; pois ele colocou o seu selo sobre tudo o que pertencia a Agatão. Mas, afinal, o Senhor se vingou de Teodoro por uma praga dolorida em seus órgãos vitais, nomeadamente através da doença da hidropsia; e ele começou a comer todos os dias doze libras de pão, vinte e quatro libras de carne e dois cestos de figos, e a beber diariamente um

⁶²³ HPCCA 2, pp. 456-457. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriġ...*, pp. 143-144. Com base em certa similaridade formal e na datação dos documentos em questão, apontaram-se como outras duas fontes do texto do Arquidiácono Jorge a célebre *Crônica* de João de Nikiu e a *vita* do patriarca Isaac redigida pelo sucessor desse bispo, Menas de Nikiu. Não há, entretanto, condições de afirmar essa relação de modo inequívoco, principalmente no caso do texto de Menas de Nikiu, que, ao contrário, pode ser de fato uma versão expandida da notícia sobre o patriarca Isaac dada pelo Arquidiácono Jorge. Cf. JOHNSON, *Coptic sources...*, pp. 70-71 (favorável à hipótese de que o Arquidiácono Jorge tenha consultado e resumido a *vita* redigida por Menas de Nikiu). HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriġ...*, pp. 142-143 (que deixa em aberto a questão do uso ou não dos textos produzidos pelos dois mencionados bispos de Nikiu pelo Arquidiácono Jorge). Os paralelos entre as *vitae* de Aniano a Dióscoro constantes na HPCCA e os trechos equivalentes presentes na *Crônica* de João de Nikiu são notáveis, mas eles poderiam derivar de uma relação indireta, determinada pelo acesso comum de seus redatores à agora perdida *História dos Patriarcas da Igreja de Alexandria*. Cf. JOHNSON, *Coptic sources...*, pp. 71-74. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriġ...*, p. 143, n. 112.

⁶²⁴ HPCCA 3, ps. 71-72 (ponto de corte indicado por Johnson) e 79-82 (ponto de corte indicado por Heijer). CMR1, p. 234. JOHNSON, *Coptic sources...*, p. 113. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriġ...*, p. 143.

odre de vinho de Maryût; e, contudo, isso não satisfazia nem a sua fome, nem a sua sede, não chegando para encher a sua barriga. Assim sendo, ele teve uma morte terrível. E seu filho foi nomeado governador em seu lugar, e tornou-se então como um filho para o nosso pai, Abba João, pois ele tinha confiança e amor por ele. Desta forma, o pai, o patriarca, tomou-o consigo realmente como se a um filho. (...) Quando ‘Abd al-Azîz tornou-se o comandante <emir> do Egito, o Padre Patriarca escreveu de Alexandria a Mîsr para os dois escribas que presidiam o seu *Diwân*, para dar a conhecer a eles o que tinha sido feito a respeito do selo <de Teodoro>, que foi colocado sobre todos os lugares, e os problemas com os descrentes calcedônicos, que tanto sofrimento lhe causavam. Logo após isto, os referidos escribas enviaram mensageiros a Alexandria, com instruções de que o referido selo deveria ser quebrado em todos os lugares nomeados, e que toda a propriedade da Igreja deveria ser novamente entregue ao Padre Patriarca.⁶²⁵

O tema da vingança divina contra os inimigos dos fiéis é recorrente na tradição bíblica e eclesiástica, e foi habilmente retomado pelo Arquidiácono Jorge em mais de uma ocasião para tratar dos justicamentos promovidos por Deus mesmo ou algum de seus santos contra aqueles inimigos mais contumazes da *verdadeira* Igreja.⁶²⁶ Tome-se aqui o trecho supracitado, entretanto, simplesmente por aquilo que ele pode comunicar a respeito das relações inter-cristãs e cristão-muçulmanas no Egito do período sem levar em conta a triangulação destas com o vértice da vontade divina, ou seja, pelo testemunho mais evidente que ele dá a respeito do caráter rapidamente oscilante das correlações de forças entre coptas e melquitas durante esses anos. Morto o miafisita Agatão, rapidamente a autoridade muçulmana se dispõe a trabalhar novamente com o calcedônico Teodoro e seu filho; morto o calcedônico Teodoro, os muçulmanos se dispõem com igual presteza a trabalhar uma vez mais com os

⁶²⁵ HPCCA 3, ps. 10 e 12.

⁶²⁶ Curiosamente, uma parte de fato significativa dos episódios registrados como punições divinas pelos autores coptas refere-se a doenças relacionadas ao sistema digestivo. Compare-se, p. ex. o destino de Teodoro, *o Calcedônico*, com o de Ário, *o Descrente*, e o do irmão mais novo de Abu Jarah, mordomo do palácio de al-Kasim, que *era ainda pior do que ele*. Cf. HPCCA 3, pp. 102-103. Igualmente a título de comparação, ver também, p. ex. EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005, t. II, §10, pp. 55-57 (relato da morte de Herodes Agripa). A Prof.^a Ana Carolina Guimarães, de Belém, chamou-me a atenção para os fatos conexos da importância dos intestinos, e, de modo geral, da centralidade do sistema digestivo, na medicina pré-moderna, e da recorrência de casos de danos gastrointestinais causados pela firme crença em autointoxicação. Cf. REZENDE, Joffre Marcondes. A crença na autointoxicação por estase intestinal e sua história. In. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009, pp. 83-96. A mesma pesquisadora sugeriu-me a ideia de se tratar, caso se possam considerar como verossímeis as descrições das mortes de Teodoro, Ário e Abu Jarah, de episódios de retocolite ulcerativa inespecífica (RUI), um tipo de moléstia inflamatória que acomete o intestino e ocasiona episódios graves de diarreia com cólicas, sangue, muco e pus, podendo levar o afligido à morte, como frequentemente ocorreu em ocasiões pretéritas. A causa da RUI ainda não foi especificada de modo definitivo, mas parece ser menos de ordem infecciosa do que emocional. Cf. MALDUAN, Daisy. *Análise qualitativa dos aspectos emocionais e vivenciais de pacientes idosos portadores de retocolite ulcerativa inespecífica (RUI) em atendimento ambulatorial*. Dissertação de Mestrado em Gerontologia apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2006, especialmente os caps. 1-2, pp. 7-38. Quase um século depois de sua publicação original, o texto fundamental sobre o impacto literalmente fatal de certas ideias socialmente compartilhadas sobre a saúde humana continua a ser: MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. In. *Sociologia e antropologia*. Textos complementares de Claude Lévi-Strauss, Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 345-366.

coptas, rearranjo tão firme, tão direto, que leva mesmo o filho de Teodoro, que pretende manter a autoridade por este adquirida rigorosamente a peso de ouro junto ao califa, a aproximar-se intimamente do patriarca copta, que, por sua vez, não hesita em tomá-lo a um só tempo como seu beneficiário e benfeitor. Escrevendo aos secretários do emir, João III obtém seu apoio para lidar com os cristãos que, não sendo de seu rebanho, causavam-lhe problemas em Alexandria; lealdades e bens migram velozmente de um partido a outro, no âmbito de acordos intercomunitários que são, quando muito, instáveis. As relações institucionais entre coptas, melquitas e muçulmanos, claro está, são então completamente personalizadas, oscilando ao sabor de desavenças, acordos e negociações bastante cambiantes, realizadas no quadro de uma rede de agentes sociais que mantêm entre si complexas relações políticas, econômicas, religiosas, familiares e afetivas. Para este período e âmbito, efetivamente não parece haver nada muito parecido com aquilo que agora concebemos de forma mais comum como um Estado ou um Império, com suas técnicas muito características de despersonalização e burocratização. Olhando a documentação com alguma atenção, o Egito omíada não se apresenta como parcela de uma entidade política mais ou menos monolítica (o Califado) que realiza certo ideal religioso de cunho teocrático (o Islã) em uma determinada extensão territorial mais ou menos extensa, mas como um emaranhado de interações dinâmicas entre diferentes tipos de cristãos e diferentes tipos de muçulmanos.

3.1 O patriarcado de João III (677-686)

Para situar o início do patriarcado de João III, o Arqui-diácono Jorge evoca, além dos dados estritamente referentes ao Egito, a conjuntura político-religiosa do Império Romano do Oriente, não apenas em suas relações com o ainda jovem mundo muçulmano, mas também em seus aspectos mais internos. Como parece evidente, a seleção dos fatos que são convocados para caracterizar a situação da parte do cristianismo que permanecia ainda para além da fronteira da *Dar al-Islam* não é nada aleatória, mas pretende contar o desenvolvimento paralelo da comunidade eclesial que os miafisitas criam ter caído em heresia depois da adesão ao Concílio de Calcedônia. A HPCCA narra que, assim que João III sucedeu a Agatão, morreu Tibério, *príncipe de Bizâncio*, e seu filho, Augusto, *herdou o Império de seu pai*. Este, tão logo assumiu o trono, “fez a guerra contra as costas que os muçulmanos haviam tomado e recuperou-as”, assim como a muitas das ilhas por eles conquistadas, incluindo a Sicília. Durante o governo deste, “houve um que não era verdadeiro monge na cidade de Constantinopla, cujo nome era Máximo”, homem que dizia aos seus

conterrâneos que “[...] Se você realmente acredita na fé de Calcedônia, deve confessar a doutrina das duas Naturezas, das duas Pessoas, das duas Hipóstases, das duas Vontades e das duas Inclinações, que o concílio ensinou.” Do ponto de vista de um autor miafisita, uma tal declaração não fazia muito mais do que, levando às suas consequências lógicas o ensinamento que os cristãos não-conformistas do Egito sustentavam ter sido promulgado em 451, explicitar a identificação entre a cristologia calcedônica e o *nestorianismo*. Tal aprofundamento da *heresia dos gregos*, contudo, “despertou distúrbios e problemas”, pois “muitas pessoas o seguiram, e houve uma grande disputa entre as duas partes.” Por causa da irrupção deste novo conflito faccioso, o imperador Augusto teria se enchido de raiva e enviado “esse homem que não era um verdadeiro monge para o exílio.” Pouco depois, por sua vez, “este príncipe foi para a Sicília [...], e ali foi assassinado como uma vítima inocente por um de seus dois camareiros.”⁶²⁷ A caracterização de Máximo, proponente maior da interpretação cristológica dita neocalcedônica, conhecida por bizantinos e latinos pelo honroso epíteto de *confessor*, como *um que não era verdadeiro monge*, herético e causador de distúrbios civis faz parte da ampla *lenda negra* difundida desde o intervalo mesmo de sua vida por autores miafisitas da Ásia Menor, da Síria e do Egito.⁶²⁸ Nessa representação não se evidencia, talvez de modo proposital, que o pensamento neocalcedônico de Máximo foi constituído justamente para se opor à cristologia monotelita de Heráclio e Ciro, que tantos problemas causou aos cristãos coptas e foi percebida por aqueles dentre estes que a ela não aderiram, de forma geral, apenas como uma outra versão, velada, hipócrita, da *doutrina nestoriana* – caricatura teológica que, mais de dois séculos depois do Primeiro Concílio de Éfeso, já havia assumido uma existência autônoma e ameaçadora no imaginário dos miafisitas, concorrendo para associar ao tão amaldiçoado Nestório tudo aquilo que se desviasse da leitura feita por Severo de Antioquia da cristologia de Cirilo de Alexandria no sentido de humanizar um pouco mais Jesus Cristo.⁶²⁹

⁶²⁷ HPCCA 3, p. 11.

⁶²⁸ ALLEN, Pauline. Life and times of Maximus, the Confessor. In. ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). *The Oxford Handbook of Maximus, the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Oxford Handbooks*, s.n., pp. 3-18. BROCK, Sebastian P. (organização, tradução, introdução e notas). An early syriac life of Maximus the Confessor. Versão bilíngue (síriaco e inglês). *Analecta Bollandiana*. Bruxelas, Société des Bollandistes, n. 91, 1973, pp. 299-346.

⁶²⁹ HOVORUN, Cyril. Maximus, a cautious chalcedonian. In. ALLEN & NEIL, op. cit., pp. 106-125. GRAY, Patrick T. R. *The defense of Chalcedon in the East: 451-553 AD*. Leiden: Brill, 1979. Coleção *Studies in the history of christian thought*, n. 20, p. 18. PERRONE, Lorenzo. De Niceia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos – instituições, doutrinas e processos de recepção. In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 102-103. JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlál. Rio de Janeiro: LeYa: 2013, ps. 87-95 e 288-291. BROCK, Sebastian P. The “Nestorian” Church: a lamentable misnomer. *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, John Rylands University Library, v. 78, n. 3, 1996, pp. 23-35. GRIFFITH, Sidney H. “Melkites”, “Jacobites”, and the Christological

Interessante é notar que ela se encontra inserida no âmbito de um enquadramento teológico mais amplo dos fatos apresentado: dentro do esquema providencialista manejado pelo Arqui-diácono Jorge em sua narrativa das *vitae* dos patriarcas coptas e seus tempos, o fruto da adesão à heresia não poderia ser outro que não o aprofundamento da heresia, implicando um afastamento crescente da verdade em um sentido metafísico, a falsificação da vida religiosa, a multiplicação dos distúrbios, a intensificação dos problemas e o assassinato de inocentes. Também a derrota militar, já que, como bem observou Jenkins, era crença comum entre os cristãos da Antiguidade Tardia – e, de fato, da maior parte dos que viveram antes ou fora da Modernidade – que “a conduta incorreta ou crença herética enraivecia Deus, e que essa raiva se manifestaria em termos muito materiais”.⁶³⁰ E contra a ira divina a única coisa apropriada a se fazer era abjurar a crença incorreta e extirpar as suas marcas, como forma de pedir misericórdia, já que nenhum outro tipo de valentia poderia reverter o Juízo estabelecido contra a heterodoxia, realizado na história:

Depois de dele <Augusto>, seu filho Justiniano <II> ascendeu ao trono e governou o Império no lugar de seu pai. Ele era um príncipe destemido, e o temor dele caiu sobre os corações dos muçulmanos, como quando um leão pula em cima de uma matilha de lobos. Mas, naqueles dias, depois da morte de Yazid, filho de Mu‘āwiyah, surgiu na terra dos muçulmanos um príncipe cujo nome era Marwān, um líder que se apressou a sair como um leão com fome sai de seu covil, e demora as presas ou esmaga-as sob os pés.⁶³¹

Tal arranjo religioso dos dados históricos sobre o Império *heterodoxo* concorre para distorcê-los, ainda que não se possa afirmar que de forma intencional.⁶³² Por outro lado e de modo sugestivo, por contraste, esse juízo reforça ainda a correção da doutrina sustentada pelo patriarcado copta, evidenciada, se não mais, pelos *resultados* que lhe são associados:

Este papa <João III, cuja ascensão foi temporalmente associada a tais mudanças de reinado no Império Romano do Oriente> era um santo, e a graça de Deus apareceu em seu rosto, como em Moisés, o profeta, de modo que ninguém podia olhar para a sua face, nem discernir suas características, nem o contorno de seu olhar, por causa da grande luz que havia nele. E o Senhor curou muitos dos enfermos através de suas orações; e ele era virgem em corpo e alma; e viveu em paz com todos os homens. E suas obras e maravilhas foram manifestadas <a todos>, e isso de tal modo que

controversies in arabic in third/ninth-century Syria. In. THOMAS, David (org.). *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*. Leiden: Brill, 2001, pp. 9-55.

⁶³⁰ JENKINS, op. cit., p. 52.

⁶³¹ HPCCA 3, pp. 11-12.

⁶³² Para um controle historiográfico das informações, consulte: ODB, v. 1, pp. 500-501, v. 2, pp. 1084-1085, e v. 3, pp. 2084. HEAD, Constance. *Justinian II of Byzantium*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972. JENKINS, Romilly James H. *Byzantium: the imperial centuries (AD 610-1071)*. 2ª ed. Toronto e Cambridge: University of Toronto Press e Medieval Academy of America, 1987, cap. 4, pp. 36-57. TREADGOLD, Waren. *The struggle for survival (641-780)*. In. MANGO, Cyril (org.). *The Oxford History of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 129-152. GREGORY, Timothy E. *A history of Byzantium*. 2ª ed. Chichester e Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010. Coleção *Blackwell history of the ancient world*, s.n., pp. 181-189.

mesmo o príncipe <dos romanos> e os cortesãos em seu palácio ouviram falar dele, e enviaram-lhe presentes desde Constantinopla.⁶³³

A menção aos eventos acontecidos no Império Romano do Oriente quando da ascensão de João III ao Trono Evangélico possui uma significação religiosa marcada, que de certa forma reitera a crença da adesão do patriarcado copta à fé correta, uma ortodoxia diante da qual mesmo os mais altos dignitários calcedônicos, ainda que de modo talvez relutante, supostamente têm de se dobrar, *enviando-lhe presentes*. Mas não são menos importantes os dados mencionados na HPCCA a respeito da então conjuntura política do mundo islâmico – se não mais, porque esta acabaria por incidir sobre a situação do cristianismo egípcio e, de modo bem particular, das relações entre o patriarca e o emir. A *vita* de João III narra que Marwān, *que se apressou a sair como um leão com fome sai de seu covil*, tomou para si o Califado, estabelecendo tropas nas fronteiras ocidentais e orientais do império muçulmano, e constituindo seus filhos como governadores das diversas províncias. Ele enviou uma grande quantidade de dinheiro a Constantinopla, estabelecendo com os romanos uma trégua de dez anos, e derrotou Ibn az-Zubayr, personagem no qual os muçulmanos egípcios haviam depositado suas esperanças, motivo pelo qual o novo califa tinha para com estes uma “grande inimizade”.⁶³⁴ Somos assim remetidos àquilo que a historiografia muçulmana chamou de segunda *fitnah*, um dos conflitos que ajudou a definir a morfologia política do jovem ecúmeno islâmico, ocorrido não mais do que algumas poucas décadas depois da morte de Muḥammad.

Conforme já se mencionou antes, o califa Mu‘āwiya conseguiu restabelecer a unidade do Califado, mas ao custo de uma atuação muito violenta contra seus opositores reais e possíveis. A documentação da época atesta que os muçulmanos ficaram aterrorizados com a primeira *fitnah*, percebendo subitamente o quão desprotegidos estavam, vivendo vulneráveis em cidades artificiais, isolados de seus companheiros árabes e cercados de pessoas potencialmente hostis. Confrontados com a letalidade do confronto faccioso, muitos deram pronto apoio à proposta de governo forte, que poderia lhes fornecer alguma segurança, personificado em Mu‘āwiya. Ele persistiu no sistema de Omar, que consistia em segregar tanto quanto possível os muçulmanos árabes da população conquistada, inclusive reiterando as grandes restrições que pesavam sobre o desejo de certos elementos nascidos na Arábia ou em suas franjas de construir propriedades nos territórios ocupados. Também não encorajou a conversão dos autóctones, de modo que se perpetuou a prática de que aqueles não-árabes que

⁶³³ HPCCA 3, pp. 12-13, com referência ao narrado em Ex 34:29-35.

⁶³⁴ HPCCA 3, p. 12.

livremente aderiam ao Islã deveriam ser integrados como clientes <*mawāli*> a alguma das famílias de Meca ou Medina para serem reconhecidos como muçulmanos de pleno direito. Durante o governo de Mu‘āwiya e de seu filho, Yazīd, o Islã permaneceu em larga medida a religião de uma elite conquistadora de homens-em-armas, que não tinham nenhuma experiência significativa como administradores de um governo imperial e confiaram na perícia dos judeus e cristãos que haviam servido aos seus antecessores bizantinos e sassânidas. Gradualmente, contudo, os *dhimmis*, em tese já de tudo alienados das funções militares, foram sendo afastados dos postos mais altos da administração do Califado, enquanto os omíadas trabalhavam para transformar as diversas regiões conquistadas pelos exércitos muçulmanos em um conjunto realmente unificado, regido por uma ideologia comum.⁶³⁵ Este processo não foi unívoco ou linear, só podendo ser discernido em tal mirada geral muito *a posteriori*; o que o constituiu foi uma grande massa de interações mais ou menos improvisadas de acordo com as conjunturas em constante modificação, e não, ao que parece, obedecendo a qualquer tipo de plano de conjunto previamente estabelecido.

A situação imperial do Califado fez com que a corte desenvolvesse, na mesma medida em que estabelecia seu poder sobre as diversas partes do jovem ecúmeno islâmico, uma cultura rica e um estilo de vida luxuoso, tornando-se, em muitos aspectos, indistinta de qualquer outra classe dirigente do mesmo período – de fato, *bem menos distinta* daquilo que havia sido conhecido sob os sassânidas e os bizantinos do que os muçulmanos gostariam de admitir. Depois de séculos de experiência, parecia que a monarquia absoluta, religiosamente chancelada, era não só único meio eficaz, mas o único meio *justo*, de governar um império pré-moderno com uma economia baseada na agricultura. De modo eminente, havia a difusa sensação de que esse regime era mais satisfatório do que uma oligarquia militar, na qual os comandantes competiam uns com os outros pelo poder, tendendo à contínua secessão e, no limite, a um estado quase perpétuo de anomia e guerra civil. Como anotou Karen Armstrong,

A ideia de tornar um homem tão privilegiado que tanto pobres como ricos sejam vulneráveis diante dele nos é abominável em nossa era democrática, mas temos que ter consciência de que a democracia <moderna> é possível devido a uma sociedade industrializada, que tem a tecnologia para reproduzir seus recursos indefinidamente, o que não era uma opção antes do advento da modernidade ocidental. No mundo pré-moderno, um monarca que fosse tão poderoso a ponto de não ter rivais não precisava enfrentar as lutas sozinho, podia solucionar as brigas dos grandes e também não precisava ignorar os rogos dos que pediam pelos pobres. Essa preferência pela monarquia era tão forte que [...] mesmo quando o poder real era

⁶³⁵ ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Coleção História Essencial, n. 1, pp. 83-84.

exercido por governantes locais, num vasto império, eles ainda homenageavam o rei da boca para fora e asseguravam estar agindo como seus vassallos <i.e. clientes>.⁶³⁶

Ora, os califas omíadas governavam um imenso império – que continuou a se expandir de forma mais ou menos contínua por quase um século –, e descobriram que teriam também que se tornar monarcas absolutos para preservar alguma paz no interior do imenso conjunto de terras e gentes que a eles se encontravam submetidos. Permanecia, contudo, o dilema de instrumentalizar politicamente essa constatação, em larga medida pragmática, derivada de uma percepção nativa do modo hegemônico de como as coisas funcionavam desde pouco depois do surgimento da agricultura e das primeiras cidades na região que conhecemos como sendo o Crescente Fértil, com as tradições árabes e o igualitarismo consagrado na letra do Corão. Daí que, também como já se mencionou, os primeiros monarcas omíadas não fossem autocratas, mas chefes tribais que governavam amplos domínios como *primus inter pares*, alicerçados em uma grande rede de alianças por consanguinidade, por casamento, por afinidade religiosa e por mútuo interesse político-econômico. Em função da particular dinâmica há muito vivenciada no interior da Península, os árabes, como os primeiros romanos, desconfiavam muitíssimo de todos os que reivindicavam para si mesmos o poder absoluto – circunstância que se ligava, sem dúvida, ao fato de que um regime de monarquia pura e simples era inviável numa região em que numerosos grupos pequenos tinham de competir pelos mesmos recursos, unindo-se apenas instável e eventualmente para resistir justamente ao assédio de poderes estrangeiros. O sistema de governo corrente na Arábia pré-islâmica, nos dias de Muḥammad e seus sucessores mais imediatos não era dinástico, uma vez que os homens da tribo, sob o risco de sua própria extinção, precisavam ter como seu comandante sempre o sujeito disponível que se mostrasse mais competente para lidar com as situações de mais urgente necessidade de solução.⁶³⁷ A primeira *fitnah*, contudo, havia evidenciado os perigos dramáticos de uma sucessão disputada, fazendo com que a ascensão de Yazīd e de seu filho, Mu‘āwiya ibn Yazīd, mais conhecido Mu‘āwiya II, definidas por um claro princípio dinástico, enfrentassem menos oposição do que um observador externo, bem inteirado das tradições autonomistas e da confusa história política do mundo árabe até então, pudesse imaginar.⁶³⁸

⁶³⁶ Idem, op. cit., p. 84.

⁶³⁷ HOURANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 26-27. ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 66-67. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, ps. 62-65, 196-197 e 203-204. MARGOLIUTH, David Samuel. *Maomé e a ascensão do Islã*. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, ps. 18-21 e 29-31.

⁶³⁸ ARMSTRONG, op. cit., pp. 84-85. DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, pp. 40-42. A respeito desse tipo de problemática, considerar as pertinentes observações Yuval Noah

Como a consciência dos homens é uma caixa-preta, não passando assim de uma danosa banalidade olhar a história com tal cinismo que se pressuponha uma intenção oculta e uma superfície hipócrita em todas as ações realizadas, tudo o que se pode indicar é que Mu‘āwiya, seu filho e neto agiram publicamente como muçulmanos devotos *segundo uma determinada noção de Islã*, ao qual aderiram com fidelidade.⁶³⁹ Essa noção, da qual eram integrantes certos elementos que hoje definiríamos como religiosos e políticos, fez com que trabalhassem com afincamento pela unidade da *Ummah*, compreendida simultaneamente como um valor transcendente e uma realidade ameaçada, ainda que para isso tivessem que se posicionar de modo violento contra muitos dos parentes do Profeta do Islã e alguns dos descendentes de seus companheiros de primeira hora. Nisto se encontra a chave-interpretativa que permite reunir a afirmação do princípio dinástico após a ascensão de Mu‘āwiya, e a violência para mantê-lo vigente, com a insistência, presente em muitos dos textos remanescentes do círculo cortesão dos omíadas, na irmandade dos muçulmanos, na profunda impiedade dos conflitos intra-islâmicos e nos direitos pessoais e comunitários atribuídos aos *dhimmi*s. A experiência da primeira *fithnah*, entretanto, por outro lado, havia convencido não poucos muçulmanos,

Harari: “[...] Entender a história humana nos milênios que sucederam à Revolução Agrícola se resume a uma única questão: como os humanos se organizavam em redes de cooperação em massa, uma vez que careciam de instintos biológicos <como os disponíveis em formigas, abelhas, lobos e elefantes, por exemplo> para sustentar tais redes? A resposta sucinta é que os humanos criaram ordens imaginadas e desenvolveram sistemas de escrita. Essas duas invenções preencheram as lacunas deixadas por nossa herança biológica. § No entanto, o aparecimento de tais redes foi, para muitos, uma vantagem duvidosa. As ordens imaginadas que sustentavam essas redes nunca foram neutras ou justas. Elas dividiram as pessoas em pretensos grupos, dispostos em uma hierarquia. Os níveis superiores desfrutavam de privilégios e poder, enquanto os inferiores sofriam discriminação e opressão. O Código de Hamurabi, por exemplo, estabeleceu uma ordem hierárquica formada por homens superiores, homens comuns e escravos. Os superiores ficavam com todas as coisas boas da vida. Os homens comuns ficavam com o que sobrava. Os escravos ficavam com uma surra, se reclamassem.” HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaína Marcoantonio. 15ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2016, p. 141 (mas todo o capítulo aberto por estas linhas, pp. 141-168, é relevante, assim como a tabela constante nas pp. 210-211).

⁶³⁹ Esse dado não é facilmente acessível a certo número de estudiosos muçulmanos, influenciados, de modo compreensível, por sua própria formação religiosa. A maior parte dos historiadores posteriores aos omíadas tendeu a apresentá-los como sendo maus muçulmanos, ou mesmo anti-islâmicos; efetivamente, desde o início do período abássida, o comum é que Mu‘āwiya e seus sucessores imediatos sejam descritos não como *califas*, *representantes de Deus* <no governo terreno>, mas simplesmente como *reis* <*mulūk*, plural de *malīk*>, mesmo vocábulo pelo qual se designavam quaisquer governantes cristãos, judeus ou politeístas de alguma notoriedade. Cf. KÜNG, op. cit., p. 239. Entre os xiitas, o mais comum é que se considere que Mu‘āwiya e, principalmente, Yazīd não eram muçulmanos verdadeiros, mantendo-se ainda apegados às antigas crenças da Arábia pré-islâmica. Conta-se que quando os parentes e companheiros de al-Hussein foram conduzidos para Damasco depois da Batalha de Karbala, Yazīd declarou que aquilo havia sido uma vingança por seus parentes mortos, pelos muçulmanos sob o comando de Muḥammad, na Batalha de Badr (março de 624). De acordo com a mesma narrativa, este governante teria desconsiderado as revelações atribuídas ao Profeta do Islã como simples estratégia dos Banu Hāshim, tribo do clã dos Coraixitas do qual Muḥammad era pertencente, para reinarem sobre os demais árabes. Cf. BILGRAMI, Muna Haeri. *The Victory of Truth: the life of Zaynab bint ‘Alī ibn Abī Ṭālib*. Carachi: Zahra Publications in Pakistan, 1986, pp. 25-26. O fato de homens (ao menos nominalmente) leais a Yazīd terem incendiado a Caaba quando, em 683, não conseguiram obter o controle de Meca acabou por reforçar o sentimento, generalizado entre os diversos opositores dos omíadas e habilmente instrumentalizado pelos abássidas, seus concorrentes e sucessores, de que os monarcas dessa dinastia eram na verdade ateus. Cf. KÜNG, op. cit., p. 244.

tais como os carijitas, que o Islã deveria significar mais do que a continuidade de um modelo político autocrático, ainda que sob uma forma benévola, reformada por motivos piedosos. Outros, os áldidas, insistiam que o princípio dinástico era correto, mas não a autoridade omíada, por esta não possuir as apropriadas credenciais familiares e religiosas que, segundo tal partido, deveriam ostentar os califas.⁶⁴⁰

Havia, portanto, um *conflito latente* entre certas visões e vivências do Islã e as necessidades do Estado imperial e agrário instaurado em seu nome. Isso se tornou dramaticamente claro após a morte de Mu‘āwiya e a ascensão de Yazīd, acompanhada por imediatos e veementes protestos. Em Kufa, o partido áldida exigiu que o segundo filho de ‘Alī, al-Hussein, que partiu de Medina para a Mesopotâmia com um pequeno grupo de seguidores, acompanhados de suas esposas e filhos, liderasse uma rebelião contra o governo omíada. Este levante, contudo, resultou em fracasso; abandonados por aqueles que pouco antes rogavam sua liderança, em outubro de 680, al-Hussein e os membros de sua comitiva foram cercados pelas tropas omíadas e massacrados na planície de Karbala, imediatamente vizinha a Kufa. Todos os muçulmanos lamentam essa morte trágica do neto de Muḥammad e outros de seus familiares, mas o destino de al-Hussein fez com que os xiitas concentrassem a sua atenção e devoção, até com maior intensidade do que até então, nos descendentes do Profeta do Islã. Como o assassinato de ‘Alī, a tragédia de Karbala tornou-se um símbolo da crônica injustiça que parece permear a vida humana, e também um símbolo da impossibilidade de integrar de modo totalmente conveniente os preceitos religiosos ao inóspito mundo da governança, que a muitos dos xiitas começou então a se configurar não só como criminosamente antagônico, mas como intrinsecamente ímpio.⁶⁴¹

Do ponto de vista de suas repercussões imediatas, contudo, mais grave ainda foi a revolta anti-omíada no Hedjaz e em Tihāmah (a costa árabe do Mar Vermelho), liderada pelo já mencionado Abdallāh ibn az-Zubayr (624-692), filho de Az-Zubayr ibn Al-Awam (594-656). Agindo logo depois da morte de al-Hussein, Ibn az-Zubayr possuía boa habilidade de estrategista e inatacáveis credenciais islâmicas. Seu pai havia sido um dos companheiros de Muḥammad, parente de Khadija, sua primeira esposa, muçulmano de primeira hora, emigrado para Medina, veterano das Batalhas de Badr, de 'Uḥud e da Trincheira, participante da conquista de Meca, da purificação da Caaba, das *Guerras da Apostasia* e da conquista da Síria e do Egito. Ele fez parte da *shūrā* que elegeu como califa Osmān e tomou parte ativa na oposição contra seu sucessor, ‘Alī, aliando-se a ‘Āisha nas agitações que culminaram na

⁶⁴⁰ HOURANI, op. cit., pp. 44-46. ARMSTRONG, op. cit., p. 85. KÜNG, op. cit., pp. 238-240.

⁶⁴¹ ARMSTRONG, op. cit., pp. 85-86. KÜNG, op. cit., pp. 240-244. DEMANT, op. cit., p. 40.

Batalha do Camelo (dezembro de 656), quando veio a ser assassinado.⁶⁴² Abdallāh, primeiro membro da comunidade islâmica nascido em Medina, era filho de Zubayr com a esposa preferida deste, Asmā' bint Abū Bakr, irmã de 'Āisha, personagem que se aproximou dos xiitas na tentativa de compor uma frente comum contra a determinação dinástica de Mu'āwiya. Ibn az-Zubayr participou de numerosas investidas do Califado contra os sassânidas e os bizantinos, tendo especial destaque na tomada do Exarcado da África, consolidado na *Batalha de Sufetula* (647). Tendo-se recusado a jurar lealdade a Yazīd, dirigiu-se à Península Arábica, aliou-se aos partidários remanescentes de al-Hussein em Medina – então violentamente hostis aos xiitas de Kufa, a quem consideravam traidores – e organizou um exército que lhe fosse leal, força que contava com significativo número de veteranos que antes haviam servido sob 'Alī e Mu'āwiya. Seu levante foi, entre outras coisas, uma tentativa de retomar os valores originais da *Ummah*, o que pretendia alcançar de alguma forma ao destituir os omíadas e seus aliados sírios do poder e restitui-lo aos muçulmanos de Meca e Medina. Tal afronta, evidentemente, não passaria sem reação da parte de Damasco: ainda em 683, tropas leais a Yazīd marcharam desde a Síria para o sul e tomaram Medina – suspendendo, contudo, a pretendida conquista de Meca por causa da extraordinária resistência encontrada nesta Cidade Santa e da confusão que se seguiu à morte repentina de Yazīd e, um curto período depois, de seu jovem filho, Mu'āwiya II. Mais uma vez, a comunidade islâmica se encontrava claramente partida pela guerra civil⁶⁴³

Nos dias que se seguiram ao falecimento de Yazīd, Ibn az-Zubayr conseguiu certo diálogo com os descontentes do domínio omíada e, através de um jogo diplomático bastante complicado, um reconhecimento relativamente amplo como califa *legítimo*. Assim como fez para a Siro-Palestina, Kufa e a Arábia do Sul, ele nomeou um emir para o Egito, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Utba al-Fihri, sobre o qual se sabe pouca coisa. Diante da chegada deste homem a al-Fustāt, Sa'īd ibn Yazīd ibn al-Qama al-Azdī, um árabe nascido na Palestina, que ali estava como governador, apontado pelo califa Yazīd em 682 depois da morte de Maslamāh, optou por não oferecer resistência e simplesmente renunciou ao cargo, retirando-se pouco depois para a Síria. Embora Sa'īd ibn Yazīd tenha tentado manter certa continuidade com o mandato de seu antecessor, mantendo o mesmo *ṣāhib al-shurṭa* de Maslamāh ibn Mukhāllad, o influente 'Abis ibn Sa'īd al-Muradi, os wujūh egípcios opunham-se a ele como a um invasor. 'Abd al-Raḥmān, manteve no cargo o mesmo al-Muradi e logrou conquistar alguma tolerância inicial dos árabes de al-Fustāt; também foi apoiado pelos carijitas instalados no Vale do Nilo,

⁶⁴² EI 11, pp. 549-551.

⁶⁴³ EI 1, pp. 54-55.

ainda que não se saiba qual o tipo de interesse ou vínculo propiciou tal aproximação. Diante da rápida ascensão do omíada Marwân ibn al-Hakam ibn Abi al-'As ibn Umayya ibn Abd Shams (c.625-685), primo de Mu'awiya ibn Abi Sufyan, contudo, os wujūh egípcios retiraram o apoio ao emir nomeado por Ibn az-Zubayr, abandonando-o à própria sorte diante das forças omíadas, que reconquistaram a região ao domínio de Damasco em dezembro de 684. Hugh Kennedy sugere, sem insistir no ponto, que foram os notáveis de al-Fustât quem fizeram contato com Marwân e incentivaram-no a anexar rapidamente o Egito aos seus domínios, por causa de sua resistência a 'Abd al-Rahmân, devida ao apoio que lhe davam os carijitas. O emir nomeado por Ibn az-Zubayr, por sua vez, tentou organizar uma resistência, mas sem sucesso. Tendo-se fortificado na capital, enviou um exército para deter o avanço omíada em Ayla; muitos dos homens, contudo, foram mortos ou passaram às forças de seus inimigos; e a frota que reuniu a grande custo foi dispersa por tempestades no Golfo de Ácaba. Marwân entrou no Egito praticamente sem oposição, e depois de uns poucos dias de confronto diante de al-Fustât, a administração civil e militar da cidade jurou lealdade ao califa omíada. 'Abd al-Rahmân foi autorizado a retirar-se com suas posses e desapareceu dos registros dos cronistas daí em diante; os grupos de servos e escravos que lhe estavam vinculados e permaneceram no Egito foram reivindicados por Marwân e utilizados na construção de um palácio em sua homenagem na região central de al-Fustât. Um grupo de líderes do jund local, formado por cerca de oitenta pessoas, incluindo al-Akdar ibn Ḥamân, então principal chefe <sayyid> da tribo dos Banu Lakhm no Egito, aparentado a Muḥammad por parte de sua mãe, recusou-se a abandonar o juramento de lealdade feito pouco antes a Ibn az-Zubayr e foram executados. Isso, por sua vez, causou um descontentamento generalizado, e cerca de trinta mil dos membros do jund egípcio reuniram-se ao redor do palácio de Marwân para protestar, mas logo foram brutalmente disperso por soldados sírios. Uma efêmera tentativa de levante carijitas na mesma cidade, quase simultânea, sofreu o mesmo tratamento.⁶⁴⁴

Nesta altura dos acontecimentos, Ibn az-Zubayr se encontrava decisivamente isolado no Hedjaz – não só pela pressão das forças leais a Damasco, mas também pelo fato de que, já em 684, um grupo de carijitas estabeleceu um Estado independente no leste da Península Arábica. Liderados por Abū Ṭalūt, Naḍjda ibn 'Āmir e Abū Fudayak, rapidamente capturaram o Iêmen <al-Yamān>, o Yamāma (região imediatamente a oeste do planalto de Najd), a cidade de aṭ-Ṭā'if e uma parcela considerável da Tihāmah; apenas por causa de escrúpulos

⁶⁴⁴ KENNEDY, Hugh. Egypt as province in the islamic caliphate (641-868). In. PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 70.

religiosos, não avançaram diretamente contra Meca e Medina. Nesse mesmo ano de 684, irromperam sublevações carijitas na Mesopotâmia e, principalmente, na Pérsia, onde, sob a liderança de Nāfe' ibn Azrāq (m.685) e Qāṭari ibn al-Fudjā'a (m.698), estendeu-se uma rede de células que, agindo desde Basra até Isfahā e Ray <Šahr-e Rey>, realizou uma série de atentados contra autoridades civis e militares ligadas tanto a Ibn az-Zubayr quanto a Marwān. Esse grupo, que mantinha relações não muito amistosas com os carijitas do Egito e da Arábia, estabeleceu um domínio independente durante certo período em Fārs e na região montanhosa de Kerman, onde Ibn al-Fudjā'a fez-se proclamar *Comandante dos Crentes* <Amir al-Mu'minin>, introduziu certo conjunto de mudanças na oração pública e emitiu moedas de ouro e de bronze com inscrições em árabe e em pálavi.⁶⁴⁵

Também os xiitas iniciaram no mesmo momento, por sua própria conta, um levante em Kufa para vingar a morte de al-Hussein. Ora, no interior deste grupo político-religioso, assistiu-se pouco antes ao surgimento de um movimento de *penitentes* <tawwābūn> que clamavam que apenas um apropriado derramamento de sangue poderia redimir a morte violenta do neto de Muḥammad; sangue que deveria ser tanto o dos responsáveis pelo assassinato de al-Hussein, seus companheiros e parentes, quanto o dos membros do próprio partido de 'Alī, vertido através da auto-flagelação e dos danos e/ou morte sofrida no combate contra seus inimigos. Alguns dos antigos companheiros do genro e primo do Profeta do Islā aderiram a esta facção radical, cuja liderança foi assumida por Sulaymān ibn Šurād al-Ḳhuzā'ī, que chegou a Kufa não muito depois da morte de Yazīd, inicialmente como governador nomeado por Ibn az-Zubayr. No fim de 684, cerca de quatro mil voluntários dentre os *wujūh* de Kufa visitaram Karbala para orações e penitências; depois de fazerem votos sobre o túmulo de al-Hussein, empreenderam, em janeiro de 685, uma expedição suicida contra um exército omíada de cerca de vinte mil homens, estacionado perto de 'Ayn al-Warda. Depois de causar grandes perdas em uma força numericamente muito maior, foram finalmente vencidos; e a maior parte dos *penitentes*, incluindo Sulaymān ibn Šurād, foram então assassinados. Quando os líderes da velha-guarda xiita foram assim retirados de cena, contudo, outros se ergueram. Al-Muḳhtār ibn 'Ubyd al-Ṭhāḳafī, sobrinho e herdeiro de al-Madā'in Sa'id ibn Mas'ūd, que havia servido como general e governador de Kufa durante o califado de 'Alī, fez na principal mesquita da cidade o juramento público de vingar o sangue dos mortos em Karbala e em 'Ayn al-Warda, pretendendo sucesso naquilo que falhou Sulaymān ibn Šurād, seu antigo e recém-falecido rival. A maior parte dos áldas aceitou então

⁶⁴⁵ EI 4, pp. 1075-1076 BOSWORTH, Charles Edmund. Kharijites in Persia. *Encyclopædia Iranica* <online>. Publicado em 20 de julho de 2009. Disponível em <https://tinyurl.com/y96srj9p> (acesso em junho de 2018).

a sua liderança, embora alguns dos xiitas mais antigos já tivessem então escolhido o caminho do pietismo como único comportamento político possível, remetendo ao tempo escatológico o estabelecimento de um governo justo sobre a *Dar al-Islam*. Al-Muḫtār afirmava agir em nome de Muḥammad ibn al-Hanafīyyah, filho de ‘Alī não com Fátima, a filha do Profeta do Islã com Khadija, mas com sua segunda esposa, a iemenita Khawlāh bint Ja'far. Ibn al-Hanafīyyah, que esteve estreitamente associado ao seu pai durante o período em que este ocupou a efetiva chefia do Califado, homem que foi proclamado por Al-Muḫtār como sendo *o bem-guiado* <*al-Māhdi*> e *o líder* <*al-Imān*> dos crentes, era um foco natural das esperanças áldidas depois das mortes de al-Hassan e al-Hussein. Seu encorajamento à agitação política em Kufa foi, no entanto, pouco mais do que limitada, chegando ao ponto de ele recusar-se terminantemente a ir de Medina à Mesopotâmia para dar orientação direta ao movimento que se lhe associava. Em um desdobramento quase surpreendente, do meio para o fim de 685, al-Muḫtār tomou o governo de Kufa e dos campos circundantes. Embora tenha conseguido rapidamente se conciliar com os chefes árabes derrotados em sua rebelião, restringindo na prática os homens sob sua liderança de cometerem atos violentos contra aqueles que acreditavam ter de alguma forma colaborado nos sucessivos desastres de Karbala e em ‘Ayn al-Warda, não pode conter a tensão que surgiu quando ele aceitou um grande número de clientes não-árabes diretamente no corpo principal de suas tropas. Por causa disso, os *wujūh* kufanos se revoltou contra seu domínio, chegando a endereçar pedidos de auxílio a Damasco; foram, entretanto, rápida e violentamente massacrados. Os poucos sobreviventes desta rebelião dentro da rebelião retiraram-se para Basra, onde receberam o reforço de tropas omíadas; não tardaram, entretanto, a ser mais uma vez derrotados, em companhia de seus aliados, em uma dura batalha na margem do Rio Khazir, quase na fronteira do deserto sírio. Apenas em 687 um grupo de parentes, aliados e clientes dos antigos *notáveis* de Kufa conseguiu reunir um exército em Basra e avançar contra o domínio de al-Muḫtār, assassinado durante um dos confrontos que se seguiu. Sob o implacável comando do comandante omíada Mus’ab ibn al-Zubayr, entre seis e oito mil partidários de al-Muḫtār foram assassinados em um grande expurgo realizado em Kufa nos dias que se seguiram à morte deste líder, a maior parte entre os seus partidários mais abastados. O movimento que reivindicava a liderança (ao menos nominal) de Ibn al-Hanafīyyah, entretanto, difundiu-se amplamente na Baixa Mesopotâmia, principalmente entre os camponeses recém-convertidos ao Islã desde as religiões tradicionais, o zoroastrianismo e o cristianismo e entre as camadas populares das cidades. Ele passou então a ser chamado de *kaysaniyya*, em memória de Amra Kaysān, chefe da guarda pessoal de al-Muḫtār, que se dizia ter sobrevivido por milagre à

morte de seu chefe e ao massacre que se seguiu a isso. Partindo da convicção na natureza angélica de Kaysān, a *kaysaniyya* tornou-se uma verdadeira estufa de sentimentos messiânicos. Parece não ter havido nenhum envolvido de Ibn al-Hanafiyah com a movimentação política em Kufa depois da morte de al-Muḫtār, mas esse filho de ‘Alī continuou a ser proclamado como Māhdi e Imān pela *kaysaniyya* até a sua morte, em 700. Depois do falecimento de Ibn al-Hanafiyah, espalhou-se entre os círculos ávidos da Mesopotâmia e da Pérsia a crença de que ele deveria voltar do além para acabar com o domínio omíada e reinar em glória até o Dia do Juízo; alguns diziam, por outro lado, que ele sequer havia morrido, mas permanecia escondido em um desfiladeiro próximo do Monte Radwa, na vizinhança de Medina, bem guardado e alimentado por anjos e animais selvagens até que se cumprisse o tempo estabelecido por Deus para seu retorno. Outras crenças e práticas religiosas dos seguidores de al-Muḫtār fizeram com que outros muçulmanos – não apenas sunitas, mas também grupos crescentes de xiitas – considerassem-nos como heréticos. Embora não reivindicasse para si a profecia, ele fez previsões em prosa rimada como os adivinhos da Arábia anterior ao estabelecimento do Islã, realizou ritos mágicos similares aos já conhecidos na Pérsia sassânida antes da conquista árabe, e instituiu ou permitiu a veneração pública de uma cadeira vazia como símbolo da autoridade califal de ‘Alī, cerimônia praticada especialmente entre algumas tribos de ascendência iemenita. (O sentido último deste rito agora escapa aos analistas, mas parece que os membros da *kaysaniyya* argumentaram que essa espécie de relíquia substitutiva tinha um papel similar ao que tinha entre os judeus o rolo da Torá, ou mesmo a Arca da Aliança). A falha da maior parte das predições de al-Muḫtār parece ter inclinado seus seguidores à aderirem à doutrina do *badā*, ou seja, na possibilidade da mudança mais ou menos repentina da vontade de Deus a respeito dos acontecimentos humanos.⁶⁴⁶

Todos esses rebeldes – partidários de Ibn az-Zubayr, carijitas de diversas regiões, diferentes tipos de xiitas – proclamavam lutar em favor dos ideais igualitários consagrados no Corão, mas foram efetivamente as forças sírias, combatentes da causa dos omíadas, que venceram as demais em nome de Marwān e de seu filho mais velho e sucessor, ‘Abd al-Malīk ibn Marwān (646-705). No início da década de 690, eles haviam liquidado todos os seus

⁶⁴⁶ EI 9, pp. 421-422. KÜNG, op. cit., pp. 244-246. MOOJAN, Momen. *An introduction to Shī‘ī Islam: the history and doctrines of Twelver Shi‘ism*. New Haven: Yale University Press, 1985, caps. 3-4, pp. 23-84. HAIDER, Najam. *Shī‘ī Islam: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. KENNEDY, Hugh. *The armies of the caliphs: military and society in the Early Islamic State*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001. Coleção *Warfare and history*, s.n., cap. 2. Idem. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. 2ª ed. Harlow: Pearson Longman, 2004, pp. 82-103.

rivais; tão cedo quanto em 692, por exemplo, derrotaram e mataram o próprio Ibn az-Zubayr, de alguma forma colocando fim à segunda *fitnah*. ‘Abd al-Malīk k pôde reafirmar o domínio omíada por virtualmente todo o ecúmeno islâmico, e os últimos doze anos de seu reinado (693-705) são lembrados nas crônicas muçulmanas como tendo sido particularmente tranquilos e prósperos. Esses anos cristalizaram as forças da linhagem marwānida, que se manteve no poder de modo contínuo até 750, pois, “quando expressões de regionalismo foram reprimidas pelo Califado, a submissão o centro minou a tradição peninsular igualitária, e um absolutismo califal se instalou, beneficiado pelo trauma deixado pelos cismas originais: ‘Melhor cem anos de tirania do que uma hora de anarquia.’”⁶⁴⁷ Esses mesmo anos, contudo, não foram necessariamente tão bons para os *dhimmis*, que se viram crescentemente pressionados pela firme política de arabização do Califado ensejada por ‘Abd al-Malīk. Uma arabização que visava, assumidamente, a propagação do Islã, mas que, afinal, iria levar ao colapso político dos omíadas.⁶⁴⁸ A partir dos últimos anos da década de 690, tornaram-se mais raros os papéis administrativos do Califado redigidos, até então de forma muito comum, até mesmo majoritária, em grego, no oeste, e em pálvavi, no leste. A partir desse mesmo intervalo, membros de tradicionais famílias de servidores *dhimmis* acabam se tornando muçulmanos, sobretudo na Síria, com uma frequência mais significativa.⁶⁴⁹

Nos momentos iniciais do governo dos marwānidas, contudo, não havia nada que indicasse que a situação dos judeus e cristãos sob o domínio árabo-muçulmano fosse se tornar em algo mais complicada do que havia sido desde o momento da conquista das regiões nas quais se encontravam instalados. Talvez fosse bem ao contrário: depois da segunda *fitnah*, o Califado Omíada inclinava-se no sentido de se tornar uma autocracia não muito diferente da sassânidas ou da bizantina, mas ainda permanecia bem viva na memória dos povos do Crescente Fértil a lembrança destes governos, tidos como igualmente estrangeiros, diante dos quais o domínio árabe foi não poucas vezes considerado, de uma perspectiva comparada, um *mal menor*. Mais importante, no caso egípcio: havia considerável independência da administração implementada por ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān (m.705) a partir de al-Fustāt em relação às medidas tomadas por seu irmão mais velho desde Damasco, de modo que, nas terras sob sua responsabilidade, a arabização que foi a característica mais marcante do período em que os marwānidas detiveram o poder no Califado, teve um ritmo e uma consistência muito particulares. Os motivos para isso foram recentemente expostos por Joshua Mabra. De

⁶⁴⁷ DEMANT, op. cit., pp. 40-42.

⁶⁴⁸ ARMSTRONG, op. cit., pp. 86-87. KÜNG, op. cit., ps. 247-250 e 259-263. DEMANT, op. cit., pp. 42-43.

⁶⁴⁹ HOURANI, op. cit., pp. 45-47.

acordo com este autor, a legitimidade do poder de ‘Abd al-‘Azīz não derivava de uma concessão feita pela autoridade de ‘Abd al-Malik, mas 1. da outorga do governo do Egito que lhe foi feita diretamente por Marwān, 2. da sua participação pessoal na tomada desta província aos carijitas e aos homens leais a Ibn az-Zubayr, 3. de seu casamento com Umm Asim Layla bint Asim, neta do Califa Omar, e 4. do seu parentesco, através de sua mãe, com os chefes da tribo dos Banu Kalbī – que teve um papel importantíssimo na afirmação e sustentação do poder omíada, principalmente na Siro-Palestina, desde o governo de Osmān. De modo não menos significativo, os Banu Kalbī forneciam uma ligação entre a dinastia governante e o clã dos Quḍā’a, oriundo da Arábia do Sul, que se acreditava vinculado à antiga realeza do Ḥimyar, de origem quase mitológica, e que possuía uma extensa influência nas terras geograficamente centrais do Califado. Dessa tribo provinha a poetisa Maysūn bint Baḥdal, uma cristã miafisita que foi a esposa preferida de Mu‘āwiya e mãe de seu herdeiro e sucessor, assim como Laylā bint Zabān ibn al-Aṣḥab, mãe de ‘Abd al-‘Azīz e única descende restante da longa linhagem de governantes de Dūmat al-Jandal, um sítio-chave no principal caminho de circulação de pessoas, bens e ideias entre a Síria e o planalto de Najd. Em função desse vínculo, Mabra sustenta que ‘Abd al-‘Azīz foi, por si mesmo, por sua nomeação e atuação, uma peça importante na aliança entre iemenitas e marwânidas, ajudando a consolidar a autoridade da família logo depois das forças leais a Damasco terem estabelecido (novamente) sua autoridade sobre as regiões tomadas pelos carijitas e pelos partidários de Ibn az-Zubayr na Arábia, assim como no Egito. Não por acaso, ele foi designado por Marwān não só como governante em al-Fustāt, mas como auxiliar e sucessor de ‘Abd al-Malik – ainda que, mais tarde, tenha sido afastado por este, em definitivo, do trono califal. A forte influência no Egito omíada de tribos de origem sul-árabe, mais ou menos próximas do tronco principal dos Quḍā’a, tornava ainda mais forte e autônoma a autoridade de ‘Abd al-‘Azīz na região. Daí também a sua decisão de, para reforçar a sua posição, tomar como segunda esposa a neta de ‘Amr ibn al-‘Āṣ, o primeiro governante árabe do Egito, de adquirir para si uma série de propriedades no núcleo original de al-Fustāt, garantindo, assim, acesso às principais famílias dos *wujūh* egípcios, e de manter como seu *ṣāhib al-shurṭa* a ‘Abis ibn Sa’id al-Muradi, que havia servido, nas mais diversas condições políticas, aos três emires anteriores. Em uma ocasião em que o emir se ausentou para visitar seu irmão em Damasco, Ibn Sa’id decidiu unilateralmente aumentar o pagamento da *‘aṭā* destinado aos membros ativos do *jund* do Egito, e quando o governador retornou nada pôde fazer além de aquiescer a essa determinação – episódio que é significativo de como se processavam então as relações de colaboração e de dependência entre esses diferentes personagens, pois, de fato, não parecia oculto de ninguém

que a lealdade dos egípcios ao filho mais novo de Marwân estava sendo comprada a bom preço.⁶⁵⁰

Tudo isso considerado, foi que pôde ‘Abd al-‘Azīz manter no Egito uma política relativamente independente daquela implementada a partir de Damasco por seu irmão, chegando mesmo a recusar-se a secundá-lo em uma série de reformas gerais que visavam a arabização, a islamização e a centralização do Califado. O emir se negou, por exemplo, a adotar a cunhagem ostensivamente islâmica que se conheceu sob ‘Abd al-Malīk, fazendo cunhar com metal vindo da Núbia, sob sua própria autoridade, uma *moeda de compromisso*, religiosamente neutra, que era de certa forma similar às do governo de Mu‘āwiya, e indicava a natureza das relações que a princípio pretendia manter não só com os numerosos cristãos que eram seus súditos, mas também com seus parentes cristãos do Banu Kalbī. ‘Abd al-‘Azīz também parece ter resistido por longo tempo ao texto normativo do Corão que foi preparado por al-Ḥajjāj ibn Yūsuf a pedido da corte de Damasco, ordenando que fosse confeccionada uma *versão egípcia* do Livro Sagrado do Islã, um gesto de autoridade que afirmava uma legitimidade não só paralela, mas rival à de ‘Abd al-Malīk.⁶⁵¹ Mais de três mil veteranos do *jund* egípcio foram enviados para combater ao lado dos soldados sírios no cerco final contra Ibn az-Zubayr em Meca, mas o emir recusou veementemente quaisquer tentativas adicionais no sentido de drenar recursos fiscais da província sob seu governo em favor do centro político formal do Califado. Dentro da mesma complexa dialética de colaboração, submissão, paralelismo e rivalidade entre Damasco e al-Fustāt durante o período de mandato dos filhos de Marwân é que devem ser entendidas ainda a construção de Ḥulwân, que ‘Abd al-‘Azīz pretendeu erigir como nova capital administrativa e militar do Egito omíada depois da praga que afligiu o Vale do Nilo em 689-690, e as atitudes por ele assumidas no sentido de procurar ativamente integrar e submeter os eclesiásticos coptas, assim como um amplo conjunto de oficiais cristãos leigos, em seu governo. Um tratamento tão extensivo e deliberadamente autoritário em relação a Igreja *do Egito*, de fato, parece ter sido parte da estratégia de

⁶⁵⁰ MABRA, Joshua. *Princely authority in the Early Marwānid State: the life of ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān (d. 86/705)*. Piscataway: Gorgias Press, 2017. Coleção *Islamic history and thought*, n. 2. EI 1, p. 58.

KENNEDY, Egypt as province..., pp.70-71.

⁶⁵¹ Sobre o processo de recolha e edição do Corão, ver por primeiro: EI 5, 402-409. GUELLOUZ, Azzedine. *O Alcorão*. Tradução de Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. Coleção *Biblioteca Básica de Ciência e Cultura*, n. 110, pp. 31-35. GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 48-49. KÜNG, op. cit., pp. 102-106. Salvo engano, nenhum dos textos antes referenciados, contudo, cita, como Mabra, os códices <maṣāḥif> preparados sob o patrocínio dos filhos de Marwân, aceitando de bom grado a tese, ardorosamente defendida pelos próprios teólogos e devotos muçulmanos, de que não há cópia do Corão posterior ao meado do século VII que não seja fundamentalmente reprodução do volume preparado entre Medina e Meca durante o governo de Osmān. Ainda assim, o verbete da *Encyclopædia Islamica* é o mais histórico e menos *crédulo* deles.

exercício de sua autonomia no interior do ecúmeno cristão-muçulmano sobre a qual se estendia o dossel da *Dar al-Islam*.⁶⁵²

A HPCCA narra que, no início de seu governo, ‘Abd al-‘Azīz tinha como homens de confiança “dois secretários, confiáveis e ortodoxos”: Atanásio de Edessa, siro-ortodoxo e pai de três filhos, e Isaac de Shubrâ Tani, filho de uma família de coptas engajados na administração do Egito pelo menos desde a conquista árabe da região (e talvez por ainda mais tempo). Registra-se que esses escribas “presidiam o *Diwân*” e que a eles foi confiada a administração de “toda a terra do Egito, e Maryût, e Marakiyâh e a Pentápolis, que é a Líbia.” Tais atribuições parecem exageradas a uma primeira leitura, mas não se pode deixar de considerar a premente necessidade que então tinha o governo omíada do Egito de contar com pessoal competente que não fosse comprometido com os carijitas, os xiitas ou os partidários de Ibn az-Zubayr, e nem *demasiadamente* vinculado aos interesses dos *wujūh* de al-Fustât ou da corte de Damasco. Em uma conjuntura assim tão minada, no âmbito de um mundo muçulmano que já se encontrava tão tensionado, parece que a nomeação de oficiais cristãos era uma mesma boa escolha a ‘Abd al-‘Azīz, talvez a mais condizente com seu projeto de poder autônomo. Também se deve recordar da grande autoridade detida pelo calcedônico Teodoro ainda há pouco, antes – e muito possivelmente durante – o emirado de Maslamâh ibn Mukhâllad. Foi justamente ao companheirismo de Atanásio e Isaac, seus filhos espirituais, aliás, que o recém-eleito João III apelou contra o bloqueio e usurpação que o mesmo Teodoro havia colocado sobre os bens do patriarcado copta depois da morte do Papa Agatão.⁶⁵³ Um tal início de relacionamento poderia indicar uma simples convergência de interesses e um reforço mútuo da autoridade entre o patriarca copta de Alexandria e o novo emir, relação mediada e, em certo sentido, possibilitada pela figura dos altos burocratas cristãos a serviço do governo islâmico do Egito. Um desencontro, contudo, tornou as coisas um pouco mais complicadas.

⁶⁵² Cf. referências constantes na nota 24 *supra*. Sobre a reforma na cunhagem promovida por ‘Abd al-Malīk, ver: MILLES, George C. The iconography of umayyad coinage. Review of John Walker, *A catalogue of the muhammadan coins in the British Museum* (London, 1941) and idem, *A catalogue of the arab-byzantine and post-reform umayyad coins* (London, 1956). *Ars Orientalis*. Washington e Ann Arbor, Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution e Department of the History of Art, University of Michigan, n. 3, 1959, pp. 207-213. HEIDELMANN, Stefan. The evolving representation of the early islamic empire and its religion on coin imagery. In. NEUWIRTH, Angelika; SINAI, Nicolai & MARX, Michael (orgs.). *The Qur’ân in context: historical and literary investigations into the qur’ânic milieu*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *Texts and studies on the Qur’ân*, n. 6, pp. 149-196. BACHARACH, Jere L. Signs of sovereignty: the *shahâda*, qur’ânic verses and the coinage of ‘Abd al-Malīk. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 27, 2010, pp. 1-30. WASSERSTEIN, David J. Coins as agents of cultural definition in Islam. In. SOLWAY, Susan (org.). *Medieval coins and seals: constructing identity, signifying power*. Turnhout: Brepols, 2015, pp. 109-129.

⁶⁵³ HPCCA 3, p. 12.

3.1.1 Um (des)encontro entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz e seus desdobramentos

“No primeiro ano que ‘Abd al-‘Azīz exerceu o governo”, registra a HPCCA, “ele foi <de al-Fustât> para Alexandria, segundo o costume dos que foram apontados como governadores <antes dele>, para receber suas taxas, que eram todos os dias de mil denários em moeda.” A função desse grande volume de dinheiro, de acordo com o mesmo texto, era não só suprir os gastos do emirado e fornecer os pagamentos devidos à corte de Damasco, mas também manter a trégua comprada a Constantinopla por Marwān em 684. Por algum motivo não especificado, entretanto, ‘Abd al-‘Azīz entrou em Alexandria não ostensivamente, durante o dia, mas de modo discreto, depois do cair da noite. Assim sendo, João III, que não havia sido informado dessa importante visita à metrópole no qual estava sediado o Trono Evangélico, não foi encontrá-lo. Pode-se apenas especular os motivos dessa terrível falha nas redes de informação que alimentavam a política do patriarcado, mas essa falha de etiqueta foi ensejo para que “muitas pessoas, descrentes e heréticos”, liderados por certo Teófanos, governador do distrito de Maryût, contíguo a Alexandria, e cunhado do falecido Teodoro, plantassem uma intrigas a respeito do caráter de João III e de sua posição diante da autoridade do novo emir. De fato, “diziam que ele não foi ao seu encontro, que não queria conhecê-lo, porque era grande o seu orgulho e sua arrogância, assim como era grande a sua riqueza.”⁶⁵⁴ A ênfase na gafe do patriarca copta, somada às insinuações acerca da abundância de seus bens, foi o suficiente para que um enraivecido ‘Abd al-‘Azīz enviasse homens para prender o Papa João e arrastá-lo noite adentro até o palácio do governo em Alexandria.

Disse-lhe: “Qual a causa do seu orgulho, dura cerviz? De sua demora em vir encontrar-me? Por que não foi ter comigo <e homenagear-me> ainda fora da cidade?” O abençoado <patriarca> respondeu dizendo-lhe: “Senhor, Deus sabe que não fiz isso por causa da dureza de minha cerviz, mas por causa da minha fraqueza <i.e. ignorância?>, e porque eu nem sempre posso sair da cidade para qualquer outro lugar...”⁶⁵⁵

Sentindo-se confrontado por essa argumentação, o emir estabeleceu uma multa no valor de cem mil denários a serem pagos pelo patriarca em função de sua falta protocolar, e o entregou aos cuidados de alguns de seus homens para que ficasse prisioneiro e fosse apropriadamente *persuadido* até que saldasse essa dívida. Tal encontro entre João III e ‘Abd al-‘Azīz parece ser exatamente o inverso do que antes havia sido o encontro entre Benjamin e

⁶⁵⁴ HPCCA 3, p. 13.

⁶⁵⁵ HPCCA 3, pp. 13-14.

‘Amr ibn al-‘Āṣ, e é interessante notar que o Arquidiácono Jorge o retratou não como sendo devido a uma desinformação ou falha concreta da parte do patriarca ou de algum membro de seu séquito, mas dele recuperou e acrescentou elementos que possibilitaram fosse enquadrado no clássico esquema de confrontação entre um mártir ou confessor e um perseguidor qualquer dos cristãos. Parece-me que a questão a ser considerada, portanto, é como no novo “tempo de paz e livramento da perseguição e da guerra dos hereges” inaugurado pela derrota dos bizantinos no Egito pelos árabo-muçulmanos, mantiveram-se não só problemas mais ou menos constantes e graves entre a autoridade governamental e a hierarquia eclesiástica, mas permaneceu também aberta a possibilidade de dar a estes uma significação religiosa, de continuar, mesmo então, a reivindicar e acumular, pessoal e institucionalmente, o capital simbólico reservado àqueles na tradição cristã que, em sentido estrito, *sofrem* pela crença correta.⁶⁵⁶ Efetivamente, partindo-se disso, conta-se que João III foi levado à masmorra de uma fortaleza governada por certo Samād, “um homem sem piedade, duro de coração e cheio de maldade”, cuja identidade religiosa por infelicidade não foi registrada.⁶⁵⁷ Essa omissão de um dado tão relevante pode ou não ter sido proposital, tendo ou não algum significado da parte do autor do texto, mas, seja como for, deve ser perspectivada pelo fato de que a HPCCA já havia nomeado aos que considerava como *reais culpados* pelos problemas entre o emir e o patriarca: os *descrentes e heréticos* calcedônicos liderados por Teófanos.⁶⁵⁸ Tal transferência de responsabilidade, é bom que se observe, possuía então um precedente discursivo mais do que ilustre: como registra o Evangelho de João que disse Jesus a Pilatos: “Não terias poder algum sobre mim, se não te fosse dado do alto; por isso, *quem a ti me entregou tem maior pecado.*”⁶⁵⁹ De um só movimento, assim, apontam-se os *verdadeiros* adversários da Igreja, esboça-se ou retoma-se uma teoria sobre as relações entre a autoridade governamental, o poder divino e o destino dos cristãos, e aproxima-se o sucedido a João III à “grande e necessária fonte de todo hagiógrafo, direta ou indiretamente utilizada em seu escrito, <que>

⁶⁵⁶ HPCCA 2, p. 504. V. STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Repensando a religião*, n. 2, cap. 8, pp. 181-210.

⁶⁵⁷ HPCCA 3, p. 14.

⁶⁵⁸ De fato, pouco mais adiante Samād é designado como sendo *descrente* (HPCCA 3, ps. 14 e 16), justamente como são caracterizados os homens então liderados por Teófanos. No contexto deste trecho do relato da *vita* de João III, contudo, não fica nada claro se isso significa exatamente um adesão desse *vilão* à ortodoxia bizantina ou unicamente uma unidade de origem e de propósito entre suas ações contra o patriarca e as intrigas semeadas pelos calcedônicos diante de ‘Abd al-‘Azīz quando da chegada do emir a Alexandria.

⁶⁵⁹ Jo 19:11 (destaque meu). Também, tratando de uma perspectiva diversa o mesmo tema, Mt 27:24-25: “Vendo Pilatos que nada conseguia, mas, ao contrário, a desordem aumentava, pegou água e, lavando as mãos na presença da multidão, disse: ‘Estou inocente desse sangue. A responsabilidade é vossa.’ A isso todo o povo respondeu: ‘O seu sangue caia sobre nós e nossos filhos.’”

será sempre as Sagradas Escrituras”, na medida mesmo em que “o modelo de todo gênero de santidade < cristã >, seja do asceta, do mártir, < ou > do confessor, é Cristo.”⁶⁶⁰

O Arquidiácono Jorge registra alguns detalhes interessantes sobre essa detenção do patriarca João III. Por primeiro, diz que o eclesiástico foi entregue “no primeiro dia da Grande Semana antes da Páscoa” a Samād, para este “atormentá-lo até que ele pagasse o dinheiro < exigido pelo emir >.” Em segundo, que o prelado não estava exatamente sozinho, mas na companhia de “dois homens de boas famílias: Aras, o presbítero, administrador das propriedades da Igreja, um homem de paz, adornado com toda a excelência, famoso por sua gentileza entre os habitantes da cidade, e o < arqui > diácono < Jorge ? >, seu secretário < do patriarca ou do presbítero ? >, um homem sábio, amoroso com seus companheiros, conhecedor das Escrituras e virtuoso.”⁶⁶¹ A prisão de João III, desta forma, é remetida a um contexto litúrgico e comunal; as etapas de seu sofrimento aproximam-se no tempo sagrado da rememoração anual da Paixão ao sofrimento de Jesus Cristo, e o cerceamento e pressão que se lhe são feitos não são apenas contra sua própria pessoa, mas contra toda a hierarquia eclesiástica, feita presente em seus três graus – episcopos, presbíteros e diáconos –, que a Igreja Copta, assim como a imensa maioria das Igrejas cristãs de origem apostólica do primeiro milênio da Era Cristã, sustenta ser de origem e direito divino.⁶⁶² Do modo como o texto se encontra agora, é difícil discernir se o diácono mencionado era secretário do presbítero Aras, então ecônomo do patriarcado, ou do próprio patriarca João III; sendo o segundo caso, pode se tratar de uma notícia autobiográfica. Tendo testemunhado ou não o que descreve, o relevante é que no diálogo relatado entre Samād e seu prisioneiro ressoam os diálogos de tantos mártires e confessores bem conhecidos dos coptas com seus perseguidores pagãos ou calcedônicos, assim como, em outro nível, as palavras que teriam sido trocadas entre Pilatos e Jesus:

Então Pilatos entrou novamente no Pretório, chamou Jesus e lhe disse: ‘Tu és o rei dos judeus?’ Jesus lhe respondeu: ‘Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?’ Respondeu Pilatos: ‘Sou, por acaso, judeu? Teu	Então o papa e patriarca, Abba Pedro, começou a ensinar a esses seus dois companheiros, advertindo-os para que tivessem cuidado com a astúcia do antes mencionado Melécio, exortando-os a não se associar com ele e com os	Assim sendo, esses duzentos soldados reuniram todos os principais dentre os monges diante de <i>Maksemyanos</i> . Este homem então lhes ordenou e lhes disse o seguinte: ‘Crede no que está escrito nesta <i>Carta</i> !’	O Emir ficou com ainda mais raiva, e o entregou a certos oficiais, até que pagasse a quantia de cem mil denários; e ele < i.e. João III > foi posto em uma fortaleza, cujo castelão chama-se Samād, e era um homem sem piedade, duro de
---	--	---	---

⁶⁶⁰ AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. Prefácio de Leila Rodrigues da Silva. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 108.

⁶⁶¹ HPCCA 3, p. 14.

⁶⁶² CEC, v. 6, pp. 2015-2016.

povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?’ Jesus respondeu: ‘Meu Reino não é deste mundo. [...] Pilatos, então, tomou Jesus e o mandou flagelar. Os soldados, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e jogaram sobre ele um manto de púrpura. Aproximando dele, diziam: ‘Salve, rei dos judeus!’ E o esbofeteavam. [...] Tornando a entrar no Pretório, disse a Jesus: ‘De onde és tu?’ Mas Jesus não lhe deu resposta. Disse-lhe, então, Pilatos: ‘Não me respondes? Não sabes que eu tenho poder para te libertar e poder para te crucificar?’ Respondeu-lhe Jesus: ‘Não terias poder algum sobre mim, se não te fosse dado do alto; por isso, quem a ti te entregou tem maior pecado.’ [...] os judeus gritavam: ‘Se o soltas, não és amigos de César! Todo aquele que se faz rei, opõe-se a César!’ Ouvindo tais palavras, Pilatos levou Jesus para fora, fê-lo sentar no tribunal, no lugar chamado Pavimento, em hebraico Gábata. Era o dia da preparação da Páscoa, perto da sexta hora. Disse Pilatos aos judeus: ‘Crucificarei o vosso rei?’ Os chefes dos sacerdotes responderam: ‘Não temos outro rei a não ser César!’ Então Pilatos o entregou para ser crucificado. Então eles tomaram a Jesus <e o levaram>. E ele saiu, carregando sua cruz, e chegou ao chamado *Lugar da Caveira* – em hebraico, chamado de

seus em nenhuma ocasião. E ele lhes disse: ‘Eis que vós dois me vem agora como que atado pelo amor de Deus, enquanto espero a livre realização de sua vontade, pois os oficiais de Diocleciano diariamente deliberam como fazer para matar mais e mais dentre nós, como bem sabeis, e eles realizam com presteza aquilo que lhes é ordenado que façam. Mas, irmãos, digo-vos que eu não tenho medo por mim mesmo. De fato, só tenho no coração o desejo de cumprir o trajeto que Deus determinou que eu devo seguir, levando à plenitude o meu ministério, que aceitei da parte do nosso Senhor Jesus Cristo, meu Salvador. Sei que ele me ajudará a cumprir a obra que tenho de realizar daqui por diante, mas saibas que depois deste mesmo dia não mais vereis o meu rosto ligado a este corpo. Eu testifico que realmente declarei a vós todas as coisas que eram necessárias que vos dissesse, de modo que me encontro puro e livre do pecado.’ [...] Tendo o Papa Pedro dito essas coisas, ele pôs-se de joelhos, rezou e adoro a Deus na companhia desses seus dois discípulos; deu graças ao Senhor pela vida e companhia deles e os abraçou com força, puxando-os para junto de si e beijando-os nas fronteiras, com ternura. [...] ele mandou uma mensagem aos soldados em inteiro segredo, pedindo-lhes o seguinte:

– e lhes fez muitas promessas e ameaças, para enganá-los com esse documento, que se encontrava cheio de blasfêmias. Mas todos se calaram. E ele clamou o mesmo uma segunda e uma terceira vez, e não houve nenhum dos religiosos ali reunidos à força que lhe respondesse qualquer palavra. Então ele muito se irritou e ordenou que os espancassem com canas e paus, dizendo a seus soldados: ‘Tomai e puni esses monges perversos!’ E, voltando-se novamente aos religiosos, disse-lhes: ‘Não vos pareça que vos hei de poupar e que não derramarei o vosso sangue por causa de vossos votos. Por que é que não me falais?’ Então se levantou o Abba Samuel, animando-se para entregar-se à morte na mão daqueles homens maus. Disse então a *Maksemyanos*: ‘Não, nós não aceitaremos jamais essa *Carta* impura, e nunca aceitaremos o Concílio de Calcedônia. Para nós não haverá outro arcebispo a não ser o bendito Abba Benjamin, nosso mestre e nosso pastor.’ Diante de tais palavras, *Maksemyanos* encheu-se de fúria, rangeu os dentes e bradou: ‘Juro pela majestade dos romanos, que se não acederes neste instante a assinar este escrito, cortarei eu mesmo a tua cabeça, porque te adiantaste em me dizer más palavras!’ E o Abba Samuel, serenando o rosto e baixando a voz, disse-lhe: ‘Senhor, mostra-me, pois, a tua *Carta*, e não te

coração e cheio de maldade. Este homem recebeu o patriarca no primeiro dia da Grande Semana antes da Páscoa; tomou-o e levou-o para uma cela para atormentá-lo até que ele pagasse o dinheiro. Depois disso, fez com que o prelado se apresentasse diante dele; e havia com o patriarca dois homens de boas famílias [...]. Então aquele homem maligno interrogou nosso pai, o patriarca, que estava diante dele, dizendo-lhe: ‘Exijo agora os cem mil denários que o emir ordena-te a pagar. Mas <João III> respondeu, dizendo-lhe calma e tranquilamente: ‘Tu me demandas cem mil denários, e eu não tenho nem a soma de cem mil dracmas... Mas o meu Deus não colocou na sua lei um mandamento de que eu deveria guardar qualquer coisa para mim, ou que deveria ganhar dinheiro em tudo, pois esta é a raiz de todo mal. Faze, pois, o que quer que te agrade fazer. Meu corpo está em tuas mãos, mas a minha ala e o meu corpo estão ambos nas mãos de meu Senhor Jesus Cristo.’ Quando o descrente ouviu isso, ficou muito indignado, rangendo os dentes para o santo; ordenou que um vaso de bronze cheio de carvões em brasa fosse trazido e colocado sob os pés do patriarca até que ele dissesse que iria pagar o dinheiro pedido.⁶⁶⁶

⁶⁶⁶ HPCCA 3, pp. 14-15.

<p>Gólgota – onde o crucificaram. E, com ele, <estavam> dois outros: um de cada lado e Jesus no meio.⁶⁶³</p>	<p>‘Vinde esta noite até o muro da prisão, no lugar em que eu vos indicarei desde o interior com algumas batidas. Fazei um buraco através dele neste ponto e fazei logo o que o príncipe vos determinou fazer.’ Quando receberam este recado, aceitaram suas palavras. De acordo com o que lhes foi instruído, os soldados foram naquela noite, em segredo, ao lugar que Abba Pedro indicou, um lugar em que a parede externa da prisão dava para uma câmara onde ele estava, separado dos demais prisioneiros, aguardando-os, sem que ninguém mais soubesse disso. Então o patriarca bateu no muro por dentro; quando ouviram, abriram o lugar onde ele bateu, fazendo ali uma abertura de tamanho conveniente. Diante disso, o Papa Pedro traçou o sinal da cruz sobre o seu próprio rosto e expôs aos soldados a sua cabeça, através do buraco que eles abriram, dizendo consigo mesmo: ‘É melhor que eu desista de minha vida do que as pessoas venham a perecer por minha causa.’ Então os soldados cortaram sua cabeça, tomaram-na consigo e foram embora.⁶⁶⁴</p>	<p>aflijas com mais nada disso.’ Então <i>Maksemyanos</i> regozijou-se, pensando que o havia vencido, pois pareceu que o abade se convertia à sua doutrina; desceu então de seu trono e entregou-lhe a <i>Carta</i>. Nesse momento, Abba Samuel, tomando a mesma <i>Carta</i>, levantou-a em suas mãos à vista dos religiosos, dos soldados e de todo o povo ali reunido e bradou ainda mais alto do que antes se ouvira: ‘Excomungada seja a ímpia <i>Carta</i> do imperador romano! Excomungado seja o ímpio Concílio de Calcedônia e todo aquele infeliz que nele crê!’ Então ele rasgou o documento e o arremessou através da porta da igreja. Diante disso, <i>Maksemyanos</i> deu um grito altíssimo, bateu ambas as mãos, como se fosse um centurião, e ordenou a quatro soldados que ali despissem e atassem Abba Samuel e o batessem com um azorrague torcido até que ficasse por morto. Seu hábito e escapulário foram então rasgados, suas mãos e pés foram presos com cadeias de ferro e, amarrado com cordas no tronco e no pescoço, suspenso de cabeça para baixo, foi açoitado sem piedade até que seu sangue corresse pelo chão.⁶⁶⁵</p>
---	--	--

Como bem se pode notar, os relatos supracitados estão longe de serem idênticos, mas possuem recorrências, tanto pontuais quanto estruturais, que são de algum relevo. Há a

⁶⁶³ Jo 18:33-36^a e 19:1-3.9-11.12-18.

⁶⁶⁴ HPCCA 1, pp. 393-396.

⁶⁶⁵ PEREIRA, Francisco Maria Esteves (organização, tradução, introdução e notas). *Vida do Abba Samuel do Mosteiro do Qalamoun: versão ethiopica. Memória destinada à 10ª Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*. Lisboa: Imprensa Nacional e Sociedade de Geografia de Lisboa, 1894, pp. 142-143.

confrontação verbal com o perseguidor, na qual figuram dois elementos fundamentais: de modo bastante claro, expõem-se os motivos, diretos ou indiretos, pelos quais o mártir ou confessor vê-se diante da iminência da violência da autoridade governamental constituída, e também se evidencia a tranquilidade *daquele que testemunha* diante do outro que contra ele desencadeará a violência. De fato, não é esse personagem passivo, não apenas é um ser que sofre um mal, mas conduz a trama por sua resistência; também no quadro aqui esboçado, confirma-se o que é observado no estudo de Alberto Beckhäuser sobre a linguagem militar no *Sacramentário Veronense* e em seus antecedentes na literatura cristã grega e latina: “o martírio é considerado como uma luta que se concretiza em suportar as perseguições, os sofrimentos físicos e morais, culminando na morte em testemunho da fé, sustentados pela esperança dos prêmios celestes.”⁶⁶⁷ Na origem da estrutura dialogal dos fragmentos, em sua passionalidade teatral, encontra-se talvez uma pista ou confirmação de sua finalidade como leitura pública, texto a ser ouvido em comunidade no dia de certa memória litúrgica. Também neste mesmo sentido, a descrição crua e – justamente por sua crueza – envolvente da violência física e as notas edificantes do discurso proferido pelo perseguido, que se dirige não apenas àquele que está diante de si, mas ao conjunto dos fiéis, dos que comungam pela celebração comum a lembrança de sua dor. Por outro lado, como testemunho de sua veracidade, a menção mais ou menos precisa aos lugares e participantes do acontecido.

O relato sobre o sofrimento de João III nas mãos de Samād, portanto, insere uma situação nova – as exações financeiras dos governantes muçulmanos em relação ao patriarcado copta – em um modelo antigo, talvez mesmo fundamental, da tradição cristã – o relato de martírio. Modelo narrativo sobre o qual, aliás, a Igreja Copta já havia (re)constituído a sua identidade nos dois séculos anteriores, desde Calcedônia, quando, em função de sua posição anti-imperial em matéria teológica, disciplinar e litúrgica, reiterou sua autoconsciência não só como *Igreja de Mártires*, mas, além disso, como *Igreja-Mártir*, constituindo a partir disso sua distinção (em relação ao restante do ecúmeno cristão) e seu sentimento de autoctonicidade. A inteligibilidade de uma situação nova, dessa forma, vincula-se ao seu arranjo narrativo em uma grade já bem determinada de clichês; como em outras situações de transformação cultural, o processo não se dá exatamente por ruptura mais ou menos brusca, mas por uma delicada introdução de elementos novos sob formas antigas, forçando deslizamentos gradativos, que determinam, afinal, a modificação dos próprios

⁶⁶⁷ BECKHÄUSER, Alberto. *O martírio, luta vitoriosa com Cristo: contribuição ao estudo da linguagem militar no Sacramentário Veronense*. Tese de Doutorado em Sagrada Liturgia apresentada ao Pontificium Institutum Liturgicum. Roma: Pontificium Athenæum S. Anselmi de Urbe, 1967. Coleção *Thesis ad Lauream*, n. 289, p. 55.

quadros de percepção e descrição do real. Pode-se insistir ainda mais na argumentação, seguindo-se não mais do que a leitura do texto da *vita* de João III. O patriarca teve os pés queimados por ordem da Samād, mas este não prossegue em sua tortura por expressa ordem do emir, pois

Deus, o regente de Seus Servos, enviou naquela <mesma> noite sobre a esposa de ‘Abd al-‘Azīz uma doença dolorida, para que ela se perturbasse e mandasse um eunuco ao castelão a dizer-lhe: “Vede bem, para que não façam nenhum dano para o homem de Deus, o patriarca, que entregaram a ti; porque grandes provações me sucederam por causa dele esta noite.” Então Samād, contra a sua vontade, liberou o patriarca, bem como seus dois bons e excelentes filhos <espirituais>, até o dia seguinte, enquanto pensava bem sobre o que poderia e deveria fazer com ele. § Então, no momento do cantar do galo, Samād foi se entrevistar com o Emir, fazendo conhecido a ele o que tinha acontecido, e que não tinha colocado o patriarca à tortura. Assim, o Emir disse-lhe: “Cuide-se de tocar o seu corpo, por causa do que se abateu sobre nós esta noite por causa dele. Mas o que quer que possa obter dele, toma-o por meios suaves, e, se isso for impossível, não faça nenhum mal a ele, porque Deus me revelou que ele é seu servo.”⁶⁶⁸

A coincidência entre a intervenção da esposa do emir em favor do patriarca e a tentativa de intervenção da esposa de Pilatos em favor de Jesus é grande demais para que se possa marcar esse fato narrativo como sendo apenas uma coincidência.⁶⁶⁹ Ela reforça o caráter *crístico* da provação de João III, pois o confessor, assim como o mártir – que é *em potência* –, participa “da grande vitória de Cristo, pois, por causa de sua confissão <de confiança no poder de Deus sobre o poder humano e de fé ortodoxa>”, supera “toda sorte de tormentos” e permanece vitorioso, superando em última instância o vasto poder do “inimigo do gênero humano, o Demônio, manifestado nos perseguidores, no mundo... Sim pois a vitória primeira e fundamental, da qual dependem e participam os mártires <e confessores>, foi <a> obtida por Cristo, a Cabeça <da Igreja>.”⁶⁷⁰ Por outro lado, ela remete também às histórias sobre o arrependimento, a conversão e o martírio de Pôncio Pilatos e sua esposa, que eram tão comuns entre os coptas e os etíopes da segunda metade do primeiro milênio da Era Cristã e mesmo bem além disso.⁶⁷¹ Nos séculos XI e XII havia no Egito uma série de igrejas dedicadas

⁶⁶⁸ HPCCA 3, p. 15.

⁶⁶⁹ SWANSON, Mark N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 2, p. 22. A esposa de Pôncio Pilatos, que não é nomeada no Novo Testamento, aparece em único versículo do Evangelho de Mateus (27:19), analisado de modo bastante convincente em: BROWN, Raymond E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos*. Vol. 1. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2011. Coleção *Bíblia e História*, série *Maior*, n. 9, pp. 959-964.

⁶⁷⁰ BECKHÄUSER, op. cit., p. 67.

⁶⁷¹ SWANSON, op. cit., nota n. 84 ao cap. 2, p. 169. HARRIS, Rendel. The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate. In. MINGANA, Alphonse (organização, tradução e notas). *Woodbroke Studies: christian documents in syriac, arabic and garshūni, edited and translated with a critical apparatus*. Vol. 2: 1. *Timothy's Apology for Christianity*. 2. *The Lament of the Virgin*. 3. *The Martyrdom of Pilate*. Introdução de Rendel Harris. 2ª ed. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1928, pp. 163-177. MAIER, Paul. The fate of Pontius Pilate. *Hermes*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 99, n. 3, 1971, pp. 362-371. LUISIER, Philippe. De Pilate

chez les coptes. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, v. 62, n. 2, 1996, pp. 411-425. GRÜLL, Tibor. The legendary fate of Pontius Pilate. *Classica et Mediaevalia: danish journal of philology and history*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press e University of Copenhagen, n. 61, 2010, pp. 151-176 (especialmente pp. 166-169). O texto conhecido como *Páradose de Pilatos*, continuação da chamada *Anáfora de Pilatos*, conjunto redigido em grego na Siro-Palestina entre o meado do século V e o início do século VII, e traduzido muito cedo, ainda antes do fim do século VIII, para o árabe, por exemplo, encerra-se narrando que, ao ser condenado pelo imperador Tibério César por ter feito executar injustamente a Jesus: “[...] Pilatos, quando chegou ao lugar marcado, pôs-se a orar em silêncio, dizendo: ‘Senhor, não me leves à destruição juntamente com estes perversos hebreus. Não teria levantado minhas mãos contra Ti, se não tivesse sido forçado por aquela multidão de iníquos judeus que se rebelaram contra mim. Sabes que agi por ignorância. § Não me condenes por esta falta, mas perdoa-me. E perdoa também a Tua serva Procla, que está igualmente condenada, porque se achava comigo naquele país, donde me vem a morte, e que escolheste como profetisa de Tua Morte. Não a condenes por causa da minha falta. § Conserva-nos unidos e pesa-nos juntos na balança de Tua Justiça.’ § Quando Pilatos terminou sua súplica, desceu do Céu uma voz, dizendo: ‘Todos os povos e todas as gerações proclamarão a tua felicidade, pois em teu período de governo tiveram cumprimento todas as profecias que a mim se referiam. § E tu, minha testemunha <mártir>, comparecerás na minha Segunda Vinda, quando julgarei as Doze Tribos de Israel e aqueles que não confessam o meu Nome.’ § O arconte <então> cortou a cabeça de Pilatos, e um anjo do Senhor a tomou <consigo>. § Sua esposa, Procla, à vista do anjo que veio tomar a cabeça de Pilatos, sentiu um transporte de alegria e emitiu o último suspiro. § Assim foi sepultada juntamente com seu marido Pilatos, pela vontade e benevolência de nosso Senhor Jesus Cristo, ao qual pertence toda a glória com o Pai e o Espírito Santo, agora e para sempre, pelos séculos dos séculos. Amém!’ PARÁDOSE de Pilatos. In. RAMOS, Lincoln (organização, tradução, introdução e notas). *O Drama de Pilatos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001. Coleção *Bíblia Apócrifa*, seção *Novo Testamento*, n. 5, §8-10, pp. 112-113. Cf. BAUDOIN, Anne-Catherine. Truth in the details: the *Report of Pilate to Tiberius* as an authentic forgery. In. CUEVA, Edmund P. & MARTÍNEZ, Javier (orgs.). *Splendide mendax: rething fakes and forgeries in classical, late antique and early christian literature*. Groninga: Barkhuis, 2016, pp. 219-238. De acordo com o *Evangelho de Gamaliel*, um texto redigido em copta do fim do século V ou início do VI, dotado de alguns arcaísmos relevantes e base de recensões árabes e etíopes, a crucificação de Jesus deveu-se a uma conspiração de Herodes e dos sumo-sacerdotes dos judeus, sendo na verdade Pilatos um cristão: “[...] Pilatos mandou chamar o capitão, que tinha ido a Herodes por causa da crucificação, levou-o para seu palácio e lhe disse: ‘Viste bem, irmão, o que Herodes e os judeus fizeram contra esse homem justo. Puseram-no injustamente na cruz, de modo que na terra aconteceu tudo isso. § Irmão, digo-te que, em verdade, todas essas coisas iníquas eu não as quis, mas foram instigadas por Herodes. Eu queria libertá-lo, para que não fosse morto. Mas quando percebi que isso desagradava a Herodes, entreguei-o aos outros judeus para que o crucificassem. E agora reflete: que coisa podemos oferecer a Deus em troca de Seu Filho, que fizemos matar?’ § O capitão, o lanceiro e Pilatos choraram amargamente, dizendo: ‘Seu sangue seja sobre Herodes e sobre o sumo sacerdote!’ [...] Depois Pilatos se dirigiu ao capitão e lhe perguntou: ‘Como se concilia com o decoro deixar este cadáver suspenso na Árvore da Cruz?’ O capitão respondeu a Pilatos: ‘Governador, tens o pleno poder de agir segundo teu beneplácito.’ § Pilatos replicou: ‘É nossa vontade tirá-lo da cruz e confiá-lo em custódia a um fiel até o terceiro dia. Ele ressuscitou muitos mortos entre o povo e, com toda a probabilidade, <também> ressuscitará.’ [...] Pilatos respondeu: ‘Ouvi dizer que Ele ressuscitou dos mortos, e, depois que o vi em sonho, também eu acredito que Ele ressuscitou. § Pela vida do imperador e pela Lei de Moisés, juro que não minto e que o vi esta noite quando repousava em meu leito. § Eu me afligia por causa d’Ele, uma vez que levantei a mão contra Ele; fundando-me nos sinais que se verificaram no céu e, na terra, na Árvore da Cruz, quando Ele morreu, pensava eu: é Ele, talvez, o Filho de Deus? § Eu o vi a meu lado! Seu esplendor superava o do Sol e iluminava toda a cidade, com exceção da sinagoga dos judeus. § Disse-me Ele: ‘Pilatos, choras tu, talvez, por teres flagelado Jesus? Não tenhas medo! Com efeito, realizou-se o que estava escrito sobre ele. Converte-te a mim, e eu te perdoo, pois eu sou o Jesus que morreu na Árvore da Cruz e sou o Jesus que hoje ressurgiu dos mortos. Esta luz que vês agora é a glória de minha ressurreição, que irradia alegria sobre o mundo todo. § Para que compreendas que ressurgi dos mortos, contempla este milagre: o esplendor que se irradia sobre a terra supera o do sol. § Corre, pois, ao meu sepulcro: encontrarás as faixas mortuárias que restaram e os anjos que as guardam; lança-te diante delas e beija-as, torna-te afirmador da minha ressurreição e verás em meu sepulcro grandes milagres: os paralíticos andando, os cegos vendo e os mortos ressurgindo. § Sê forte, Pilatos, para seres iluminado pelo esplendor de minha ressurreição, que os judeus negarão.’” § Depois que Pilatos falou assim no pátio de sua morada, os judeus gritaram...” EVANGELHO de Gamaliel. In. MORALDI, Luigi (organização, introdução e notas). *Evangelhos apócrifos*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999. Coleção *Biblioteca de estudos bíblicos*, n. 14, pp. §2:54-3:1.14-15 e §7:1-10, ps. 344, 346 e 353. O *Martírio de Pilatos*, pseudo-epígrafo atribuído a Gamaliel, composto em copta

entre o meado do século V e o meado do século VII, base de traduções populares em árabe, etíope, siríaco e garsûni, não só apresenta Pilatos como sendo ele mesmo de origem egípcia, mas narra que, por sua adesão à fé cristã, veio a ser crucificado por duas vezes, depois do que foi decapitado e enterrado, na companhia de sua esposa e de seus dois filhos, próximo ao Santo Sepulcro: “[...] O imperador Tibério assim falou e, imediatamente depois disso, os soldados tomaram Pilatos e levaram-no para o pátio, para poderem cortar sua cabeça. O imperador, contudo, ordenou que ele fosse crucificado uma outra vez antes de ser decapitado. Assim sendo, eles o crucificaram fora da cidade. Bateram em sua cabeça com um caniço, pregaram-no na madeira com cravos de ferro, ergueram-no, perfuraram seu lado com uma lança, e atormentaram-no com dolorosos tormentos e zombarias antes de cortarem sua cabeça. Então o bendito Pilatos pediu aos soldados que o baixassem daquela cruz e lhe dessem uma pequena folga para que pudesse orar. Assim sendo, ele imediatamente se ajoelhou e começou a orar, dizendo: § ‘Ó meu Senhor Jesus Cristo, que tomou contigo todos os pecados do mundo, tende piedade deste teu miserável servo, Pilatos, e perdoe todos os meus deslizes, minhas omissões e meus pecados. Guarde minha pobre alma e liberte-a dos tormentos que sobrevirão no caminho que ela está para seguir. Humildemente te suplico, ó meu Senhor e meu Deus, que não separe minha alma da de tua serva, Procla, mas que sejamos dignos de estarmos juntos no lugar de descanso. Não te esqueças dos teus servos, meus filhinhos, porque enquanto estive no mundo, ó Senhor entreguei-os à dor e à morte por tua causa, como tentativa de resgate da tua crucificação, mas os judeus recusaram-nos. Não permita que as tribulações todas que se abateram sobre mim sejam em vão. De fato, ousei julgar-te, ó único justo Juiz, mas não me repreendas por este pecado que cometi, porque tu sois todo misericordioso. Sê para comigo um Deus compassivo, porque, sendo eu não mais do que uma criatura, ousei perguntar-te ‘Quem és tu?’ Eu te imploro, ó meu Senhor, que não me envergonhe e não me repreenda porque te fiz carregar a sua cruz e disse insensatamente aos judeus: ‘Tomem-no e crucifiquem-no.’ E eles fizeram mesmo isso enquanto eu estava postado no lugar do julgamento. Ó meu Senhor, meu Deus e meu Salvador, suplico-te que não me afaste da tua glória eterna, mas que me conceda sua infinita misericórdia. Que a ti seja a glória e a honra para todo o sempre. Amém!’ § Pilatos pronunciou estas palavras enquanto estava ajoelhado no chão. E eu, Gamaliel, não pude conter minhas lágrimas quando testemunhei o choro do bendito Pilatos, derramado quando ele começou a implorar aos soldados que entregassem seu corpo aos seus servos depois que eles tivessem retirado fora sua cabeça. Então ele se virou e notou que ali estava também um destes seus servos, de nome Basílio, seu mordomo, junto com um grande número de seus amigos e companheiros, todos chorando, e disse-lhes: ‘Não choreis por causa da iminência de minha morte, porque nosso Senhor provou a morte em nosso favor. Quando virdes que eles cortaram minha cabeça, eu desejo que amortalheis bem meu corpo, levem-no a Jerusalém e lá cavem uma sepultura onde eu possa repousar perto do túmulo de Jesus, meu Senhor e meu Salvador, afim de que Ele possa ter compaixão de mim.’ § Depois que Pilatos disse tais palavras, cortaram a sua cabeça. Era o décimo quinto dia do mês de junho. Então tomamos seu corpo, envolvemo-lo em uma mortalha e levamo-lo para Jerusalém, como ele desejava que fosse feito. Quando chegamos à cidade, descobrimos que sua esposa Procla e seus dois filhos haviam morrido no mesmo dia de nosso desembarque naquela terra, e colocamos todos os quatro, juntos, em um túmulo aberto perto do sepulcro do Redentor.” MARTYRDOM of Pilate. In. MINGANA, op. cit., pp. 273-274. O manuscrito da Biblioteca Bodleiana consultado por Ernest Alfred Wallis Budge para a segunda edição de sua tradução do *Sinaxário Etíope* traz, para o vigésimo quinto dia do mês de Säne (equivalente a 2 de julho) a seguinte anotação: “Neste dia também morreu Pilatos, o confessor. Saudação a Pilatos, que lavou suas mãos do Puríssimo Sangue de Jesus Cristo!” BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium made from the Manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*. 2ª ed. Hildesheim: Georg Olms, 1976, vol. 2, p. 593. Um hinário copto-árabe em uso no início do século XIX na Igreja da Virgem Maria em Hārat Zouaila, no Cairo, recolhendo toda essa antiga tradição, apresenta aos fiéis o seguinte cântico, a ser cantado na comemoração do “grande mártir Pilatos do Ponto <Bīlātus de al-Buntī>”: “[...] Nosso Senhor Jesus Cristo foi crucificado na cidade de Jerusalém para que pudesse nos redimir de nossos pecados; Pôncio Pilatos foi crucificado na grande cidade de Roma, por causa da crucificação de Jesus. § O corpo de Cristo foi sepultado em Jerusalém; Pôncio Pilatos foi translado por Ele e sepultado junto d’Ele. § Ó, que excelente, imensa glória que recebeste, chancelada pelo mesmo Cristo, que condescendeu em te honrar. Ó governador, auxiliar de Deus, São Pilatos! § Procla <Abarkylle>, tua bendita esposa, és em tudo como tu; teus dois filhinhos, bem-aventuradas crianças, também são como tu. § Roga por nós, ó Pôncio Pilatos, com sua esposa e seus filhinhos, para que o Senhor perdoe os nossos pecados!” Cit. VOLKOFF, Oleg. Un saint oublié: Ponce Pilate. *Bulletin sur la Société d’Archéologie Copte*. Cairo, Société d’Archéologie Copte, n. 20, 1970, pp. 169-170. Hinos similares encontravam-se em período igual e ainda mais recuados em uso na Igreja da Etiópe. CERULLI, Enrico. La légende de l’empereur Tibère et de Pilate dans deux nouveaux documents éthiopiens. *Byzantion*. Louvain, Peeters, n. 36, 1966, pp. 26-34. Idem. Um hymne éthiopien à Pilate sanctifié. *Mélanges de l’Université Saint Joseph*. Beirute, Université Saint Joseph, n. 49, 1976, pp. 591-594. Há ainda outros

a São Pilatos e Santa Procla, nome que se atribuiu à sua esposa, e há registro mesmo de presbíteros e bispos coptas de nome Pilatos em período tão tardio quanto o fim do século XVIII.⁶⁷²

O fato subjacente no relato da HPCCA, contudo, é o de que Abba João não morreu nas mãos de Samād como, por exemplo, Abba Pedro, seu antecessor, morreu nas mãos dos soldados romanos pagãos, que o decapitaram. É necessário conciliar, portanto, o esquema que vinha sendo utilizado no enredo – e que acabaria por conduzir, *se bem sucedido*, à morte violenta do confessor – com o fato de que o patriarca, morto, não representava nada de relevante para ‘Abd al-‘Azīz, que, assim sendo, poupa-se de constituí-lo como um centro de referência para possíveis agitações de seus súditos cristãos. Para operar a apropriada mudança de curso, cola-se na figura do novo emir a figura do Pilatos da tradição copta – a um só tempo algoz, instrumento da Salvação e confessor – e, com essa, a do centurião que, aos pés do Cristo morto, teria reconhecido o seu caráter divino; absolutamente não por acaso, também a de ‘Amr ibn al-‘Āš que, encontrando-se com o patriarca Benjamin, de pronto o teria reconhecido como um homem de Deus.⁶⁷³ O emir não é representado, então, como propriamente mal, ainda que tenha se deixado conduzir pela cobiça, *a raiz de todo o mal*, mas como instrumento de autoridade que é pressionado contra o patriarca pelas intrigas dos calcedônicos, um homem que inadvertidamente permite que se desencadeie sobre o prelado a maldade do castelão; reitera-se que o esquema evoca o presente na narrativa evangélica da Paixão de Cristo, feitas algumas substituições – João III por Jesus, ‘Abd al-‘Azīz por Pilatos, os chefes dos sacerdotes judeus pelos calcedônicos e os soldados romanos que flagelam, coroam de espinhos, esbofeteiam e crucificam o Nazareno por Samād. O que o emir pretende obter do patriarca, contudo, não pode ser tomado pela simples violência, de modo que se introduzem no enredo, fazendo-o passar do relato de martírio para *outro tipo de coisa* mais específica a ameaça da humilhação, a negociação e, por fim, a gentileza:

testemunhos da veneração a Pilatos e sua esposa como santos de particular importância nas Igrejas Copta e Etíope. P. ex. VOLKOFF, op. cit., pp. 167-175. CERULLI, Enrico. Tiberius and Pontius Pilate in the ethiopian tradition and poetry. *Proceedings of the British Academy*. Londres e Oxford, British Academy e Oxford University Press, n. 59, 1975, pp. 141-158. BEYLOT, Robert. Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des *Acta Pilati*. *Langues orientales anciennes: philologie et linguistique*. Paris e Louvaina, Association pour l'étude des langues orientales anciennes, n. 1, v. 1, 1988, pp. 181-195.

⁶⁷² CRUM, Walter Ewing. Some further meletian documents. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Londres, Sage Publications, v. 13, n. 2, 1927, p. 23. OUDENRIJN, Marcus Antonius van den (organização, tradução, introdução e notas). *Gamaliel: äthiopische texte zur Pilatusliteratur*. Friburgo: Universitätsverlag, 1959. Coleção *Spicilegium Friburgense*, n. 4, pp. LIV-LIX. SOLIN, Heikki. Pilatus. *Arctos: Acta Philologia Fennica*. Helsínque, The Classical Association of Finland e University of Helsinki, n. 6, 1970, pp. 108-109. LUISIER, op. cit., pp. 414-415.

⁶⁷³ Mt 27:54 ↔ Mc 15:39 ↔ Lc 23:47. HPCCA 2, p. 496.

Samād voltou para a sua casa, e agora era a Terça-feira da Grande Semana. Então <novamente> convocou João, o santo patriarca, diante dele, e ameaçou com muitas ameaças, e trouxe-lhe as vestes de um Judeu, e jurou que, se ele não pagasse a soma de dinheiro que ele tinha antes lhe exigido, iria vesti-lo com essas roupas, sujar seu rosto com lama de cinzas e levá-lo em ronda por toda a cidade. Mas João não era de todo medroso, e não parava de dizer a ele com um bravo coração: ‘Mesmo que o Senhor, meu Deus, não me salve de tuas mãos, tu não tens poder para fazer coisa alguma para mim, exceto por comando d’Ele.’ Então Samād, o descrente, disse-lhe: ‘Eu vou te dar cinquenta mil denários, e tu pagarás os outros cinquenta mil denários; e vou te soltar para negociar como puderes, e irás levantar <mais adiante> essa soma para mim.’ O santo patriarca respondeu, dizendo-lhe: ‘As únicas coisas das quais eu posso dispor são estas minhas roupas, que estão sobre o meu corpo.’ Depois disso Samād não cessou de falar e de diminuir suas exigências, até chegar a dez mil denários. Mas disse-lhe <ainda> o patriarca: ‘Eu não vou prometer o que não posso realizar.’ A notícia correu e chegou aos secretários que administravam os assuntos de Alexandria, que a quantia exigida <ao patriarca> descera para dez mil denários; então eles enviaram uma mensagem a Abba João, dizendo-lhe: ‘Aceite pagar os dez mil denários, e vamos dividir o débito entre os bispos e os secretários e os *Diwâns* em que eles servem, de modo que nada possa acontecer à Igreja.’ § Em seguida, eles foram a ‘Abd al-‘Azīz, e rogaram-lhe que chamasse o patriarca e ouvisse o que ele tinha a dizer. E era o dia da Grande Quinta-feira quando o governador o fez vir novamente à sua presença; e ele ergueu os olhos para ele e viu-o como se fosse à semelhança de um anjo de Deus. Então ordenou que uma ampla e confortável almofada fosse trazida para Abba João, e dispôs que ele se sentasse sobre ela. E ‘Abd al-‘Azīz disse-lhe: ‘Não sabes que o governador não pode ser contrariado?’ O santo respondeu dizendo-lhe: ‘As ordens do governador são obedecidas quando elas estão desagradando a Deus. Porque nosso Senhor diz no Evangelho que não devemos temer os que matam o corpo e não têm nenhum poder sobre a alma, mas apenas quem pode destruir a alma e o corpo juntos, isto é, Deis mesmo, o único que pode fazer isso.’ Então lhe disse o emir: ‘Teu Deus ama a honestidade e a verdade.’ Respondeu o patriarca: ‘Meu Deus é todo Verdade, e não há nenhuma mentira nele; de fato, Ele destrói todos aqueles que falam mentiras.’ O emir respondeu e disse-lhe: ‘Bem sei que Tu és honesto comigo. Portanto, tudo o que os cristãos devem dar a ti, porque a ti demandavas, dá-lo-á a mim, e eu não vou exigir nada mais de ti.’ E os secretários disseram ao patriarca: ‘Fazei isso, senhor!’⁶⁷⁴

A reviravolta assim configurada é do maior interesse; de fato, mesmo sendo João III elevado à corte dos confessores, recebendo a (ambígua) honra de ser o primeiro prelado copta a sofrer uma violência física sob as ordens de uma autoridade muçulmana, sua relação com o emir não é de todo similar à relação de Jesus com Pilatos, do Papa Pedro com Diocleciano ou de Abba Samuel com o patriarca Ciro; a plena realização do esquema do relato de martírio, apesar do empenho do Arquidiácono Jorge em utilizá-lo, esbarra na circunstância de que ‘Abd al-‘Azīz estava disposto a pressionar o eclesiástico copta, mas não a matá-lo; interessava-o muito mais, de modo evidente, um acordo que lhe significasse algum tipo de retorno financeiro. Dentro do plano geral de história providencialista das *vitae* da HPPCA, para lidar com este interesse potencialmente disruptor, alguns adendos prodigiosos são introduzidos – o sonho da esposa do emir, o fato de o governador ter visto João à *semelhança de um anjo de Deus* –, dados que servem de alguma forma para manter a orientação religiosa fundamental do

⁶⁷⁴ HPPCA 3, pp. 16-17, com citações e paráfrases de Rm 13:1-7 ↔ At 5:29, Mt 10:28 ↔ Lc 12:4-5 → 1Pd 3:14 e Ap 2:10, Jo 14:6 ← Jo 18:37-38, Sl 5:7 ← Pr 11:20, 12:22 e 15:9.

enredo. Os dados novos são adequados no interior da antiga grande interpretativa e narrativa, que é a mesmo tempo mantida e modificada.⁶⁷⁵ No plano das relações sociais, pontua-se mais uma vez a importância de uma categoria que, desde a menção ao duque Shenouda, que se aliou a ‘Amr ibn al-‘Āṣ e intercedeu junto a ele em favor do patriarca Benjamin, cresce em importância na trama da HPCCA: os oficiais coptas leigos que trabalham na governo muçulmano e usam suas posições no interior deste para interferirem a favor dos patriarcas, bispos e abades, seus pais espirituais. Esses personagens constroem como mediadores entre as demandas da autoridade islâmica e a resistência da hierarquia eclesiástica, reiterando a importância desta no espaço público e suavizando a transferência de recursos que se faz entre os bens da Igreja e o emirado. Em seu caminho para ser morto na arena, Inácio de Antioquia (35-108) exortou aos romanos que não intercedessem a favor dele para que se tornassem mártir e, assim, imitasse em seus sofrimentos a paixão de Cristo;⁶⁷⁶ não é possível a João III fazer tal apelação aos seus correligionários que trabalham junto ao emir, em quem parece não ser tão inflamado o desejo do enfrentamento ao mundo, de certa forma já expresso na profissão monástica e nos trabalhos da ascese, mas, ao contrário, a tentativa de acomodação à nova ordem; se o patriarca, não sendo *de todo medroso*, dispõe-se a enfrentar às ordens de emir e às ameaças de Samād *até o fim*, os oficiais leigos estão dispostos a assumir e negociar o débito *de modo que nada possa acontecer à Igreja*. Não tardaria o momento em que estas diferentes abordagens em relação ao lugar e às demandas do governo islâmico, comumente impostas com a arrogância e a violência típica com que os vencedores tratam os vencidos, colocariam em rota de colisão os elementos monásticos e os elementos mais urbanos da comunidade copta. Esse momento, contudo, não havia chegado ainda.

⁶⁷⁵ Para pensar esse processo, retomo o resumo feito por Marshall David Sahlins na conclusão de seu livro sobre as interações entre estrutura cultural e acontecimentos históricos nas Ilhas Sandwich: “[...] As pessoas agem face a circunstâncias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas. Como dizia Durkheim, o Universo só existe para as pessoas tal como elas pensam. Por outro lado, o Universo não precisa existir da maneira como elas pensam. Tampouco a resposta do *outro generalizado* do discurso humano – também dotado de um ponto de vista cultural próprio, dele ou dela – precisa corresponder às suposições implícitas nas intenções e concepções de cada um. Assim, em geral, as circunstâncias mundanas da ação humana não obrigatoriamente se conformam às categorias por meio das quais certas pessoas as percebem. Na especificidade do evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.” Cit. SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Tradução e apresentação de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Coleção *Antropologia Social*, s.n., p. 125 (destaque no original).

⁶⁷⁶ INÁCIO de Antioquia. Epístola aos Romanos. In. VV. AA. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Patrística*, n. 1, §5-8, pp. 105-107.

Sendo convencido o patriarca a transigir e dar ao emir os dízimos e taxas que antes lhe dirigiam os coptas, o emir não só libera João III, mas o faz “com honra e alegria [...] gáudio e regozijo”, sentimentos que se difundem com a notícia de sua libertação “entre os ortodoxos, enquanto a tristeza e a vergonha espalhavam-se entre os inimigos da Igreja.”⁶⁷⁷ Em um gesto de importante significado, “o bendito patriarca saiu cavalgando do palácio do governador, em meio às aclamações do povo”; daí o cortejo seguiu, “com hinos e cânticos”, até a porta da igreja na qual o prelado “abençoou a bacia de água e lavou os pés das pessoas, e depois celebrou a Divina Liturgia, trasladando os Santos Mistérios e comunicando-os ao povo.” O entrevero entre patriarca e emir é desta forma inserido no contexto de uma procissão triunfal e de uma solenidade litúrgica; saindo do lugar onde havia confrontado a autoridade e, assim, se tornado um *confessor*, ainda ferido, com os pés queimados e a dignidade inabalada, o prelado atravessou as ruas da metrópole e ingressou na assembleia dos fiéis para dar início à celebração do Tríduo Pascal, mistério central da fé cristã, em que se rememora como, a partir do sofrimento e da morte, Jesus triunfou sobre seus *verdadeiros* inimigos.⁶⁷⁸ Ramez Mikhail

⁶⁷⁷ HPCCA 3, p. 17. Sobre os dízimos e taxas devidas pelos fiéis coptas ao patriarca, ver: CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. O funcionamento econômico da Igreja Copta nos estágios iniciais do Egito islâmico (séculos VII a X). *Veredas da História*. Rio de Janeiro, Salvador, Pelotas, Campo Grande e Aracaju, v. 10, n. 2, 2017, pp. 44-50 e referências correspondentes (particularmente p. 46, n. 46).

⁶⁷⁸ Cf. p. ex. 1Cor 15:54^b-55.57: “A morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão? [...] Graças se rendam a Deus, que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo!” Ou Fl 2:5-11: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de um escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se sobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo, para a glória de Deus Pai.” § Sobre o ofício copta do Lava-Pés, ver por primeiro: CEC, v. 4, pp. 1251-1252. CEC, v. 5, pp. 1246-1247. LANNE, Emmanuel. Texts et rites de la liturgie pascale dans l’ancienne Église Copte. *L’Orient Syrien*. Paris, CNRS, Editions du CNRS, n. 6, 1961, pp. 279-300. Lannes pontua neste artigo que, ao contrário do que ocorre no rito latino, no rito copta a cerimônia do Lava-Pés verdadeiramente *precede* a celebração eucarística, constituindo cerimônia diversa desta. De acordo com o testemunho contido na *Lâmpada nas Trevas e Iluminação do Ofício Divino* de Šams al-Riyāsah Abū al-Barakāt (m.1324) sobre a *antiga tradição* vigente na Igreja do Egito, essa celebração tinha uma ordem e conteúdo análogo ao da própria Divina Liturgia, excetuando-se os momentos do Ofertório, da Consagração e da Comunhão – o mesmo se dava, aliás, também com a cerimônia da consagração do óleo do Crisma <Myrōn>. A liturgia do Lava-Pés iniciava-se com uma longa oração de ação de graças, o oferecimento de incenso no santuário e a incensação da assembleia. Seguiam uma série de seis leituras de caráter fortemente penitencial extraídas da Bíblia Hebraica, o canto de um Salmo e do *Triságio*, a leitura do trecho da *Primeira Epístola a Timóteo* sobre os deveres das viúvas – entre os quais a demonstração de hospitalidade *lavando os pés dos santos* (1Tm 5:1-16) –, e a proclamação da perícopa evangélica contida em Jo 13:1-20. Sucedia então a bênção da água com uma cruz-de-mão, uma ladainha de intercessão, um diálogo de *Prefácio* semelhante ao do início da Anáfora Eucarística e orações sobre a bacia do Lava-Pés <laqqān>, depois das quais o celebrante principal lavava os pés e as mãos dos clérigos assistentes e dos membros da assembleia, saudando a cada um, dizendo: “Deus te dê a vida, e vida em abundância.” Enquanto isso acontecia, as pessoas reunidas cantavam um hino que, na estrutura da Missa, correspondia ao hino da Comunhão. O ritual terminava com uma oração de ação de graças feita novamente à borda da bacia <laqqān>, depois da qual se iniciava a celebração da Eucaristia propriamente dita. Nesta, de forma diversa das demais liturgias coptas, as portas da iconóstase <hijab> eram mantidas abertas, o celebrante principal orientava-se majoritariamente *versus populum*, não se beijava o Evangelário ou se

pontua apropriadamente como esse tipo de movimento da Igreja organizada no espaço público foi recorrentemente descrito e entendido entre os coptas ele mesmo como uma espécie de testemunho, de *martyria*, no qual, em última instância, imitavam-se e prolongavam-se os movimentos de Cristo neste mundo. Nestes cortejos, que por isso o referido autor designa como *miméticos*, Mikhail destaca como o personagem condutor e/ou que centraliza o movimento – normalmente o bispo, ao menos na maior parte dos documentos históricos de procedência copta – é envolvido em uma sobreposição de imagens significativas: pastor e guia, celebrante da Eucaristia e primeira testemunha pública da fé cristã, além de, incidentalmente, alvo em potencial, e preferencial, dos inimigos da Igreja. Tais procissões episcopais continham também elementos de súplica a Deus em favor da própria cidade na qual se realizavam, e podiam ser acompanhados por uma série de orações estacionais em importantes oratórios, que marcavam a profunda cristianização da topografia urbana do Egito. Não se deve ainda desconsiderar que através desses cortejos, principalmente nos encabeçados pessoalmente pelos patriarcas coptas, a comunidade miafisita testemunhava a centralidade de sua organização eclesial em torno de seu chefe visível; de fato, reunida como tal sob a liderança do sucessor de São Marcos e crendo-se como constituindo parcela do Corpo Místico de Cristo, que o realizava, no tempo e no espaço pós-Ascensão, pela força do Espírito Santo, em sua plenitude, a comunidade testemunhava seu papel sacerdotal de interceder em nome da cidade e de seus governantes, pedindo a Deus sua segurança e prosperidade. No ambiente antagônico da Alexandria nos dias que se seguiram à ruptura eclesiástica do Concílio de Calcedônia, por exemplo, realizaram-se celebrações de três dias, comportando numerosos trajetos solenes, nas quais o patriarca miafisita presidia a oração das Vésperas e a Divina Liturgia em importantes igrejas da metrópole, atestando assim a firme convicção da comunidade copta de que o fato dela deter a posse dos sítios religiosos mais importantes dessa região capital era prova de que não outra que ela esma formava a presença visível da única

trocava o Ósculo da Paz – segundo Abū al-Barakā, em memória do infame beijo de Judas –, e se fazia apenas uma leitura (1Cor 11:23-32) antes da proclamação do Evangelho (Mt 26:26-29). Um artigo recente indica que talvez houvesse entre os coptas da Antiguidade Tardia e Medieval uma cerimônia análoga à do Lava-Pés da Quinta-feira da Semana Santa dois dias antes, em conexão com a adoração e distribuição do Santíssimo Sacramento. ZANETTI, Ugo. Le Mardi Santi chez les coptes: un lavement des pieds? Des présanctifiés? *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, Pontificio Istituto Orientale, n. 304, 2018, pp. 289-298. Ver também: DPAC, pp. 811-812 (não só demasiado geral, mas sem menção específica ao costume egípcio). Para uma contextualização do rito do Lava-Pés na tradição cristã (baseada, entretanto, em uma leitura bem mais extensiva das fontes ocidentais do que de suas equivalentes orientais), continua fundamental: BEATRICE, Pier Franco. *La lavanda dei piedi: contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1983. Coleção *Ephemerides liturgicae*, seção *Sussidia*, n. 28. Talvez o espelhamento entre as imagens do patriarca que tem seus pés feridos e a do mesmo prelado que, pouco em seguida, lava os pés dos fiéis seja um dado significativo.

Igreja Ortodoxa no Egito.⁶⁷⁹ Ora, considerando-se a funcionalidade corrente desses deslocamentos do patriarca pela cidade, e sobrepondo-se as duas narrativas que se lhe associam na *vita* em questão – a do sofrimento e triunfo de Jesus e a do sofrimento e triunfo de João III –, não é nenhuma surpresa o que segue na HPCCA: tendo o arcebispo, “pela misericórdia e socorro de Deus”, retornado à sua cela no palácio patriarcal depois de celebrar o Lava-Pés, “muita vergonha e tristeza vieram aos hereges”, particularmente a Teófanos – que foi repentinamente destituído do governo de Maryût, preso, entregue ao poder dos secretários ortodoxos do emir, morto “através de tormentos muito severos [...] e foi para o inferno.”⁶⁸⁰

3.1.2 Outro (des)encontro entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz

Há notícia de um segundo (des)encontro entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz, mais propriamente teológico do que o anterior. Tal episódio encontra-se registrado no relato de uma controvérsia estabelecida entre o patriarca, um rabino, um bispo melquita e o próprio emir. Esse texto, preservado integralmente em manuscritos redigidos tanto no dialeto boáirico do copta quanto em árabe, aborda um número de tentas centrais da piedade cristã egípcia do período inicial do domínio árabe-muçulmano sobre o Vale do Nilo, incluindo interpretações bíblicas, práticas litúrgicas e formulações cristológicas e soteriológicas. O contexto do debate é determinado pela descoberta de um pedaço de madeira, guardado em um relicário, entre os pertences de um membro rico da comunidade judaica egípcia, recentemente falecido sem deixar herdeiros e, portanto, confiscado pelos agentes do emirado. A questão que inicialmente se coloca é a seguinte: quem tem o direito de guardar consigo esta peça, cuja sacralidade foi

⁶⁷⁹ MIKHAIL, Ramez. Aspects of witness (*martyria*) in the coptic liturgical tradition. *Alexandria School Journal*. Alexandria e Cairo, Agora University Press, n. 1, v. 1, 2014, pp. 1-13. Ao contrário do que escreveram certos analistas um tanto quanto desinformados, os cortejos desse tipo não desapareceram subitamente no Egito conquistado pelos muçulmanos. Essas magníficas expressões de piedade diminuíram de modo gradual – coisa que aconteceu não apenas em Alexandria, mas também em Jerusalém e em Antioquia e, depois de maio de 1453, em Constantinopla –, mas isso talvez tenha se devido mais a certo pudor das autoridades eclesiásticas e diminuição dos fiéis do que a uma forma específica e mais ou menos sistemática de pressão exercido pela autoridade não-cristã. A atitude dos governantes muçulmanos para com esse tipo de rito, de fato, variou imensamente de acordo com suas personalidades, dinastias e associações religiosas específicas; parece efetivamente que os cristãos egípcios, particularmente em Alexandria, continuaram a realizar procissões públicas sempre que as circunstâncias permitidas. Mais do que isso, algumas desses cortejos solenes encontravam-se estritamente vinculadas à alguma entrevista entre o patriarca e o emir governantes, somando ao já amplo conjunto de seus significados a expressão de um (ideal e sempre relativo) concerto entre estas instâncias de poder. O caso mesmo do referido cortejo de João III depois de se encontrar com ‘Abd al-‘Azīz é um exemplo deste importante desdobramento. Mesmo diante da explícita e específica repressão dos governantes muçulmanos, recorda Mikhail, muitos são os documentos que atestam a contínua realização de procissões fora do ambiente urbano, perto de mosteiros ou santuários de mártires localizados no ermo, testemunhos notável permanência e importância das práticas processionais do Egito tardo-antigo no interior do período da dominação árabe-muçulmana. Idem, op. cit., pp. 14-16.

⁶⁸⁰ HPCCA 3, pp. 17-18.

atestada pela prova do fogo?⁶⁸¹ O emir estabelece sobre ela um preço de três mil dinares, que o patriarca faz reunir entre os oficiais cristãos. Logo em seguida, o governador muçulmano atua como instigador e mediador do debate entre os cristãos e o judeu, e também se propõe a definir qual deles será o vencedor da disputa. Em seguida, entretanto, ele mesmo se propõe a questionar aquele que considerou vitorioso.⁶⁸²

Esse tipo de encontro inter-religioso, conhecido como *majlis* (pl. *majālis*, termo árabe para *lugar de assento*, ou, em sentido figurado, *encontro*, *assembleia* ou *reunião*), foi regularmente promovido em diversos momentos e latitudes por governantes islâmicos, com base nos debates que se supõe terem sido realizados pelo próprio Muḥammad em diferentes ocasiões com interlocutores cristãos e judeus; talvez ele tenha sido ao menos parcialmente, via Sicília tomada pelos normandos e Espanha da *Reconquista*, o modelo dos célebres debates judaico-cristãos realizados na Cristandade latina durante o Medievo.⁶⁸³ Tratava-se, entre

⁶⁸¹ Parece que a história de relíquias de Jesus Cristo guardadas por judeus, associadas ao fogo e recuperadas por prelados cristãos era um clichê na literatura miáfisita egípcia no século VII. Compare-se, por exemplo, o episódio acima mencionado com: CHARLES, R. H. (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of John, bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's ethiopic text*. Londres e Oxford: Williams & Norgate e Oxford University Press, 1916. Coleção *Publications for Texts and Translation Society*, n. 10, §91, pp. 144-145: “(...) Também nos dias do patriarca Timóteo (380-385), ocorreu na cidade de Alexandria um evento extraordinário, grande, muito terrível e excessivamente estranho. Naquele tempo, havia uma casa no bairro mais oriental da cidade, em um de seus distritos, um lugar chamado Arûtîjû, que ficava imediatamente à direita da Igreja de Santo Atanásio. Nesta casa habitava um judeu, de nome Aubarûns, que tinha um baú no qual estavam guardados o avental e a toalha de nosso Senhor Jesus Cristo, com os quais ele se cingiu quando lavou os pés de Seus Discípulos. Foi um dos parentes do judeu que lhe deu este móvel, e ele não sabia qual era o seu conteúdo, pois realmente não o abriu. Isso não se deu por falta de vontade, mas devido a um milagre, e, embora muito desejasse abri-lo, não podia fazê-lo, pois quando o tocava com esta intenção, subia dele uma grande quantidade de labaredas, fogo que ameaçava consumir aquele que pretendia ver o que estava em seu interior. E Aubarûns ouvia constantemente as vozes dos anjos cantando, ao redor do baú, os louvores d’Aquele que foi crucificado na cruz, o Senhor, o Rei da Glória. Ora, este judeu ficou verdadeiramente aterrorizado com estas coisas, e ele, acompanhado por sua mãe, sua esposa e seus filhos e filhas, certo dia apresentou-se ao patriarca Timóteo e lhe contaram tudo o que estava acontecendo em torno daquele objeto. O prelado imediatamente se dirigiu para a casa do homem, transportando, em grande e solene procissão, cruzes, evangeliários, turíbulo e muitas velas de cera acesas. Chegando ao lugar onde estava o baú, prontamente abriu a sua tampa, sem que qualquer dano lhe acometesse; tomou com grande veneração os notáveis avental e toalha e trasladou-os ao palácio sagrado; logo em seguida, transferiu estas relíquias para a Igreja dos Tabenesiotas, <instalando-as> no interior do santuário. Então um anjo desceu do Céu e fechou a tampa do cofre de bronze onde o avental e a toalha tinham sido colocados; assim, de fato, ele permanece até hoje encerrado. Todos os habitantes de Alexandria ficaram indignados <por terem sido privados da visão destas relíquias>; <mais tarde> dirigiram-se aos persas e rogavam que eles abrissem a tampa do cofre <à força>, mas esse também não puderam fazê-lo. Quanto ao judeu, ele e todos os seus familiares tornaram-se sinceramente cristãos, como de fato, era o apropriado que acontecesse.”

⁶⁸² CEC, v. 6, pp 1965-1966. WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi ‘n Natrûn. Part I: new coptic texts from the Monastery of Saint Macarius*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.n., p. 171. DAVIS, Stephen J.; ORFALI, Bilal & NOBLE, Samuel (organização, tradução, introdução e notas). *A disputation over a fragment of the Cross: a medieval arabic text from the history of christian-jewish-muslim relations in Egypt*. Beirute: Dar el-Machreq, 2012. Coleção *Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph*, seção *Orient Chrétien*, n. 10, pp. 7-8. <Doravante referenciada como DOFC>

⁶⁸³ LAZARUS-YAFEH, Hava; COHEN, Mark R.; SOMEKH, Sasson & GRIFFITH, Sidney H. (orgs.). *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in*

outras coisas, de uma forma de entretenimento público que os emires, vizires e califas promoviam tanto para divertir e instruir seus súditos, quanto para se colocar *acima* deles, como senhores de muçulmanos e não-muçulmanos, cuja autoridade era capaz de fazer manter por certo intervalo um espaço de discussão de ideias relativamente neutro, ambiente no qual se dava tanto o livre debate <*mujādala*> aberto à intervenções dos representantes dos diferentes partidos religiosos, quanto a disputa <*munāzara*> entre dois deles na frente de um grupo de assistentes.⁶⁸⁴ Com o tempo, desenvolveu-se um elaborado código de etiqueta para este tipo de ocasião, mas sem nunca deixar de lado uma relativa liberdade dos participantes em expressar suas próprias convicções religiosas e criticar o que assumiam como os pontos fracos ou equivocados das práticas e doutrinas defendidas pelos demais.⁶⁸⁵ Além de um entretenimento público e um apanágio da autoridade dos governantes, o *majlis* era também, ao menos idealmente, uma busca conjunta pela verdade, pois se assumia que os participantes dele estavam todos não só particularmente bem-informados e convictos do que diziam, mas também dispostos a opinar e mudar de opinião de forma razoável, inclusive chegando a certos consensos.⁶⁸⁶ Ao fim dos debates, normalmente um dos presentes era considerado vencedor sobre os demais, e eventualmente impunham-se penas sobre os perdedores, não propriamente pelo que disseram, mas pela insuficiência de seus argumentos em convencer os outros presentes. Dos participantes não-muçulmanos que fossem derrotados por muçulmanos, de modo particular, esperava-se a pública admissão da verdade do Islã, seguida ou não da *šahāda*, a profissão de fé islâmica. Por outro lado, virtualmente todas as narrativas destes debates, provenientes tanto de ambiente muçulmano quanto judeu ou cristão, atestam sempre que os não-muçulmanos aí eram admitidos em pé de igualdade com os muçulmanos, com liberdade suficiente para criticá-los duramente mesmo nos pontos mais cruciais de suas doutrinas e práticas religiosas.⁶⁸⁷

arabic language and literature, n. 4, pp. 7-12. MACCOBY, Hyam (organização, tradução e notas). *O judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Coleção *Bereshit*, s.n. SZPIECH, Ryan (org.). *Medieval exegesis and religious difference: commentary, conflict and community in the Premodern Mediterranean*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015. Ver também: COSTA, Ricardo. Muçulmanos e cristãos no diálogo luliano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madri, Universidad Complutense de Madri, n. 19, 2002, pp. 67-96.

⁶⁸⁴ STROUMSA, Sarah. Ibn al-Rāwandī's *sū ādāb al-mujādala*: the role of bad manners in medieval disputations. In: LAZARUS-YAFEH *et alli*, op. cit., pp. 66-83.

⁶⁸⁵ VAKDA, Georges. Études sur Qirqisani V: les règles de la controverses dialectique. *Révue de Études Juives*. Paris, Société des Études Juives, n. 122, 1963, pp. 7-74.

⁶⁸⁶ KEDAR, Benjamin Z. The multilateral disputation at the court of the Grand Qan Möngke, 1254. In: LAZARUS-YAFEH *et alli*, op. cit., pp. 162-183. REZAVI, Syed Ali Nadeem. Religious disputation and imperial ideology: the purpose and location of Abkar's *Ibadatkhana*. *Studies in History*. Nova Déli, Jawaharlal Nehru University, v. 24, n. 2, 2008, pp. 195-2009.

⁶⁸⁷ DOFC, pp. 12-13.

Além de uma ocasião social historicamente verificável, cujos primeiros indícios podem ser retraçados já a determinados trechos do Corão, o *majlis* foi também o ensejo de uma ampla produção literária, no âmbito da qual, como refletiu David Bertaina, serviu como manual de instrução apologética, afirmação historiográfica (mais ou menos subversiva, dependendo de cada caso) de relevância jurídico-administrativa, treinamento para o raciocínio dialético e sintético, dissertação exegética e narrativa hagiográfica.⁶⁸⁸ Sidney H. Griffith demonstrou como uma série de textos, que agrupou sob a rubrica de *disputas entre monges e emires*, difundiu-se entre os cristãos sob domínio árabe-muçulmano durante toda a Idade Média, e como o gênero literário desses, cujas raízes remontam de alguma forma até os diálogos apologéticos produzidos por alguns dos primeiros Padres da Igreja, era, contudo, um produto novo, derivado de uma instituição social vigente na *Dar al-Islam*.⁶⁸⁹ Como esperado, no registro copta, o papa João III saiu inequivocamente vitorioso do debate promovido por ‘Abd al-‘Aziz, não apenas contra o rabino Aarão e o não nomeado bispo melquita, mas contra o próprio emir. Talvez tenham existido memórias alternativas, presentes em textos agora perdidos ou mesmo que não chegaram a ser consignadas por escrito, que sustentassem que qualquer um destes outros personagens, *na mesma ocasião*, triunfou contra o chefe da Igreja Copta e os eventuais adversários que o acompanhavam. Posto que o relato copta da *Disputa sobre um fragmento da Cruz* é o único remanescente, portanto, é apenas de modo pragmático e contingente que se assumirá aqui que ele é, no mínimo, verossímil.⁶⁹⁰

De acordo com Harald Suermann, o relato deste *majlis* é efetivamente bastante confiável de um ponto de vista documental. Ele poderia ser datado do fim do século VII ou do começo do século VIII, e não se pode excluir a possibilidade de ter sido elaborado com base nas notas tomadas por uma testemunha direta dos diálogos registrados. Seu idioma original quase certamente foi o árabe, apesar de também se conhecer manuscritos redigidos em copta, contemporâneos ou posteriores. Suermann também observa que nesse texto estão em jogo, pela primeira vez em ambiente egípcio, blocos temáticos que já estavam em movimento nos debates anteriores entre muçulmanos e cristãos siríacos e bizantinos, tais como as questões referentes à presença real de Cristo na Eucaristia, a Encarnação e a Crucificação.⁶⁹¹ Por outro

⁶⁸⁸ BERTAINA, David. *Christian and muslim dialogues: the religious uses of a literary form in the Early Islamic Middle East*. Piscataway: Gorgias, 2011. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 29. Ver também a síntese constante em: DPAC, p. 402.

⁶⁸⁹ GRIFFITH, Sidney H. The monk in the emir’s *majlis*; reflections on a popular genre of christian literary apologetics in arabic in the Early Islamic Period. In. LAZARUS-YAFEH *et alli*, op. cit., pp. 13-65.

⁶⁹⁰ DOFC, pp. 13-14.

⁶⁹¹ SUERMANN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In. GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, David (orgs.). *The encounter of eastern christianity with early Islam*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 5, pp. 104-106.

lado, aí também é reiterada a argumentação miafisita contra a cristologia calcedônica, coisa que se fazia necessária depois de toda a reflexão da segunda metade do século V e dos séculos VI e VII sobre as ações das naturezas humana e divina em Jesus Cristo, desenvolvimentos presentes tanto no estrito diofismo de Máximo Confessor – que, como já se mencionou, a HPCCA recorda como um falso monge, um herético perigoso e um causador de distúrbios civis –, quanto nas deliberações do Terceiro Concílio de Constantinopla, celebrado em 681, que foi a consagração institucional dessa teologia no âmbito da Igreja Bizantina.⁶⁹² O uso da teologia eucarística e da teologia da redenção coptas como argumentação simultânea explicitamente contra judeus e calcedônicos e implicitamente contra os muçulmanos é marca desse momento bastante conflagrado de encontro e debate, onde as fronteiras entre o Islã e os grupos religiosos não-islâmicos sob o seu domínio político eram não apenas tensas, mas também algo porosas. No mais, outro indicativo usado para datar essa *Disputa* também é o fato de que o patriarca copta aí assume como tradicional, mesmo canônica, certa narrativa constante nas *Questões e perguntas aos Santos Basílio e Gregório*, uma obra pseudo-epígrafa de teologia, bastante popular em ambiente cristão egípcio, construída na forma de um diálogo entre estes dois importantes bispos teólogos do século IV. As *Questões e perguntas* parecem ter sido originalmente compostas em siríaco, apesar da presença nessas de termos litúrgicos gregos, que podem indicar uma base textual ou uma recensão anterior de origem propriamente bizantina ou (mais provável) ligada ao partido melquita da Siro-Palestina. Seja como for, ao tempo do papa João III, esse pseudo-epígrafo já havia sido traduzido para o copta e incorporado de pleno direito na teologia miafisita egípcia, o que pode ser evidenciado não apenas pela menção que lhe é feita na *Disputa*, mas também pelo fato de que quase todos os manuscritos sobreviventes até nossos dias desse texto terem sido copiados em árabe, claramente a partir de recensões coptas, em ambiente monástico egípcio, nos séculos VIII a X.⁶⁹³

O diálogo de abertura da *Disputa sobre um fragmento da Cruz* é uma *munāzara* entre o papa João VIII e um representante da comunidade judaica egípcia, um rabino de nome Aarão. A retórica desta discussão é emoldurada pelas acusações, tradicionais entre os cristãos a partir da admissão mais ou menos consensual da divindade de Jesus Cristo, de que os judeus

⁶⁹² HPCCA 3, ps. 9 e 11. DOFC, pp. 8-9. YANNOPOULOS, Panayotis A. Do Segundo Concílio de Constantinopla (553) ao Segundo Concílio de Niceia (786-787). In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 141. PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*. Vol. 2: *o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015, pp. 86-114

⁶⁹³ DOFC, p. 10 e notas correspondentes, nn. 5-6.

e seus descendentes eram diretamente culpados de deicídio, e que a frágil situação política que haviam experimentado desde os séculos I e II era um resultado disso.⁶⁹⁴ O patriarca copta afirma ao emir que o pedaço de madeira detido pelo rico judeu falecido era um fragmento da Cruz que Cristo, que estava em sua posse pelo fato de seus pais terem crucificado aquele que lhes havia vindo como o Messias.⁶⁹⁵ Partindo dessa acusação, todas as reivindicações feitas pelo rabino em favor de suas próprias crenças são desmontadas com base em uma leitura alegórica e cristocêntrica da Bíblia Hebraica, que não só minimiza o parentesco carnal entre Aarão, os patriarcas hebreus, o próprio Jesus, sua mãe e os Apóstolos, mas o constituiu em um juízo contra a suposta cegueira e perfídia dos judeus de seu tempo.⁶⁹⁶ O papa João III inicia sua contra-argumentação sobre a reivindicação do rabino de ser um membro do Povo Eleito através de uma exegese de certo trecho dos Salmos, que interpreta como uma exortação divina à que a Virgem Maria se separasse de sua parentela para melhor poder cumprir o mandato divino que sobre ela se impôs com a Anunciação.⁶⁹⁷ Em sequência, o prelado invoca a metáfora da Virgem como uma *rosa* que emergiu de um emaranhado de espinhos, identificado com os judeus.⁶⁹⁸ A escolha desse início de contra-argumentação é interessante,

⁶⁹⁴ EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. Tradução de Lúcia Britto. São Paulo: LeYa, 2014, pp. 478-383. LIMOR, Ora & STROUMSA, Guy G. (orgs.). *Contra Iudæos: ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1996. Coleção *Texts and studies in medieval and early moderna judaism*, n. 10. COHEN, Jeremy. *Christ killers: the jews and the Passion from the Bible to the big screen*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁶⁹⁵ DOFC, §2, pp. 81-82. A afirmação de que os judeus descendentes daqueles que participaram do drama da crucificação de Jesus haviam escondido consigo, de modo deliberado, relíquias da Paixão, objetos sagrados que precisavam ser reivindicados pelos fiéis, já se encontrava presente em uma série de histórias populares entre os coptas, cf. p. ex. no ciclo referente à São Ciríaco (ou Isaac) de Jerusalém (que teria sido ele mesmo um judeu ou samaritano convertido) e sua participação na descoberta da Cruz por Santa Helena, mãe de Constantino. CEC, v. 5, pp. 1377-1378. BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite I: mois de Tout et de Babeh*. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907, pp. 275-277. BUDGE, op. cit., vol. 1, ps. 34-35, 76-77 e 392-394.

⁶⁹⁶ DOFC, pp. 14-15.

⁶⁹⁷ Sl 45(44):10-11 : “Entre as tuas amadas estão as filhas do rei; à tua direita uma dama, ornada com ouro de Ofir. Ouve, ó filha, vê e inclina teu ouvido: esquece o teu povo e a casa de teu pai.” Alguns leitores muçulmanos dos Salmos interpretaram este versículo no mesmo sentido, fundamentando-se para isso em uma leitura de Qr 19:16-17: “E <Muhammad> mencione no Livro <a história de> Maria, quando <ela> se isolou de sua família <alternativamente: sua gente, seu povo> num lugar para o Oriente, e separou-se deles por um véu. E Nós lhe enviamos Nosso Espírito sob a forma de um homem perfeito.” Para uma outra tradição cristã de leitura do mesmo Salmo: HUNTER, David G. *The Virgin, the Bride and the Church: reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine*. *Church History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 69, n. 2, 2000, pp. 281-303. Uma leitura mariológica do Salmo 45(44) eventualmente veio a ser considerada um dos suportes bíblicos para a afirmação do dogma da Assunção, cf. DE FIORES, Stefano & MEO, Salvatore (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, Coleção *Dicionários teológicos*, n. 7, pp. 170-171.

⁶⁹⁸ DOFC, p. 15 e §5, p. 83. Idêntica imagem aparece no *Paschale carmen* de Célio Sedúlio (primeira metade do século V), o que pode remeter a uma origem comum. Cf. WINSTON-ALLEN, Anne. *Stories of the rose: the making of rosary in the Middle Ages*. Filadélfia: Pennsylvania State University, 1997, pp. 88-89. Ver também: JORET, Charles. *La rose dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Paris: Émile Bouillon, 1892, pp. 196-230 (sobre as figurações da rosa como imagem de virgindade na poesia persa, árabe e turca) e 231-284 (sobre o uso deste mesmo símbolo em hinos, orações e hagiografias cristãs, com ênfase no cristianismo latino).

porque permite ao patriarca tanto afirmar temas muito caros ao cristianismo egípcio, estreitamente vinculados à grande devoção mariana verificada desde bem cedo no Vale do Nilo, quanto estender uma ponte às afirmações corânicas em favor da mãe de Jesus *contra* as calúnias dos judeus.⁶⁹⁹

A partir daí, o debate organiza-se basicamente a partir do contraste entre a antiga e a nova dispensação salvífica de Deus, no âmbito do qual a Igreja Ortodoxa seria não apenas a continuadora, mas a legítima *substituta* de Israel como Povo Eleito. Partindo deste contraste, todo filão neotestamentário e patrístico de arrazoados contra os judeus e o judaísmo é retomado, sendo dispostos seus argumentos mais notáveis ao redor de cinco oposições temáticas, cadenciadas umas às outras: da Jerusalém terrestre contra a Jerusalém terrestre; da Arca de Noé, do Tabernáculo e do Templo de Jerusalém contra a Igreja Ortodoxa; do maná do deserto contra a Eucaristia; do *Sheol* contra o Paraíso; dos patriarcas da Bíblia Hebraica contra os Apóstolos e demais santos cristãos.⁷⁰⁰ Alguns desses temas ressoam de maneira tão precisa sua elaboração no *Diálogo contra Trifão* de Justino Mártir (m.165), que não se pode descartar uma recepção direta deste texto nas falas do patriarca no *majlis*, na redação da *Disputa* ou, talvez com maior precisão, em ambos os sucessivos e superpostos estratos discursivos. Também há uma proximidade considerável com duas apologias anti-judaicas escritas em grego, muito possivelmente em Alexandria, na segunda metade do século V ou início do século VI: o *Diálogo de Atanásio e Zaqueu* e o *Diálogo de Timóteo e Áquila*. Estes dois textos colocam patriarcas muito venerados pelos coptas na linha de frente do debate contra os judeus e os judaizantes, e representam uma subdivisão do gênero apologético algo minimizado na Igreja Copta diante da urgência dos debates contra os calcedônicos e os monofisitas estritos, mas não apenas não inexistente, como recapitulado, de forma sintética, no debate entre João III e Aarão.⁷⁰¹ Stephen Davis, Bilal Orfali e Samuel Noble argumentam que, apesar da boa evidência interna, não se pode afirmar diretamente uma filiação entre estes três conjuntos textuais, ou seja, uma relação linear do tipo *Diálogo com Trifão* → *Diálogo d*

⁶⁹⁹ Cf. p. ex. Qr 4:156-157-159 e 19:27-34. Há uma bibliografia realmente muito vasta sobre as numerosas tradições laudatórias referentes à Virgem Maria tanto no Oriente Cristão quanto no Islã, tradições que possuem um certo número de significativas afinidades e temas comuns entre si. Meramente à guisa de introdução, remeto à: DE FIORES & MEO, op. cit., ps. 925-932 (verbete sobre a presença da Virgem Maria na tradição islâmica) e 992-1002 (verbete sobre a devoção mariana nas Igrejas Orientais, sendo as pp. 996-998 dedicadas especificamente à Igreja Copta), com suas bibliografias correspondentes (datadas, mas ainda bastante úteis para um bom entendimento inicial destes temas).

⁷⁰⁰ DOFC, pp. 15-16.

⁷⁰¹ DOFC, pp. 16-18. MACH, Michael. Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudæo* and the development of christian anti-judaism. In. LIMOR & STROUMSA, op. cit., pp. 27-48. VARNER, William. In the wake of Trypho: jewish-christian dialogues in the third to the sixth centuries. *Evangelical Quarterly*. Milton Keynes, Paternoster Press, v. 80, n. 3, pp. 219-236.

Atanásio e Zaqueu e Diálogo de Timóteo e Áquila → *Disputa sobre um fragmento da Cruz*, ainda que seja certo que linhas similares de exegese, exposição e argumentação circulavam na Igreja Copta da Antiguidade Tardia e do Medievo na forma de florilégios patrísticos e comentários bíblicos que serviam de recurso comum para os debates teológicos contra os judeus.⁷⁰²

Desta forma, assim como faz Justino Mártir em seu debate com Trifão, João III argumenta que a destruição do Templo de Jerusalém, a interrupção do culto aí prestado e a dispersão dos judeus é uma evidência de seu abandono por Deus, ao passo que o crescimento dos cristãos e a manutenção do culto por eles oferecido a Deus mesmo em meio às maiores perseguições seria uma prova do quanto Ele havia colocado sobre estes a sua preferência. Para tanto, sustenta-se em uma tríade de passagens bíblicas significativas. Quando Aarão menciona o quinto versículo do *Salmo 137* (numerado como 136 na *Septuaginta*), o redator da *Disputa* faz com que ele cometa um lapso fundamental, lendo, ao invés de “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que seque a minha mão direita!”, o trecho como “Se eu me esqueci de ti, Jerusalém, de minha mão direita esqueci!” O patriarca usa esta versão do texto como oportunidade para propor que a voz ativa no Salmo não é a de um exilado judeu, cativo na Babilônia, mas a do próprio Deus, que teria esquecido a Jerusalém terrena, desamparando os judeus de Sua proteção. Para reforçar este ponto, cita também um trecho dos Evangelhos (Mt 23:37-38 ↔ Lc 13:34-35) em que Jesus identifica Jerusalém como aquela “que matas os profetas e apedrejas os que te foram enviados”, e profetiza que “vossa casa ficará abandonada.” Também invoca um trecho da *Epístola aos Gálatas* (4:30), no qual Paulo lê o filho de Agar, Ismael, como uma figura alegórica dos judeus, filhos mais velhos de Abraão, mas deserdados da herança de seu pai em favor dos filhos mais novos, ou seja, os cristãos.⁷⁰³ Também este verso tem uma ressonância importante para os coptas em um contexto de domínio árabo-muçulmano, pois a tradição islâmica entende ter sido Ismael o favorito e

⁷⁰² DOFC, p. 18 e nota correspondente, n. 20. Sobre o uso de compilações de citações bíblicas em cadeia no âmbito de disputas entre judeus e cristãos na Antiguidade Tardia, ver: SIMON, Marcus. *Verus Israel: a study of the relations between christians and jews in the Roman Empire (AD 135-425)*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996, ps. 154-155 e 460, n. 61.

⁷⁰³ DOFC, pp. 17-18 §5, p. 83. Comparar com a linha de argumentação apresentada em: JUSTINO de Roma. *Diálogo com Trifão*. In. *Primeira e segunda apologias, seguidas do diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. *Coleção Patrística*, n. 3, §25:4-5, pp. 147-148: “(...) Por causa de nossas iniquidades, caímos como folhas, assim o vento nos levará. E não haverá quem invoque o Teu Nome, nem que se lembre de agarrar-se a Ti, porque afastaste de nós a Tua Face e nos entregaste por causa de nossos pecados. Agora, Senhor, volta-Te, porque o Teu Povo somos nós. A cidade do Teu Santuário ficou deserta, Sião se transformou num deserto, Jerusalém para a maldição. A Tua Casa, nosso Templo santo e a glória que nossos pais bendisseram, foi pasto do fogo e todas as gloriosas instituições ruíram. Sobre isto, Tu Te mantiveste firme, Senhor, Te calaste nos humilhaste demasiadamente.”

herdeiro de Abraão. Ao usar as palavras do Apóstolo contra seu interlocutor judeu, o patriarca também repudia, de modo mais ou menos sutil, o que se diziam os muçulmanos a respeito da nobreza deste personagem, de quem se criam descendentes, uma afirmação sustentada na interpretação de certos trechos corânicos e, portanto, por extensão, a suposta perfectibilidade deste texto quanto à teologia da eleição que expressa.⁷⁰⁴

Quando Aarão argumenta que o maná do deserto era um inequívoco sinal da preferência de Deus pelos judeus, João III responde que a Eucaristia era um dom divino muito maior e mais permanente. Neste sentido, o prelado destaca que enquanto os hebreus receberam o pão do céu, uma criatura de Deus, apenas pelo período relativamente curto em que erraram entre a saída do Egito e a entrada na Terra da Promissão, os cristãos tem um acesso permanente, através da Divina Liturgia, a um Pão do Céu que era Deus mesmo em Sua Carne e em Seu Sangue. Mais ainda, destaca que os frutos da Eucaristia eram mais duradouros do que os do maná, porque, enquanto o Povo da Antiga Aliança se esqueceu de Deus e se entregou à adoração dos ídolos por várias vezes depois de ter recebido este presente celeste, “nós, cristãos, guardamos a Sua Lei e de forma alguma O negamos como vós O negastes; sim, pois não nos esquecemos d’Ele em tempo algum.”⁷⁰⁵ João III diz que tais virtudes são evidentes nas vidas dos santos, cuja constância no amor de Deus e realizações em muito excederiam tudo aquilo que foi antes vivenciado pelos profetas hebreus. Como uma evidência tangível disso, o patriarca recita uma litania de santos monges venerados na Igreja Copta – Macário, Antão, Shenouda, Pacômio, Onofre –, homens cujos milagres seriam não apenas equivalentes, mas superiores aos dos personagens retratados como protegidos por Deus na Bíblia Hebraica, e, mais ainda, capazes de interceder de diversas e poderosas maneiras pelos fiéis.⁷⁰⁶ Tal listagem também remete a um contexto eucarístico, pois ecoa o conjunto de nomes mencionados pelo sacerdote presidente durante a anáfora da versão copta

⁷⁰⁴ DOFC, p. 16. Cf. p. ex. Qr 19:54-55: “E <Muhammad> mencione no Livro <a história de> Ismael. Era correto nas suas promessas e era um Mensageiro e um Profeta. Recomendava a seus parentes a prece e o tributo dos pobres, e agradava a seu Senhor.” Deve-se ter em mente, contudo, que a ênfase muçulmana em Ismael é um fenômeno menos presente no Corão, onde aparece de modo até certo ponto sutil, quase sempre em associação com seu pai e irmão mais novo (o versículo supracitado é, neste sentido, uma exceção), do que um desenvolvimento da exegese e da soteriologia islâmicas nos primeiros dois ou três séculos de sua existência. No fim do século VII, mais ou menos na época do papa João III, é que surgiram na literatura religiosa as primeiras afirmações de que Ismael expressava-se em árabe; ao mesmo tempo, os genealogistas árabes passaram a incluí-lo em seus esquemas como o principal ancestral dos clãs da Arábia Setentrional e, portanto, dos *árabes das tribos* (em oposição aos *árabes das cidades*, da Arábia Meridional). EI 4, pp. 184-185. BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate & EISSLER, Friedmann. *Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2013, ps. 120-123 e 145-154. FIRESTONE, Reuven. *Journeys in Holy Lands: the evolution of the Abraham-Ishmael legends in islamic exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.

⁷⁰⁵ DOFC, §7, p. 84.

⁷⁰⁶ DOFC, §10, pp. 84-85.

da Liturgia de São Basílio.⁷⁰⁷ Não à toa, logo em seguida, reitera-se novamente como a Eucaristia seria um presente divino e um ato de adoração dado e oferecido aos cristãos não só distinto de qualquer coisa que tenha se verificado entre os hebreus, mas muito superior aos sacrifícios por eles realizados no Templo de Jerusalém.⁷⁰⁸

O tema recebe uma exposição adicional nas seções seguintes da *Disputa*, quando Aarão pede que João explique como seria possível que a Eucaristia, “o sacrifício que vós comeis”, pudesse ser verdadeiramente a Carne e o Sangue de Deus. De modo bastante interessante, o patriarca não se refere por primeiro aos textos evangélicos nos quais essa doutrina se constrói justamente contra a incredulidade dos judeus que ouviam Jesus (entre os quais consta por primeiro e de modo exemplar o polêmico sermão proferido em Cafarnaum, consignado em Jo 6:22-66), mas remete seu interlocutor a escritos que também ele reconhecia como divinamente inspirados, “à sua própria Lei.”⁷⁰⁹ Primeiro, João III menciona a visão do profeta Isaías de um carvão em brasa, que um serafim retira do altar do Santo dos Santos do Templo de Jerusalém com uma tenaz e coloca sobre sua boca (Is 6:4-7). O carvão ardente <al-jamra> é alegoricamente descrito como tipo do Corpo e Sangue de Cristo, capaz de limpar as transgressões e apagar todos os pecados daquele que o recebe com fé.⁷¹⁰ Essa interpretação decerto deriva dos escritos do patriarca Cirilo de Alexandria, que cita o mesmo trecho de Isaías em mais de uma ocasião, tanto como um símbolo eucarístico quanto como metáfora explicativa da Encarnação – sendo o único calor do carvão em brasa lembrado como uma mistura indivisível da materialidade do carvão com o fogo que o acendeu e o tornou em alguma outra coisa que não um objeto frio e inerte.⁷¹¹ Em seguida, João oferece interpretação

⁷⁰⁷ DOFC, pp. 18-19 e nota correspondente, n. 21. MOFTAH, Ragheb; TÓTH, Margit & ROY, Martha (organização, tradução, introdução e notas). *The Coptic Liturgy of St. Basil (with a complete musical transcription)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1998, pp. 551-552. Para abordagem sintética de um contexto mais geral, ver: WAGNER, Georges. La commémoration des saints dans la prière eucharistique. *Irénikon*. Chevetogne, Monastère de l'Exaltation de la Sainte Croix, v. 45, n. 4, 1972, pp. 457-468, pp. 447-456.

⁷⁰⁸ DOFC, pp. 18-19 e §10, p. 85.

⁷⁰⁹ DOFC, §11, p. 85.

⁷¹⁰ DOFC, p. cit.

⁷¹¹ DOFC, p. 11. CIRILO de Alexandria. Scholia on the Incarnation of the Only-Begotten. In: *Five tomes against Nestorius. Scholia on the Incarnation. Christ is one. Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia and the Synousiasts*. Tradução de Philip Edward Pusey. Oxford: J. Parker, 1881. Coleção *Library of Fathers of the Holy Catholic Church anterior to the division of the East and West*, n. 47, §9. Idem. *Commentary on Isaiah. Vol. 1: Chapters 1-14*. Tradução de Robert C. Hill. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2008, §1:4. Cirilo utilizou a imagem do carvão em brasa de Is 6:6 como pedra-de-toque de sua argumentação cristológica, vinculando-a ainda à da sarça ardente, mencionada em Ex 3:1-5. Tal associação de imagens encontra-se presente em outros escritores eclesiásticos antigos, com diferentes graus de importância, entre os quais mesmo Nestório de Constantinopla. De acordo com o tipo de cristologia defendida em cada caso, elas foram arroladas como testemunhas da unidade da humanidade e divindade de Cristo (através da interpenetração do fogo e da madeira/do carvão) ou como de uma sempre presente distinção entre essas duas Naturezas (lembrando-se que a madeira/o carvão não foram consumidos pelo

análoga a um trecho da bênção de Jacó, registrada no *Livro do Gênesis* (49:10-11), que apresenta um testemunho bastante interessante sobre a recepção deste texto bíblico entre coptas falantes do árabe.⁷¹² Referindo-se a Judá, o texto hebraico deste texto diz que ele há de ligar “à vinha seu jumentinho, à cepa o filhote de sua jumenta, lavar sua roupa no vinho, seu manto no sangue das uvas”, uma leitura que é seguida muito fielmente pelo texto da *Septuaginta*. Entretanto, na *Disputa*, o patriarca João cita uma variante da frase final desta quadra, fazendo Jacó dizer ao seu filho Judá que ele há de “lavar sua roupa em brasas <al-jamr>, seu manto no sangue das uvas.”⁷¹³ Como observam Davis, Orfali e Noble, a razão da substituição de *brasas* <al-jamr> por *vinho* <al-khamr> pode ser devida a um simples erro de escriba, pois a forma árabe destas duas palavras é muito parecida, diferenciada por apenas um ponto de marcação, que diferencia as letras iniciais *khā’* e *jīm*. Seja como for, contudo, trata-se de fortuita infidelidade ao texto, porque proporciona uma ligação entre as supostas brasas com as quais Judá lavaria suas roupas com a passagem de Isaías anteriormente referida, fazendo desta suposta figuração bíblica da Eucaristia uma realidade *mais antiga* do que os sacrifícios prescritos na Lei de Moisés.⁷¹⁴ Deve-se observar que Justino Mártir cita essa mesma passagem do *Livro do Gênesis* por três vezes no debate com Trifão, mas lendo-a, em grego ou hebraico, com o sentido original de *vinho*, o que de alguma forma faz acreditar que, entre o texto deste apologeta do século II e a argumentação de João III se interpuseram cadeias de textos bíblicos com comentários patrísticos *redigidos em árabe*.⁷¹⁵

fogo). GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory, the Great (590-604). Pt. 2: the Church of Constantinople in the sixth century*. Tradução de John Cawte e Pauline Allen. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1995, ps. 39-40 e 82-83 e notas correspondentes, ns. 50-52 e 194-198. TROSTYANSKIY, Sergey. *St. Cyril of Alexandria's metaphysics of the Incarnation*. Nova Iorque e Berlim: Peter Lang, 2016. Coleção *Studies in Church History*, n. 14, p. 194. Severo de Antioquia apropriou-se dessas imagens para atacar tanto os calcedônicos contra os monofisitas estritos, que sustentavam não ser o Verbo encarnado consubstancial aos seres humanos. Idem, op. cit., ps. 85-87 e 134 e notas correspondentes, ns. 204-213 e 344-345. O patriarca Benjamin de Alexandria, por sua vez, falou na Natureza Única do Verbo encarnado usando a imagem do *ferro* em brasa, em sentido similar, mas não completamente idêntico, ao do carvão em brasa mencionado por Cirilo (que também mencionou a fundição dos metais em seus textos, mas como um exemplo natural, não-bíblico, do processo que procurava sustentar teologicamente). GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory, the Great (590-604). Pt. 4: the Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Tradução de O. C. Dean Jr. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1996, p. 85 e nota correspondente, n. 152. TROSTYANSKIY, op. cit., pp. 83-86. Tais imagens viriam a ser utilizadas de modo recorrente na poesia litúrgica da Igreja Etíope, mas com um acento também um pouco diferente, parcialmente mariológico: Idem, op. cit., pp. 365-366.

⁷¹² Sobre a importância da interpretação de Gn 49 nas polêmicas entre judeus e cristãos na Antiguidade Tardia e primeira metade do Medievo, ver: BLUMENJRANZ, Bernhard. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. Prefácio de Gilbert Dahan. 2ª ed. Louvain: Peeters, 2006. Coleção *Revue des Études Juives*, s.n., pp. 227-237.

⁷¹³ DOFC, §11, p. 85.

⁷¹⁴ DOFC, pp. 19-20.

⁷¹⁵ DOFC, p. 20. JUSTINO, op. cit., §54:-12, p. 189, §63:2, p. 207, e §76:2, p. 228.

A disputa entre o rabino e o patriarca continua com a contraposição de interpretações mais literais e mais alegóricas, especificamente eucarísticas, do texto bíblico. Quando Aarão menciona a Páscoa do Êxodo como uma prova da fidelidade de Deus aos judeus, João III responde reinterpretando estes eventos em termos cristológicos e litúrgicos, possivelmente de acordo com o que já era a interpretação padrão oferecida nos púlpitos das Igrejas Coptas a respeito do mesmo texto bíblico quando de sua leitura na manhã da Quinta-feira da Semana Santa:

Então o Judeu retrucou, dizendo-lhe: “Deus disse a Moisés: ‘Tome um cordeiro e sacrifique-o ao anoitecer, tome seu sangue e marque com ele o limiar das portas, por causa do Anjo Exterminador.’ Moisés fez isso que lhe foi ordenado, e, quando veio o Anjo Exterminador, aquele que colocou o sangue no limiar de sua porta esteve a salvo de sua ação, enquanto aquele que não tinha sangue de cordeiro no limite de sua residência foi destruído junto com todos os seus.” § E o Papa lhe respondeu: “Deus mandou a nós, os cristãos, nosso Senhor Jesus Cristo, que é o Cordeiro Santo. Seus pais mataram-n’O, mas tomamos conosco o Seu Sangue e também marcamos os limiares de nossas portas, que são nossos lábios, e por isso agora estamos a salvo do Diabo, que é o Anjo Exterminador. Se o Anjo Exterminador vier contra qualquer um e não encontrar sobre ele algum traço que seja do Puríssimo Sangue do Cordeiro de Deus, que é nosso Senhor Jesus Cristo, então é certo que ele o tomará e lançará no fogo que nunca se apaga.”⁷¹⁶

A diferença entre as interpretações judaica e cristã da Páscoa, evidenciadas neste trecho da *Disputa* encontravam-se então já consolidadas por séculos de retomadas do trecho de Êxodo lido através dos relatos da instituição da Eucaristia por Jesus.⁷¹⁷ Um consenso entre o rabino e o patriarca nesse ponto não era só improvável, mas impossível, e o seu registro escrito pode ter servido de memorização sintética para que os fiéis coptas pudessem defender suas crenças e práticas diante de eventuais desafiadores judeus e, indiretamente, muçulmanos – pois o tema da improbabilidade da Eucaristia retornará na arguição feita por ‘Abd al-‘Azī a João III, como ser verá pouco adiante. O *majlis* é ocasião, neste caso, para que se reúnam e instrumentalizem em um debate com os *de fora* uma série de fragmentos exegéticos já bem conhecidos, mas dispersos no cotidiano litúrgico.⁷¹⁸

O debate entre o patriarca copta e um bispo melquita não-nomeado inicia-se na *Disputa* de maneira bastante típica, como virtualmente todos os debates entre os oponentes e

⁷¹⁶ DOFC, §12, pp. 85-86, com citações de Ex 12:22-23, parafraseado em contração de acordo com Sl 78(77):49, Jo 1:29.36 ↔ 1Cor 5:7 ↔ 1Pd 1:18-20 ↔ Ap 5:6, e Jo 6:53-56.

⁷¹⁷ Palavras da instituição consignadas em Mt 26:26-29, Mc 14:22-25, Lc 22:(14-19)-20 ↔ 1Cor 11:23-26. Cf. DPAC, ps. 527-529 e 1096. BORG, Marcus J. & CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, pp. 136-145. JEREMIAS, Joachim. “Isto é meu Corpo”. In. *Estudos no Novo Testamento*. Tradução de Itamir Neves de Souza e João Rezende Costa. Santo André: Academia Cristã, 2015, pp. 241-266. CABIÉ, Robert. La Eucaristía. In. MARTIMORT, Aimé Georges. *La Iglesia en oración: introducción a la Liturgia*. 3ª ed. aum. e ampl. Tradução de Joan Llopis. Barcelona: Herder, 1987. Coleção *Biblioteca Herder*, seção *Liturgia*, n. 58, ps. 313-342 e 392ss.

⁷¹⁸ DOFC, p. 21.

os partidários do Concílio de Calcedônia registrados em transcrições de enfrentamentos públicos, hagiografias e crônicas, conhecidos na maior parte dos idiomas utilizados pelos cristãos da segunda metade do primeiro milênio depois de Cristo. O melquita inicia o debate declarando sua crença na existência em Cristo de duas naturezas, a humana, submetida ao sofrimento e a todas as necessidades comuns dos seres vivos, e a divina, capaz de operar milagres, o maior dos quais a própria Ressurreição. João III, por sua vez, sustenta sua crença na existência de uma única natureza em Cristo, formada a partir da união entre humanidade e divindade. Os dois reconhecem a crença compartilhada de que Jesus é Deus “encarnado, que se fez homem e similar aos demais homens em todas as coisas, exceto o pecado.”⁷¹⁹

O que segue, entretanto, não é uma disputa que reflete os debates cristológicos do fim do século VII, cujos argumentos haviam sido refinados por mais de dois séculos de constante exame e confrontação, nem um guia para os fiéis coptas efetivamente envolvidos em eventuais polêmicas com concorrentes melquitas.⁷²⁰ Trata-se antes de um catecismo sintético, no qual se expõe e reitera a doutrina da Natureza Única de Cristo tendo-se em vista as objeções a este tipo de formulação que se estavam tornando mais relevantes diante da nova situação de contato com os muçulmanos, uma conjuntura que também acabava por propiciar novos e diferentes encontros e confrontos dos partidos cristãos entre si. Na maior parte do texto, essa exposição e reiteração fazem-se sem recurso ao rico vocabulário filosófico e teológico que era extensamente empregado nas discussões reais entre calcedônicos e miafisitas *inclusive em árabe*, mas sim com o uso de citações bíblicas e imagens vívidas, facilmente acessíveis, que ilustram de modo bastante conveniente o mínimo necessário para o entendimento da posição cristológica esposada pela Igreja Copta e às demais comunidades em comunhão com ela. Ao longo de toda a *munāzara* entre o papa João III e o bispo melquita, a posição deste é caracterizada como a de alguém que em verdade diminui ou nega a divindade de Cristo em favor de sua humanidade. Essa caricatura, além de reiterar o clichê de que os calcedônicos não passavam de uma espécie nova e um pouco mais discreta de *nestorianos*, ressoa as acusações, muito fortes entre os primeiros oponentes do Concílio de Calcedônia, de que aqueles que aceitaram esta assembleia eclesiástica haviam se tornado *os novos arianos* ou *os novos judeus*.⁷²¹ Assim sendo, por extensão, em não poucos lugares, a argumentação de

⁷¹⁹ DOFC, §14-15, p. 86.

⁷²⁰ Para os desdobramentos da cristologia miafisita nas comunidades vinculadas à jurisdição do Patriarcado Copta de Alexandria no período imediatamente posterior ao Concílio de Calcedônia, ver por primeiro: GRILLMEYER & HAINTHALER, *Christ in christian tradition*, vol. 2, pt. 4.

⁷²¹ DOFC, p. 22 e nota correspondente, n. 31. Conforme, por exemplo, o caso do patriarca Paulo II de Antioquia (519-521), que, em função de sua posição ferrenhamente pró-calcedônica, foi designado pela tradição miafisita justamente como *o Judeu*. Cf. EVÁGRIO Escolástico. *Ecclesiastical history: a history of the*

João III contra o prelado melquita serve também de forma de expressar uma crítica mais ou menos velada à rejeição muçulmana da divindade de Jesus.⁷²²

Diante de tal circunstância, não é de todo estranho que João III enfatize tanto a crença na divindade de Cristo, contrastando esta com a sua humanidade, com aquilo que ele teria de comum com todos os demais seres vivos, chegando ao ponto de dialogar com um monofisismo estrito, ou pelo menos com a afirmação semi-monofisita de que o corpo de Cristo não era *exatamente* como o dos demais homens.⁷²³ De fato, em certo ponto o patriarca parece interpretar dois trechos evangélicos cruciais para o debate cristológico (Lc 1:35 e Mt 1:20) no sentido de que o Espírito Santo teria entrado na Virgem Maria e Ele mesmo produzido no ventre desta a Carne do Verbo.⁷²⁴ Neste sentido, não muito mais adiante, ele chega a declarar que “Cristo é Deus e o corpo com o qual Pedro dialogou era o próprio Espírito Santo.”⁷²⁵ Para ajudar a colocar isso em perspectiva, deve-se ter em consideração que João III acusa seu interlocutor melquita de sustentar que o Espírito Santo é simplesmente uma criatura como um ser humano, pois este enfatizaria de modo unilateral a (mera) humanidade do corpo de Cristo em uma sistemática desvalorização ou negação da divindade de Seu Espírito.⁷²⁶ Como não se conhece nenhum autor calcedônico, nem dioprosoponita, que tenha afirmado ser o Espírito Santo uma criatura, posição explicitamente condenada como herética pelo Primeiro Concílio de Constantinopla, celebrado em 381 e reconhecido como válido e ecumênico igualmente por coptas, bizantinos, siro-ocidentais, siro-orientais e todas as suas Igrejas irmãs, aqui é o caso de uma crítica que, formalmente dirigida aos melquitas, procura

Church in six books, from AD 431 to AD 594. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Samuel Bagster and Sons, 1846. Coleção *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era*, n. 6, t. 4, §4, pp. 191-192. JEFFREYS, Elizabeth *et alli* (organização, tradução, introdução e notas). *The chronicle of John Malalas: a translation.* Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986. Coleção *Byzantina Australiensia*, n. 4, t. XVII, §6, pp. 231-232. WILMSHURST, David (organização, introdução, tradução e notas). *Bar Hebraeus' The Ecclesiastical Chronicle: an english translation.* Versão bilíngue em inglês e siríaco. Piscataway: Gorgias Press, 2016. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 40, p. 70. WACE, Henry & PIERCY, William C. (orgs.). *A dictionary of christian biography and literature to the end of the sixth century AD, with an account of the principal sects and heresies.* Boston: Little, Brown & Company, 1911, p. 1714. Para o importante papel desta acusação nos escritos de Severo de Antioquia – sucedido, por intervenção do imperador Justino, precisamente pelo supracitado Paulo II –, ver: ALLEN, Pauline & HAYWARD, Robert (organização, tradução, introdução e notas). *Severus of Antioch.* Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004. Coleção *Early Church Fathers*, s.n., p. 12.

⁷²² DOFC, p. 22. Para uma significativa recapitulação da argumentação calcedônica mais corrente, que procurou apresentar-se como um *caminho do meio* ortodoxo entre as posições, tidas como igualmente heréticas, de *nestorianos*-dioprosoponitas e *eutiquianos*-miafisitas, cf. EUTÍQUIO, op. cit., §13-79, pp. 1033-1048.

⁷²³ DOFC, p. cit.

⁷²⁴ DOFC, §15, p. 86.

⁷²⁵ DOFC, §23, p. 90.

⁷²⁶ DOFC, p. 22.

acertar de fato os muçulmano em sua veemente negação da Trindade.⁷²⁷ Por outro lado, talvez também se sugira com isso, de modo implícito, mas notável, é que os diversos tipos de heréticos, ao se afastarem do ensinamento ortodoxo (i.e. miáfisita) sobre Jesus Cristo acabariam, afinal, tão completamente afastados da obra salvífica administrada pela Igreja quanto os judeus e os seguidores de Muḥammad.

Mesmo estando perfeitamente de acordo com certas correntes do pensamento médico clássico e helenístico, apropriadas em importantes escritos teológicos cristãos da Antiguidade Tardia, que sustentavam quase unânimes que o corpo de uma criança derivava antes do mais da natureza transmitida pela *semente* de seu pai, sendo sua mãe apenas um abrigo temporário, espaço vazio no interior do qual o *gérmen* paterno haveria de se desenvolver em um novo ser, João III ilustra como o Espírito Santo tornou-se Carne no ventre da Virgem Maria usando imagens acessíveis de líquidos que se tornam sólidos por um motivo ou outro.⁷²⁸ A primeira imagem mobilizada é a do leite que se torna queijo, relacionada no *Livro de Jó* (10:9-11) exatamente ao processo de criação do ser humano: “[...] Lembra-te de que me fizeste de barro,

⁷²⁷ Cf. p. ex. Qr 4:171: “Ó adeptos do Livro, não vos excedais em vossa religião, e não digais de Deus senão a verdade. O Messias, Jesus, o filho de Maria, nada mais era do que o Mensageiro de Deus e Sua Palavra e um sopro de Seu Espírito, que Ele fez descer sobre Maria. Acreditai, pois, em Deus e em Seus Mensageiros e não digais: ‘Trindade’. Abstei-vos disso. É melhor para vós. É Deus é um Deus único. Glorificado seja! Teria um filho? Como! A Ele pertence tudo o que está nos céus e tudo o que está na terra. Basta-vos Deus por defensor.” Sobre o conceito de Espírito mobilizado neste trecho do Corão, em outros do mesmo tipo e na tradição islâmica de um modo geral, ver por primeiro: EI 7, pp. 880-884. Para uma abordagem bastante compreensiva da crítica muçulmana ao dogma trinitário, atenta às questões do diálogo inter-religioso contemporâneo: KÜNG, op. cit., pp. 573-586. Sobre o desenvolvimento inicial da doutrina da divindade do Espírito Santo em ambiente cristão, ver: SESBOÛÉ, Bernard & WOLINSKI, Joseph (orgs.). *História dos dogmas. Vol. 1: o Deus da Salvação (séculos I a VIII)*. Tradução de Marcos Bagno. 2ª ed. São Paulo. Loyola, 2005, ps. 111-115 e 226-242. PERRONE, op. cit., pp. 57-70. Síntese informativa em: HOLL, Adolf. *A mão esquerda de Deus: uma biografia do Espírito Santo*. Tradução de Miriam Groeger. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2003.

⁷²⁸ REINHARTZ, Adele. “And the Word was begotten”: divine *epigenesis* in the *Gospel of John*. *Semeia*. Nova Iorque, Society of Biblical Literature and Exegesis, n. 85, 1999, pp. 83-102. SEIM, Turid Karlsen. Motherhood and the making of fathers in Antiquity: contextualizing genetics in the *Gospel of John*. In. AHEARNE-KROLL, Stephen P.; HOLLOWAY, Paul A. & KELHOFFER, James A. (orgs.). *Women and gender in ancient religion: interdisciplinary approaches*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 263, pp. 99-123. ROTHSCILD, Clare K. Embryology, plant biology and divine generation in the Fourth Gospel. In. AHEARNE-KROLL, HOLLOWAY & KELHOFFER, op. cit., pp. 125-152. Ao assumir que o Espírito Santo formou a Carne de Jesus no interior do ventre da Virgem Maria, que teria sido então apenas um suporte (em sentido bastante literal) para a Encarnação do Verbo, João III afastou-se decisivamente da importante vertente teológica do Oriente Cristão que considerava a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade como um princípio feminino e materno, não masculino e paterno. Cf. HARVEY, Susan Ashbrook. Feminine imagery for the divine: the Holy Spirit, the *Odes of Solomon* and early syriac tradition. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*. Yonkers, St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, n. 37, 1993, pp. 111-139. BROCK, Sebastian P. The Holy Spirit as feminine in early syriac literature. In. SOSKICE, Janet Martin (org.). *After Eve: women, theology and christian tradition*. Londres: Marshall Pickering, 1990. Coleção *Women and religion*, s.n., pp. 73-87. Idem. “Come, compassionate Mother, come Holy Spirit”: a forgotten aspect of early eastern christian imagery. In. *Fire from Heaven: studies in syriac theology and liturgy*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 249-247. Ibidem. The lost old syriac at Luke 1:35 and the earliest syriac terms for the Incarnation. In. *Fire from Heaven...*, pp. 117-131. MEYERS, Susan E. The Holy Spirit as mother in early syriac-speaking christianity. In. AHEARNE-KROLL, HOLLOWAY & KELHOFFER, op. cit., pp. 427-462.

e agora me farás voltar ao pó? Não me derramaste como leite e me coalhaste como queijo? De pele e carne me revestiste, de ossos e de nervos me teceste.”⁷²⁹ O patriarca suplementa ligeiramente o texto bíblico, ou talvez cita uma versão dele que nos é agora desconhecida, e fala de um queijo coalhado “a partir de uma única prensa” <*min ṭab’ wāhid*>. Com isso, abre a oportunidade para um trocadilho significativo, já que o termo árabe *ṭab’*, de acordo com seu contexto de uso, pode significar tanto *prensa* quanto *natureza*; de fato, ele foi frequentemente utilizado neste segundo sentido, como um vocábulo técnico, nos debates inter-cristãos e cristão-muçulmanos travados no interior da *Dar al-Islam* sobre a/s natureza/s de Jesus. Desta forma, o patriarca usa a metáfora para explicar que assim como o leite e o queijo, apesar de serem respectivamente líquido e sólido, são de uma única natureza, da mesma forma o Verbo é de uma única e mesma natureza tanto antes quanto depois da Encarnação.⁷³⁰ Mais adiante, no mesmo sentido, João III usa a imagem da chuva que, caindo no solo gelado, endurece e se torna gelo sem deixar de ser água. No âmbito de sua argumentação, tratava-se também de um fato corriqueiro que pode ser aplicado à ilustração do processo pelo qual o Filho, a Segunda Pessoa da Trindade, através do Espírito Santo, fez-se homem no seio da Virgem Maria.⁷³¹ De modo específico, a imagem da chuva que se cristaliza em gelo é associada a certa interpretação da história dos anjos que desceram à terra e tomaram para si esposas dentre as filhas dos homens.⁷³² Tal enredo é registrado no *Livro do Gênesis* (6:1-2), e João III o lê a partir do que consta a respeito n’*A cova dos tesouros*, apócrifo que narra a história da Salvação, de forma contínua, desde a Criação até Pentecostes, surgido na Siro-Mesopotâmia, em ambiente judeu-cristão, que adquiriu sua forma no fim do século III ou na primeira metade do século IV.⁷³³ Para o prelado, essa história serve como prova adicional de como os seres espirituais podem se encarnar.⁷³⁴ Logo em seguida, seu argumento desdobra-se, com uma série de citações bíblicas retiradas principalmente do *Evangelho de João*, em uma firme

⁷²⁹ A imagem da criação do ser humano como uma *coagulação* encontra-se consignada também no Corão, cf. p. ex. Qr 96:1-2: “Recita em nome de teu Senhor que te criou, criou o homem de sangue coagulado.” E Qr 23:12-14: “Criamos o homem de barro escolhido; depois, consignamo-lo, gota de esperma, num repositório seguro – Deus sabe o que faz –, depois, transformamos a esperma em goágulo, e o coágulo em óvulo, e óvulo em osso, e revestimos o osso com carne. E era mais uma criatura. Louvado seja Deus, o melhor dos criadores.” Cf. SAADAT, Sabiha. Human embryology and the Holy Quran: an overview. *International Journal of Health Sciences*. Al-Mulida, Qassim University, v. 3, n. 1, 2009, pp. 103-109.

⁷³⁰ DOFC, p. 22 e §16, p. 87.

⁷³¹ DOFC, p. 22 e §25, p. 91.

⁷³² DOFC, p. 22 e §24-25, pp. 90-91.

⁷³³ CASADO, Pilar González (organização, tradução, introdução e notas). *La cueva de los tesoros*. Madrid: Ciudad Nueva, 2004, pp. 42-47 (na introdução ao texto siríaco), §7-11, pp. 102-109 (recensão siro-oriental), §7-11, pp. 214-219 (recensão siro-ocidental), §33-43, pp. 333-339 (recensão árabe).

⁷³⁴ DOFC, pp. 22-23.

afirmação da divindade de Jesus e do Espírito Santo, assentadas em um marco trinitário que impede de forma decisiva qualquer identificação real entre as cristologia miafisita e corânica:

O Melquita retrucou, dizendo-lhe: “Como é que pôde o Espírito Santo encarnar-se?” § E o Papa lhe respondeu: “Como os anjos, que são seres espirituais, puderam se fazer carne, tomar mulheres como esposas e gerar filhos nelas? A explicação disso, conforme posso dizer-te, é que os filhos e filhas de Set vieram a se assemelhar aos anjos de Deus por causa de sua pureza; quando eles desceram da Montanha e se misturaram com os filhos e filhas de Caim, contudo, ficaram fadados a perecer nas águas do Dilúvio, e a mesma Montanha tornou-se como uma pedra de fogo diante deles.” § O Melquita retrucou, dizendo-lhe: “Sim, bem sei que tu falaste a verdade a respeito dos anjos.” § E o Papa lhe respondeu: “Também a chuva cai do céu como água e torna-se dura como pedra quando atinge o chão gelado.” § O Melquita disse-lhe: “Peço-te que me explique como pode ser que seja assim, da mesma forma, que a água endurece e se torne dura como pedra quando atinge o solo e que os anjos assumam corpos e se unam às filhas dos homens.” § E o Papa lhe disse: “Escute com atenção, pois irei explicar-te agora também como o Espírito Santo tomou corpo e habitou entre nós. Ora, Deus tem poder de se fazer semelhante a tudo o que desejar, e creio que foi Jesus Aquele que se encarnou por ação do Espírito Santo no puro ventre da Virgem Maria. João disse em seu Evangelho que a Palavra tornou-se carne. Pois faça um esforço e entenda bem o que te direi neste momento: a Palavra é o Filho de Deus e o Espírito Santo, pois são unidos eternamente na Trindade, consubstancial e indivisível, e tudo o que Cristo sofreu no corpo não pode ser em nada separado de sua divindade. Como Pedro disse, este assunto nos deveria ser muito claro, a todos nós, seres humanos, pois bem sabemos que quando a dor alcança o corpo, assim também a preocupação alcança a alma, um mal sentimento inescapável, causado justamente pela intensidade da dor que atinge o corpo. Caso queira, também posso explicar-te que o Filho e o Espírito Santo estão no Pai, e o Pai está neles. Lembra-te de João, quando ele diz-nos em seu Evangelho que Filipe, um dos discípulos, disse a Jesus Cristo: ‘Mostre-nos o Pai e isso há de nos ser suficiente.’ E nosso Senhor Jesus então lhe disse: ‘Há tanto estais comigo, ó Filipe, e ainda não me conheceis? Quem me viu, viu o Pai. Crede em mim, pois estou no Pai e o Pai está em mim, e todas estas palavras que eu vos digo não são só minhas, mas igualmente de meu Pai, que foi quem me enviou a este mundo para realizar as suas obras.’ Isso também está dito em outro trecho do mesmo Evangelho, onde disse Jesus aos judeus: ‘Se não comerdes o Corpo do Filho do Homem e beber o seu Puríssimo Sangue, não sereis herdeiros da vida eterna.’ Seus discípulos então retrucaram, dizendo-lhe: ‘Senhor, estas são palavras terríveis de serem ouvidas.’ E nosso Senhor lhes disse: ‘Bem sei que estas palavras são difíceis a vós, mas quando verdes o Filho do Homem subindo para o lugar de onde veio, então haverão de crer.’” § O Patriarca então lhes disse <i.e. aos três demais participantes do *majlis*, não só ao bispo melquita>: “Estas palavras que vos falo são do Espírito e da Vida que estão em Jesus Cristo. Sim, e espero que vos agrade saber que o Espírito e a Vida que estão em Jesus Cristo são verdadeiramente o Espírito Santo vivificador, como Ele disse no Evangelho: ‘Ó, vós que estais sedentos, vinde a mim e bebais a Água da Vida.’ E também diz: ‘Vivificantes mananciais fluem desde mim.’ Ora, o que podem ser estes fluxos doadores de vida além do Espírito Santo? Pois se tu <i.e. o bispo melquita> sustentas que não está n’Ele o Espírito Santo, como podeis entender o Evangelho quando diz o nosso Senhor Jesus Cristo aos seus Discípulos, quando soprou sobre seus rostos: ‘Recebei o Espírito Santo?’ Sim, em verdade, se sustentas que o Pai e o Espírito Santo não estão com Ele e n’Ele a todo momento, então tu o separastes d’Eles. Assim sendo, da mesma forma Deus irá separar-te dos seus filhos e lançar-te ao lugar externo onde há choro e ranger de dentes para todo o sempre.⁷³⁵

⁷³⁵ DOFC, §24-26, pp. 90-91, com citações, menções e paráfrases de Gn 6:1-2 (lido de acordo com as referências mencionadas na nota n. 117 *supra*), Jo 1:1-5.9-14, 1Pd 4:1-2,12-19, Jo 14:(7)-8-10, 6:53-54, 6:60-62, 4:13-14 ↔ 7:37-38, Ap 21:6 ↔ Is 44:3, Jo 20:22, e Mt 8:12 ↔ Lc 13:27-28. Sobre a cristologia e pneumatologia constantes no *Evangelho de João*, boas introduções em: LOADER, William. *Jesus in John's Gospel*:

Do outro lado deste debate literário, o uso que o anônimo bispo melquita faz dos textos do Novo Testamento para esboçar uma crítica à divindade de Jesus reflete de modo mais acurado o quadro das disputas cristão-muçulmanas do que as posições teológicas existentes no interior do debate inter-cristão do século VII. O melquita menciona, por exemplo, um dos trechos evangélicos em que Jesus sustenta que ele mesmo não conhece a hora em que sobrevirá o fim dos tempos, uma informação que seria detida apenas por Deus que está no Céu (Mt 14:36 ↔ Mc 11:32), para colocar a crença na divindade de Jesus entre parênteses. Ora, tal estratégia argumentativa não fazia parte do horizonte dos calcedônicos do século VII, nem dos dioprosoponitas, estando restrita talvez a pequenos e marginalizados círculos remanescentes de judeu-cristãos ou cristãos judaizantes.⁷³⁶ Um uso intensivo destes mesmos trechos evangélicos, contudo, aparece nos textos de uma ampla variedade de autores muçulmanos que se dedicaram a elaborar refutações do cristianismo, incluindo ‘Alī al-Ṭabarī (m.870), al-Ḥasan ibn Ayyūb (ativo no meado do século X), Abū Muḥammad ibn Ḥazm (m.1064), Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.1111) e Shihāb al-Dīn Qarāfī (m.1285).⁷³⁷ De modo similar, o versículo do *Evangelho de João* no qual Jesus anuncia a Maria Madalena que subirá “a meu Pai e vosso Pai, a meu Deus e vosso Deus” (20:17), também é citado pelo melquita para diminuir ou refutar a divindade de Jesus, assim como fizeram uma série de polemistas muçulmanos que se debruçaram sobre o Quarto Evangelho, conforme se verifica nos trabalhos de al-Jāḥīz (m.869), Aḥmad al-Ya’qūbī (m.905 ou pouco mais adiante), al-Nāshī’

structure and issues in johannine christology. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2017. BURGE, Gary M. *The anointed community: the Holy Spirit in the johannine tradition*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987. Ver também: BAUCKHAM, Richard & MOSSER, Carl (orgs.). *The Gospel of John and christian theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008 (que infelizmente não menciona o cristianismo copta ou sequer a tradição miafisita de uma forma geral).

⁷³⁶ DOFC, p. 23 e §27, p. 92. Sobre a questão da permanência na segunda metade do primeiro milênio da Era Cristã de círculos remanescentes de judeu-cristãos ou cristãos judaizantes, adeptos de uma cristologia baixa, e seu possível diálogo ou influência sobre o Islã inicial, há uma bibliografia numerosa, mas ainda bastante confusa. Uma boa introdução a respeito parece-me ser: KÜNG, op. cit., pp. 73-81 e notas correspondentes, nn. 35-71, pp. 748-751. (Infelizmente não consegui acesso às pesquisas de Hassan bin Talal e François de Blois que são aí mencionadas e pareceram-me interessantes). Texto importante para o encaminhamento analítico desta questão é: EL-BADAWI, Emran Iqbal. *The Qur’ān and the aramaic gospel traditions*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2014. Coleção *Routledge studies in Qur’ān*, s.n.

⁷³⁷ DOFC, p. 23. CMR 1, pp. 669-674. CMR 2, pp. 510-513. CMR 3, ps. 137-145 e 364-369. CMR 4, pp. 582-587. ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part I). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 1, 2003, pp. 67-81. Idem. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part II). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 2, 2003, pp. 205-220. Ibidem. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part III). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 3, 2003, pp. 337-352. DI MATTEO, Ignazio. Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm. *Bessarione*. Roma, Pontificio Istituto Orientale, n. 27, 1923, pp. 77-127. MASSIGNON, Louis. Le Christ dans les Évangiles selon al-Ghazālī. *Revue de Études Islamiques*. Paris, Collège de France, n. 9, 1932, pp. 523-536. PULCINI, Theodore. *Exegesis as polemical discourse: Ibn Ḥazm on jewish and christian scriptures*. Atlanta: Scholar Press, 1998. Coleção *The American Academy of Religion*, n. 2.

al-Akbar (m.906), Abū Qāsim al-Balkhī (m.931), Abū al-Faṭḥ al-Shahrastānī (m.1153), Ibn Qayyim al-Jawziyya (m.1350), e dos já mencionados al-Ṭabarī, Ibn Ayyūb, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, al-Dīnī Qarāfī.⁷³⁸ O fato destes argumentos contra a natureza divina de Jesus terem sido colocados pelo redator da *Disputa* na boca de um bispo melquita é uma evidência do quanto os debates teológicos entre cristãos e muçulmanos nos anos iniciais de domínio árabe-muçulmano do Egito estavam sendo compreendidos pelos coptas como uma continuação ou uma reabertura dos debates cristológicos que rodearam a grande cisão de 451.⁷³⁹ Por outro lado, também é uma forma de aproximar os calcedônicos dos muçulmanos, ambos considerados sempre em alguma medida como estrangeiros real ou potencialmente hostis aos miafisitas, que identificavam a si mesmos como a única e verdadeira Igreja Ortodoxa do Egito. Já os primeiros anos do governo de ‘Abd al-‘Azīz não deixaram mais muitas dúvidas aos coptas de que, apesar de uma situação geral comparativamente melhor do que a vivida na maior parte do intervalo de submissão aos bizantinos de 451 a 639-641, também sob mandato islâmico eles podiam se ver em maus lençóis pelos mais diversos motivos. Gradativamente se atestou que os inimigos dos inimigos não eram amigos de modo necessário, mas pessoas com as quais também se verificavam divergências graves em matéria de doutrina e prática religiosa, divergências tornadas ainda mais importantes na medida em que experimentadas no âmbito de uma situação de grande assimetria política, de relacionamento entre conquistados e conquistadores. Talvez nessa aproximação discursiva esteja ainda igualmente contida a constatação de que os melquitas pareceram muito mais inclinados do que os coptas, pelo menos nos momentos iniciais do domínio árabe-muçulmano sobre o Vale do Nilo, a abandonarem o cristianismo e passarem ao Islã. O já mencionado caso, registrado por João de

⁷³⁸ DOFC, p. 23 e §29, p. 92. Além das referências elencadas na nota anterior, também: CMR 1, pp. 706-712. CMR 2, ps. 75-78, 85-88 e 188-191. CMR 3, pp. 549-554. CMR 4, pp. 989-1002. ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part IV). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 4, 2003, pp. 459-479. BEAUMONT, Mark. Muslim readings of John’s Gospel in the ‘Abassid Period. *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 19, n. 2, 2008, pp. 179-197. Idem. The ultimate proof text: the interpretation of John 20:17 in muslim-christian dialogue (second/eight-eight/fourteenth centuries). In. THOMAS, David (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in ‘Abassid Iraq*. Leiden: Brill, 2003, pp. 199-214. PELLAT, Charles. Christologie Ġāhizienne. *Studia Islamica*. Paris, G.-P. Maisonneuve-Larose, n. 31, 1970, pp. 219-232. GRIFFITH, Sidney H. The Gospel, the Qur’ān and the presentation of Jesus in al-Ya’qūbī’s *Tarīkh*. In. REEVES, John C. (org.). *Bible and Qur’ān: essays in scriptural intertextuality*. Leiden e Atlanta: Brill e Society of Biblical Literature, 2004. Coleção *Society of Biblical Literature symposium*, n. 24, pp. 133-160. Para fins de dimensionamento, ver ainda: SCHMIDTKE, Sabine. The muslim reception of biblical materials: Ibn Qutaybah and his *A’lām al-nubuwwa*. *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 22, n. 3, 2011, pp. 248-274. Toda a questão do uso pelos autores muçulmanos dos textos do Novo Testamento, e dos escritos bíblicos em geral, evidentemente se encontra vinculado ao problema, distinto e mais amplo, ainda dramaticamente aberto à discussão, de saber se eles estavam disponíveis em árabe nos séculos iniciais de existência do Islã.

⁷³⁹ DOFC, p. 23.

Nikiu em sua *Crônica*, de certo João, religioso do Mosteiro de Santa Catarina de Alexandria do Monte Sinai, um importante bastião calcedônico em meio a território reivindicado pelos coptas, personagem que deixou seu hábito e adotou o Islã de forma agressiva, como uma forma de continuar em condições de perseguir os miafisitas, talvez seja representativo de um processo bastante mais amplo, de alguma forma denunciado pela associação implícita no debate entre um bispo melquita e o papa João III conforme registrado na *Disputa*.⁷⁴⁰

O patriarca copta também utiliza a Eucaristia como argumento no debate com o bispo melquita, mas, evidentemente, em termos diversos daqueles que utiliza na discussão com o rabino Aarão. Ao sustentar sua posição diante do judeu, João III faz referências à Eucaristia através de uma série de leituras tipológicas de uma cadeia de imagens constantes em alguns textos-chave da Bíblia Hebraica: o maná que caiu do céu para alimentar os israelitas no deserto, o carvão em brasa que um querubim retirou do altar e pôs sobre os lábios do profeta Isaías, a predição de Jacó de que seu filho Judá haveria de purificar suas vestes em brasas e lavá-las com vinho, o sangue que os hebreus colocaram no limiar de suas portas na Páscoa, para afastarem de suas casas o poder do Anjo Exterminador. Diante do melquita, o patriarca utiliza referências mais diretas à prática ritual cristã, enfatizando como toda esta seria vazia caso não se reconhecesse como ponto pacífico a presença de Jesus *como Deus* no Pão e Vinho consagrados. Por primeiro, o melquita pede ao patriarca que lhe explique o mistério da consagração: “Como pode ser que <o pão e o vinho> se transformem e se tornem o Corpo e o Sangue de Cristo, quando sustentas que esse é o mesmo corpo e sangue que <o Filho> assumiu no ventre da Virgem Maria?”⁷⁴¹ Ora, tal questão também está fora de lugar, na medida em que os calcedônicos acreditavam tanto quanto os miafisitas que o Pão e o Vinho eucarísticos se transformavam *realmente* no Corpo e Sangue de Cristo através das palavras proferidas pelos sacerdotes na celebração da Divina Liturgia.⁷⁴² A forma como ela se coloca no interior da *Disputa*, entretanto, permite com que venham à tona alguns elementos que eram

⁷⁴⁰ CHARLES, op. cit., §121, p. 201.

⁷⁴¹ DOFC, §22, p. 89.

⁷⁴² Efetivamente, ambas as compreensões fundavam-se também em leituras distintas dos escritos de Cirilo de Alexandria elaborados por ocasião da *controvérsia nestoriana*, cf. CHADWICK, Henry. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. *The Journal of Theological Studies*. Oxford, Oxford University Press, v. 2, n. 2, 1951, pp. 145-164. BOULNOIS, Marie-Odile. L’Eucharistie, mystère d’union chez Cyrille d’Alexandrie: les modèles d’union trinitaire et christologique. *Revue des Sciences Religieuses*. Estrasburgo, Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, v. 74, n. 2, 2000, pp. 147-172. HAINTHALER, Theresia. Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy. In. PERCZEL, István; FORRAI, Réka & GERÉBY, György (orgs.). *The Eucharist in theology and philosophy: issues of doctrinal history in East and West from the Patristic Age to the Reformation*. Louvain: Leuven University Press, 2005, pp. 3-22. Para uma síntese de sua base comum pré-ciriliana, cf. DPAC, pp. 527-529. Ver também: HOUSSIAU, Augustine. Incarnation et communion selon les Pères grecs. *Irénikon*. Chevetogne, Monastère de l’Exaltation de la Sainte Croix, v. 45, n. 4, 1972, pp. 457-468.

considerados indicativos de um entendimento criticamente diferente da concepção que tinham os miafisitas a respeito de Jesus e da continuidade de sua obra de Salvação no mundo.⁷⁴³ Efetivamente, se o Verbo encarnado tinha duas naturezas, uma humana, carnal, que tomou de sua mãe, e outra divina, transcendente, que tomou de seu Pai, assim como afirmava o bispo melquita, como seria possível que a divindade fosse comunicada aos fiéis através das espécies consagradas? João III sustenta que, estando correto o esquema de raciocínio calcedônico, a matéria transmitiria apenas a matéria, de modo que os comungantes receberiam na Divina Liturgia apenas uma porção da humanidade de Jesus. Ao contrário, afirma o prelado copta, o corpo que Jesus assumiu no seio da Virgem Maria não era um corpo terreno comum e normal, mas “o corpo da Santíssima Divindade”, ou seja, uma mistura inextricável de humano e divino, que é o Corpo que o Pão eucarístico se torna “quando é posto sobre o altar e as palavras da Liturgia são lidas sobre ele.”⁷⁴⁴

Em duas ocasiões, João III invoca sua a experiência com visões divinas para sustentar o ponto antes mencionado. O uso apologético de histórias referentes a visões possuía então precedentes e paralelos importantes tanto entre miafisitas quanto entre calcedônicos.⁷⁴⁵ Por

⁷⁴³ Sobre o entendimento especificamente miafisita e monofisita da Eucaristia, cf. GRAY, Patrick T. R. From Eucharist to Christology: the Life-giving Body of Christ in Cyril of Alexandria, Eutyches and Julian of Halicarnassus. In. PERCZEL, FORRAL & GERÉBY, op. cit., pp. 23-36. ESBROECK, Michel van. L'implication eucharistique dans le milieu antichalcédonien. In. PERCZEL, FORRAL & GERÉBY, op. cit., pp. 67-80.

⁷⁴⁴ DOFC, p. 24 e §22, pp. 89-90. DAVIS, Stephen J. *Coptic christology in practice: incarnation and divine participation in Late Antique and Medieval Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Coleção *Oxford Early Christian Studies*, s.n., pp. 86-107.

⁷⁴⁵ P. ex. JOÃO Mosco. The Spiritual Meadow. In. ROSWEYDE, Heribert (organização, introdução e notas). *Vitæ Patrum*. Tradução de Benedict Baker. Brecon: s.e., 2004, §26, disponível online em <https://tinyurl.com/y6a29gh5> (acesso em dezembro de 2018): “Havia certo ancião de nome Ciríaco, homem de grande mérito aos olhos de Deus, que pertencia à laura de Calamão, erguida às margens do rio Jordão. Um irmão peregrino, chamado Teófanos, oriundo da região de Dora, foi até ele em busca de conselho para lidar com seus maus pensamentos sobre a fornicção. O ancião então o encorajou e instruiu com propriedade sobre a modéstia e a caridade, dando a esse irmão uma série de conselhos que muito o edificaram. E ele lhe disse: ‘Em verdade, ó meu bom pai, se não fosse o fato de que a Igreja da província da qual venho está em comunhão com os nestorianos, muito gostaria de ficar aqui contigo.’ § Quando o ancião ouviu esta menção ao nome de Nestório, ficou tomado de grande medo de que esse irmão fosse condenado à danação eterna, rezou a Deus e implorou ao rapaz que abandonasse essa heresia terrivelmente maligna e pernicioso, voltando-se para a Santa Igreja Católica e Apostólica <no caso, a calcedônica>.’ § ‘Não há qualquer esperança de sermos salvos a menos que realmente sintamos e professemos que a Santa Virgem Maria é verdadeiramente a mãe de Deus <Theótokos>’, disse o ancião, ‘e isso é a única verdade.’ § ‘Tudo bem, meu bom pai’, disse o irmão, ‘mas todos os hereges dizem o mesmo, ou seja, que a menos que estamos em comunhão com eles, de forma alguma poderemos ser salvos. Diante disso, infelizmente não sei o que fazer. Peço-te então que ore a Deus em meu favor, para que de alguma forma possa vir a ficar certo de qual é a verdadeira fé.’ O velho ficou satisfeito ao ouvir o que disse o irmão, e disse-lhe: ‘Venha, sente-se no interior desta caverna onde vivo e coloque toda a tua confiança em Deus, para que possa Ele mesmo revelar-te por Sua Misericórdia qual é a verdadeira fé.’ Deixou então o irmão em sua própria caverna, posto sobre o lugar onde realizava suas orações, e saiu andando pelas margens do Mar Morto, rezando a Deus com fervor pela alma daquele homem. § Quando chegou a nona hora do dia seguinte, o irmão viu alguém de aparência verdadeiramente impressionante colocar-se de repente a seu lado. ‘Venha e veja a verdade’, disse-lhe o visitante, e o conduziu a um lugar muito escuro e muito fedorento, repleto de chamas sem luz, e nessas chamas mostrou-lhe em

primeiro, o patriarca conta como, por causa das dúvidas que teve em certo momento sobre a presença real nas espécies eucarísticas, Cristo lhe apareceu em certa ocasião, sobre o altar em que se celebrava a Divina Liturgia. Aí estando, teria lhe dito, fazendo uma paráfrase de importante trecho do *Evangelho de João* (6:51-56), que Ele era efetivamente *o Pão vivo que*

muitos sofrimentos a Nestório, Êutiques, Apolinário, Dióscoro, Severo, Ário, Orígenes e outros com eles. Disse então ao irmão: ‘Este é o lugar que está preparado para os hereges, os blasfemos e todos aqueles que seguem os seus ensinamentos. Caso goste da aparência daqui, persista em sua doutrina. Caso prefira evitar tal punição, entretanto, volte para a Santa Igreja Católica e Apostólica, como bem te disse o ancião. Pois eu te digo que, mesmo se a pessoa praticar todas as virtudes que existem, a menos que ela creia naquilo que é correto, será crucificada neste lugar.’ § Por intermédio de tal visão e tais palavras, o irmão voltou a si. Ele retornou ao ancião, disse-lhe tudo o que tinha visto e retornou para a comunhão da Santa Igreja Católica. Ele ficou com o velho e, depois de quatro anos em sua companhia, descansou em paz.” E HPCCA 6, pp. 159-167: “[...] que o bispo Abba Severo de Hermópolis <Sāwīrus ibn al-Muqaffa’> contou-lhe que havia em Bagdá um homem, um chefe, o filho de um rei, conhecido como al-Hashimi. Ele nunca se ocupou com nada dos negócios do reino de seu pai, nem com roupas finas, nem com camelos – à exceção daquele no qual costumava montar-se todos os dias. Com tal príncipe estavam sempre os seus soldados, e costumavam vagar juntos pela cidade, usualmente vigiando as igrejas dos cristãos para se aperceberem do momento da celebração da Divina Liturgia; quando esta se iniciava, entrava montado na nave do templo e dispersava os fiéis com violência, mas dava ordens para que a cerimônia prosseguisse, de modo que se consagrasse o sacrifício da Eucaristia no interior do santuário. Quando o pão era consagrado, al-Hashimi tomava-o do sacerdote, esmigalhava-o e lançava-o ao chão, de modo que se misturasse com o pó; também derrubava os cálices. Sempre que fazia isso em uma igreja, imediatamente seguia para outra e procurava nela fazer a mesma coisa, de tal modo que as igrejas de Bagdá estavam ao ponto de serem privadas das Liturgias. A maioria dos sacerdotes, de fato, passou a se abster de celebrar a Eucaristia por medo deste homem, mas foi o socorro de Deus que o estava atraindo para si, mas ele ainda nada sabia disto. § Ocorreu que em certo dia, quando ele entrou em mais uma das igrejas de acordo com seu costume, Deus repentinamente abriu os seus olhos e ele viu no altar da Oblação a figura de uma criança bela e nobre; ao momento da Fração do Pão, contemplou que o sacerdote havia imolado aquele Menino, tirado seu sangue e o colocado no cálice, dividido sua carne em pedaços e a colocado sobre a patena. Ele ficou imóvel contemplando tais coisas, até que finalmente o sacerdote saiu para dar ao povo a Comunhão daquela Carne, da mesma forma que o diácono o acompanhou levando consigo o Sangue daquela criança. Estarrecido, al-Hashimi dirigiu-se aos seus soldados, dizendo-lhes: ‘Vocês por acaso não estão vendo o que este carrasco, esse enganador, ou seja, o padre, acabou de fazer?’ Responderam-lhe: ‘Nós estamos vendo, senhor.’ Disse-lhes então: ‘E deveremos suportar pacientemente que este homem tome em suas mãos uma criança, sacrifique-a, divida a sua carne entre esta grande multidão de cúmplices e dê-lhes a beber o seu sangue?’ Eles lhe disseram: ‘Que Deus te socorra, ó nosso Mestre! Não vemos nas mãos do homem nada além do pão e do vinho!’ Então o espanto do príncipe aumentou e transformou-se em medo. Os presentes ficaram todos espantados com sua agitação e sua expressão estupefata, mas ainda mais surpresos porque ele não fez à Eucaristia aquilo que já era o seu costume. Quando o sacerdote terminou a celebração da Divina Liturgia e o povo reunido dispersou-se, al-Hashimi chamou o padre para junto de si e lhe contou tudo o que tinha visto. O presbítero disse-lhe: ‘Ó nosso respeitado mestre, Deus me livre! Eu decerto não faria tal coisa, e não lidei com nada além do pão e do vinho.’ Quando o príncipe soube que este prodígio não havia sido manifesto a qualquer um além dele, dirigiu-se ao sacerdote, dizendo-lhe: ‘Eu desejo que você me dê a conhecer todo o mistério desta Eucaristia e de sua origem.’ O padre então lhe fez saber como o nosso Senhor Jesus Cristo tomara o pão e o vinho, dividiu estes dons entre os seus discípulos e disse-lhes: ‘Tomai e comei: isto é o Meu Corpo. Tomai e bebei: isto é o Meu Sangue. Ó vós, bebei todos, pois isto é uma remissão de vossos pecados.’ E acrescentou: ‘Ora, estes discípulos transmitiram-nos as orações que dizemos sobre o Pão e o Vinho quando os apresentamos no altar. Então o Pão é misticamente transformado e se torna Carne, e o Vinho é misticamente transformado e se torna Sangue, como Deus hoje te mostrou que efetivamente ocorre. Estes dons, contudo, exteriormente continuam como pão e vinho, porque ninguém no mundo seria capaz de tomar carne crua como alimento ou tomar um gole sequer de sangue jorrando; somente a ti Deus manifestou hoje a veracidade deste mistério escondido além da matéria, verdadeiro e santo, para a salvação da tua alma.’ O sacerdote leu a ele os livros da Igreja e explicou-lhe os Mistérios da crença cristã, de modo que seu coração encorajava-se cada vez mais à entrar nesta religião. Por fim, al-Hashimi reconheceu a grandeza e a verdade da Fé em Jesus Cristo, pois, depois de fazer a experiência do milagre, também pode constatar a solidez de seus ensinamentos. O príncipe então ordenou aos seus companheiros que se retirassem de sua presença e passou a noite na igreja, conferenciando com o padre; antes do amanhecer ele foi batizado e tornou-se cristão.”

desceu do Céu, que todos os que comerem sua Carne e beberem seu Sangue com fé sincera obterão a vida eterna, e que aqueles que não acreditarem em sua real presença nas espécies eucarísticas haverão de perder a Salvação que obtiveram por seu Batismo e serem condenados ao fogo eterno, pois afastaram não só a si mesmos, mas também ao próprio Filho, do Pai e do Espírito Santo. No contexto do debate de João III com o bispo melquita, essa condenação, colocada na boca do próprio Cristo, dirige-se aos cristãos calcedônicos, vistos como negadores da totalidade divina de Cristo e de sua presença na Eucaristia. Nesta visão, a absoluta identidade da única pessoa de Cristo com os elementos consagrados é realçada pela imagem do próprio Ressuscitado descendo do Céu sobre o cálice e a patena e desaparecendo completamente enquanto se identifica inteira e perfeitamente com o Pão e o Vinho.⁷⁴⁶

Mais adiante na *Disputa*, João III novamente recorre à própria experiência com visões para sublinhar a eficácia salvífica da Eucaristia, garantida pelo fato de em suas espécies estarem presentes a *divindade* de Jesus. Quando o bispo melquita lhe pergunta porque certa quantidade de água benta era consumida pelos clérigos e leigos coptas imediatamente depois de tomarem a Comunhão, João III conta que, quando ele ainda era um diácono, frequentemente ouvia o seu antecessor, o papa Agatão, orar pedindo que Deus livrasse a ele e aos fiéis sob sua responsabilidade das flechas atiradas pelo Maligno. Depois de muito apelar a Deus para que o desse adequado entendimento daquilo, o futuro patriarca João de Sammanûd teve a visão do Diabo como um homem negro que atirava sem cessar uma grande quantidade de flechas de pontas muito afiadas contra todos aqueles que passavam diante do lugar onde estava postado.⁷⁴⁷ No caso de dois homens em particular, as flechas alojaram-se tão profundamente que não pareciam mais poder ser retiradas de seus corpos. Quando as pessoas assim atingidas participavam da Eucaristia e tomavam em seguida uma certa quantia de água benta, entretanto, as flechas disparadas pelo Demônio se soltavam delas sem dificuldade, e as feridas assim causadas cicatrizavam muito mais rapidamente. Aqueles que não eram membros da verdadeira e ortodoxa Igreja de Cristo, contudo, se viam em situação particularmente má, pois não poderiam ser libertadas desse tormento, afinal, não era admitidas à Comunhão.⁷⁴⁸ Essa visão demonstra uma crença vívida na eficácia da Eucaristia como cura para os males – físicos, morais e espirituais – que se acreditava serem de origem demoníaca, ao mesmo tempo

⁷⁴⁶ DOFC, p. 24 e §22, pp. 89-90.

⁷⁴⁷ Certo preconceito étnico que aqui pode estar implicado encontra-se arraigado desde o início na tradição monástica egípcia, repleta de histórias nas quais Satanás e toda uma ampla gama de demônios ocasionalmente são descritos justo como homens de pele negra. Cf. BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk: spiritual combat in Early Christianity*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2006, cap. 7, pp. 156-180 e notas correspondentes, pp. 274ss.

⁷⁴⁸ DOFC, §31, pp. 94-95.

em que, partindo de uma especificidade aparentemente menor das celebrações coptas, reitera a marcação de uma fronteira entre os miafisitas e os outros, cristãos e não-cristãos. Como no caso da primeira visão, esta segunda história parte da religiosidade popular e monástica para moldar e incentivar certo tipo de concepção da Eucaristia considerada como apropriada pela hierarquia miafisita no Egito, o que, ao enfatizar a natureza catequética do texto da *Disputa*, pode ser uma evidência adicional do quanto ela foi escrita tendo em vista os próprios fiéis coptas como leitores prioritários, dirigindo-se só em segunda instância para eventuais leitores de outras confissões e pertencas religiosas.⁷⁴⁹

Em seguida, o debate entre João III e seu interlocutor melquita conduz a atenção do ouvinte ou leitor da *Disputa* para a imagem da cruz, compreendida no contexto tanto de uma piedade popular e monástica que compreende o mundo como atravessado por miríades de anjos e demônios com um imenso poder de intervenção sobre a vida dos seres humanos, quanto de seu papel central nas cerimônias da Igreja Copta. Na seção do texto imediatamente posterior àquela na qual João III conta e interpreta uma de suas próprias visões, o bispo melquita pergunta ao patriarca qual das primeiras luzes do Céu foi criada por primeiro no início do primeiro dia da Criação (cf. Gn 1:3-5): o sol, a lua, as estrelas? A essa questão, o patriarca responde:

“Não, em verdade, não foi nenhuma dessas coisas que tu mencionaste a primeira a ser criada. Efetivamente, a primeira luz que se criou foi um luzeiro sublime, de enorme importância.” § E o Melquita retrucou, dizendo-lhe: “Ouvi dizer que é um grande candelabro, colocado <por Deus> sobre o Céu, para iluminá-lo eternamente.” § E o Papa lhe respondeu: “Não, não se trata de algo como um grande candelabro posto sobre o Céu. Vou explicar-te o que é essa luz sublime, pois se trata de uma grande cruz, que é como um dos serafins, mas não é um dos serafins. Ela tem a semelhança de uma forma de homem, mas não é um homem. Ela tem seis asas, com duas em cada lado de sua cabeça, e fala sem cessar em uma linguagem que só Deus é capaz de entender. Nenhum dos anjos pode voltar seu olhar diretamente para ela, por causa do grande amontado de luz que emite, cintilando ao seu redor.” § O Melquita disse-lhe: “Eu gostaria que tu me indicasses em qual lugar das Escrituras encontra-se testemunhado isso que dizes agora.” § E o Papa lhe disse: “Escute bem: Cristo, nosso Senhor, diz no Evangelho: ‘Ó meu Pai, glorifica Teu Filho com a glória que estava em Ti antes mesmo que o mundo existisse.’ Ora, essa glória que existia antes que o mundo existisse não era outra coisa se não a Cruz que mencionei a ti, que existia com o Pai antes mesmo que o mundo existisse, à qual nosso Senhor seria alçado com a finalidade de salvar os filhos de Adão. Tu afirmaste que nosso Senhor, Jesus Cristo, <no momento de sua morte na cruz> encontrava-se desprovido de toda glória, ou que sua glória afastou-se d’Ele, de modo que Ele voltou a tê-la por ação e intermédio de Seu Pai. Deus não permita que esse seja o caso! Ao contrário, digo-te que as palavras <dos Evangelhos e de Paulo> a respeito são sobre a glória da Cruz de Cristo. Olhai para as igrejas, à imagem de Cristo, nosso Senhor, que aí estão! Verás que a Cruz é como uma coroa sobre sua cabeça, assim como disse o profeta Davi: ‘E fiz a glória e honro-te ao colocar uma coroa sobre a tua cabeça.’ E disse o Apóstolo Paulo: ‘Verdadeiramente vês Jesus sofrendo a dor da morte sobre a

⁷⁴⁹ DOFC, pp. 24-25.

Cruz. Glória e honra estão como uma coroa sobre a sua cabeça.’ Assim sendo, é razoável crer que a Cruz bendita seja a primeira das luzes que Deus criou.”⁷⁵⁰

A tradição copta possui mais de uma história referente a aparições de cruzes luminosas no céu, sendo a mais ilustre delas extraída de uma carta ao imperador Constâncio II (m.361) enviada por Cirilo de Jerusalém (m.386) e reproduzida por vários historiadores cristãos.⁷⁵¹ O sinal teria sido avistado não só por este prelado, mas por todos os habitantes de Jerusalém, brilhando sobre o Gólgota *mais do que o sol*, durante certo período a partir das três horas da tarde do dia de Pentecostes de 451. A Igreja Copta faz memória particular desta aparição em 12 de Bashans (20 de maio), inserindo-a em um contexto apologético anti-judaico e anti-ariano.⁷⁵² Estar informado a respeito disso, contudo, pouco esclarece o trecho transcrito logo acima. A linha de argumentação aí empreendida por João III é enigmática, e tem-se bom motivo para acreditar que isso é proposital; diante de uma questão teológica desafiadora, o ouvinte ou leitor é exortado a buscar a verdade não no debate racional, mas na devoção e participação na liturgia. Meditando as imagens familiares da Cruz gloriosa e de Cristo como Senhor do Universo <*Pantocrator*> acompanhado pelos anjos e pelos santos, imagens tantas vezes presentes nas absides das igrejas coptas ou em iluminuras em seus mais diversos livros de orações, o fiel é chamado a colocar-se frente a frente com o mistério divino da crucificação de seu Rei-Deus. <IMAGENS 26 e 27>.⁷⁵³ De fato, a iconografia copta, tendo em vista menos a imitação das realidades visíveis do que uma representação inteligível das realidades invisíveis, que incidem de formas diversas sobre as visíveis, mas, em última instância, são *verdadeiramente* conhecidas apenas pelo olhar da fé, desde antes do momento da realização dessa disputa, em consistente identificação com a cristologia miafisita, enfatizava muito mais a divindade do que a humanidade de Cristo mesmo na representação da crucificação – um modelo iconográfico, aliás, proporcionalmente muito raro neste âmbito. A ausência de naturalismo, emoção e sensualidade da iconografia copta intencionalmente indica que sua arte religiosa não remete ao mundo da carne, enquanto a redução dos corpos representados a meros esquemas possibilita que seu observador considere-os como janelas capazes de

⁷⁵⁰ DOFC, §32, p. 95, com citações de Jo 17:5 ← Jo 1:1-5.9, Sl 8:6 e Hb 2:9.

⁷⁵¹ Dos quais os primeiros, ao que me consta, foram Filostórgio (m.439) e Sozômeno (m.447): FÓCIO de Constantinopla & FILOSTÓRGIO de Borisso. *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, as epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Henry G. Bohn, 1855, §3:26, p. 460. SOZÔMENO. *The Ecclesiastical History of Sozomen, comprising a history of Church from AD 324 to AD 440*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Henry Bohn, 1855, t. IV, §5, pp. 149-150.

⁷⁵² CEC, v. 4, pp. 1243-1244. BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite IV: mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons. Versão bilíngue (árabe e francês)*. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 16, 1922, pp. 377-379. BUDGE, op. cit., v. 2, p. 508. IRSHAI, Oded. Cyril of Jerusalem, the apparition of the Cross and the jews. In. LIMOR & STROUMSA, op. cit., pp. 85-104.

⁷⁵³ DOFC, p. 25.

introduzi-lo em um mundo substancialmente diferente do comum e corrente.⁷⁵⁴ Em uma síntese histórica sobre a arte monástica egípcia preparada por Gawdat Gabra e Tim Vivian, não há nenhuma reprodução de um crucifixo; faz-se menção unicamente a uma *possível* cena de crucificação, *parcialmente* preservada na igreja abacial do Mosteiro Vermelho, próximo da cidade de Sohāg.⁷⁵⁵ Como bem registrou Marguerite Rassart Debergh, os coptas prestaram, durante toda a Antiguidade Tardia e Medieval, um extenso culto à cruz gloriosa e vazia, símbolo do triunfo de Jesus sobre a morte, mas quase não a veneraram enquanto objeto de suplício de seu Redentor, como eventualmente veio a ser o mais comum na sensibilidade cristã latina em período mais tardio.⁷⁵⁶ Essa mesma pesquisadora lembra que, entre as múltiplas imagens religiosas encontradas nas investigações realizadas nos mosteiros e ermidas de Wadī Habīb, não há sequer uma única representação do Cristo como sofredor. Encontra-se aí, contudo, em meio a uma série de cruces vazias e relativamente adornadas como *árvores da vida* <IMAGEM 28>, um tipo iconográfico, bem particular, que combina em si o Cristo Senhor e a Cruz gloriosa, presente em um nicho de oratório, datado do fim do século VI ou início do século VII <IMAGEM 29>.⁷⁵⁷ A representação do Cristo morto em um afresco da descida da cruz subsistente na Catedral de Faras, datada do fim do século X ou do início do século XI, é raríssima no âmbito nilótico no período inicial da expansão islâmica, remetendo diretamente às então ainda florescentes conexões bizantinas e siro-palestinas da Igreja da Núbia. Mesmo aí, entretanto, o Crucificado é representado com vestes nobres e sem a coroa de espinhos, substituída por uma auréola em forma de cruz <IMAGEM 30>. De modo notável, essa representação também se encontra imediatamente complementada ou contraposta com uma outra imagem do Cristo em glória *no interior* de uma cruz luminosa <IMAGEM 31>.⁷⁵⁸

A segunda menção de João III à cruz efetivamente encaminha o debate entre ele e seu interlocutor melquita para sua conclusão. Ela se inicia quando o bispo calcedônico pergunta ao patriarca porque o sîmantron <*nāqūs*> era tocado nas igrejas coptas para anunciar o início

⁷⁵⁴ PUICĂ, Illie Melniciuc. Biblical elements in coptic icons. *European Journal of Science and Theology*. Iași, Gheorghe Asachi Technical University of Iași, v. 2, n. 2, 2006, pp. 45-46.

⁷⁵⁵ GABRA, Gawdat & VIVIAN, Tim. *Coptic monasteries: Egypt's monastic art and architecture*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002 (a menção referida se encontra na p. 127).

⁷⁵⁶ RASSART-DEBERGH, Marguerite. Le Christ et la Croix dans l'art copte. In: GIVERSEN, Søren. KRAUSE, Martin & NAGEL, Peter (orgs.). *Coptology: past, present and future. Studies in honour of Rodolphe Kasser*. Louvain: Peeters, 1994. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 61, p. 46 e nota correspondente, n. 6.

⁷⁵⁷ Idem, op. cit., ps. 46-48 e 59-62 e notas correspondentes, respectivamente, nn. 8-10 e 49-59. PEERS, Glenn. *Sacred shock: framing visual experience in Byzantium*. Filadélfia: Pennsylvania State University Press, 2004, pp. 24-27. Sobre o contexto arqueológico e doutrinário deste tipo iconográfico bastante idiossincrático, ver também: GUILLAUMONT, Antoine. Une inscription copte sur la Prière de Jesus. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, v. 34, n. 2, 1968, pp. 310-325.

⁷⁵⁸ RASSART-DEBERGH, op. cit., pp. 52-53 e nota correspondente, nn. 20-23. BALICKA-WITAKOWSKA, Ewa. Descente de croix sur une peinture murale de la cathédrale de Faras. *Nubica*. Colônia, Verlag Jürgen Dinter, v. 1, n. 2, 1990, pp. 459-474.

de cada Divina Liturgia.⁷⁵⁹ Um símantron é um gongo de madeira (eventualmente de metal) usado como um sino para convocar os fiéis para a oração comunitária. Frequentemente encontrado tanto nas igrejas miafisitas, quanto nas calcedônicas e dioprosoponitas, também foi uma imagem bastante comum nos encontros polêmicos entre cristãos e muçulmanos, em primeiro lugar porque a difusão de seu uso no Oriente Cristão parece ter dependido em boa medida da submissão política dos primeiros aos segundos. Efetivamente, por toda a *Dar al-Islam*, cedo implementaram-se proibições ao toque dos sinos; de acordo com um *ḥadīth* recolhido por Muslim ibn al-Ḥajjāj (m.875), Muḥammad teria dito aos seus companheiros que os sinos são os instrumentos musicais preferidos no Inferno, e desta hostilidade inicial para com tal marca de cristianização do espaço derivariam as férreas restrições ao seu uso no interior do ecúmeno islâmico. Outras tradições da mesma matriz sustentavam que o Profeta do Islã teria declarado que, no Dia do Juízo Final, os anjos de Misericórdia não entrariam em nenhum edifício que contivesse em seu interior um sino, uma pintura ou um cachorro; também que, na mesma ocasião, Jesus, descido do Céu para julgar os seres humanos de acordo com a lei *do Corão*, quebraria com suas próprias mãos todas as cruzes e sinos, e mataria todos os porcos.⁷⁶⁰ O símantron, referido claramente em textos cristãos a partir dos séculos V e VI, mas usado talvez ainda em período anterior, não parece ter gerado nunca uma antipatia equivalente da parte dos muçulmanos, despertando mesmo a sua curiosidade.⁷⁶¹ No Egito dos omíadas, ele rapidamente tomou o lugar não apenas dos sinos e campainhas de metal, mas também das trombetas <*tubā*> de chifre ou de metal antes utilizadas nos mosteiros de observância pacomiana para chamar os religiosos às refeições e orações comuns.⁷⁶² Mesmo assim, foi objeto de alguma controvérsia. O acordo firmado entre o patriarca Sofrônio e o califa Omar por ocasião da rendição de Jerusalém aos árabes determinava que os cristãos deveriam tocar o símantron em suas igrejas *com delicadeza*, tendo o cuidado de não fazer barulho em tal volume que ultrapassasse os limites desses edifícios. Em outras cidades também incorporadas ao Califado, restrições equivalentes foram impostas sobre o tempo e as formas de se realizar convocações dos fiéis para os cultos; em certas regiões, proibiu-se explicitamente que o símantron fosse tocado logo antes ou logo depois do *muezzin* entoar o

⁷⁵⁹ DOFC, §36, p. 97.

⁷⁶⁰ Cit. LAMMENS, Henri. L'attitude de l'Islam primitif en face des arts figures. *Journal Asiatique*. Paris, Société Asiatique, v. 2, n. 6, 1915, pp. 276-277.

⁷⁶¹ WILLIAMS, Edward W. *The bells of Russia: history and technology*. Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 10-11 e notas correspondentes, nn. 1-12, pp. 190-191. Para exemplos do símantron sendo mencionado como motivo de curiosidade por poetas muçulmanos, ver referência em DAVIS, ORFALI & NOBLE, op. cit., p. 26, n. 36.

⁷⁶² WILLIAMS, op. cit., pp. 7-9.

adhan, o chamamento dos muçulmanos às suas orações comunitárias.⁷⁶³ Abu al-Ḥasan al-Mas'ūdī (m.956) conta que a grande catedral melquita de Damasco foi tomada pelos muçulmanos e convertida em mesquita, em 705 ou 706, por causa da irritação causada quando um sîmantron foi soado neste templo cristão justamente quando o califa al-Walīd (m.715) subia ao *mimbar* para proferir o sermão de sexta-feira na pequena mesquita adjacente. Uma percepção geral da poluição auditiva resultante da proximidade das mesquitas e das igrejas como uma violação da integridade religiosa, se não da soberania política, do Islã encontra-se refletido em poemas contemporâneos que se referem ao som do sîmantron competindo com as vozes dos muçulmanos que empreendiam juntos as *salah*. Alternativamente, todas as insinuações de que os cristãos haviam quebrado, mais de uma vez e de forma deliberada, as restrições das normas impostas pelos conquistadores no referente à sua necessária discricção sonora, também podem ser uma racionalização retrospectiva do que foi, pelo menos de uma perspectiva cristã, uma série de investidas altamente contenciosas. Qualquer que tenha sido o significado deste instrumento, contudo, mais adiante ele desaparece dos relatos de conversões de igrejas em mesquitas, cedendo protagonismo no interior destes à destruição ou apropriação pelos muçulmanos do altar <*madhbah*> ou do tabernáculo <*shahīd*>, considerados como focos idolátricos pelo endurecimento da crítica muçulmana à crença na presença real de Jesus Cristo na Eucaristia.⁷⁶⁴

O autor da *Disputa* constrói um vínculo entre o som das batidas no sîmantron e a história da crucificação, explicando o uso dele como um ato destinado a afastar os maus espíritos dos fiéis reunidos nas igrejas. Ao dizer que o som do sîmantron é como o som do martelo que fixou no madeiro da cruz os cravos que prenderam as mãos e os pés de Jesus, João III explica a seu interlocutor que esse som atirava como que flechas em brasa contra os demônios, fazendo que fugissem da assembleia litúrgica torcidos de dor e medo.⁷⁶⁵ Essa explicação do uso do sîmantron pode ser vinculada a outra narrativa, familiar na tradição copta, de um *ardil divino*, uma manobra através da qual Deus se fez aparentemente frágil ao encarnar-se e submeter-se à vergonha da crucificação para limitar de modo decisivo o poder que Satanás havia adquirido, por causa da rebeldia humana, sobre a Criação. Ela se encontra registrada como já muito antiga no manual catequético copto-árabe intitulado *Livro da Elucidação* <*Kitāb al-Īdāh*>, atribuído de modo espúrio ao famoso bispo teólogo do século X

⁷⁶³ Idem, op. cit., p. 11 e notas correspondentes, nn. 17-18, pp. 191-192

⁷⁶⁴ FLOOD, Finbarr B. The medieval trophy as an art historical trope: coptic and byzantine *altars* in islamic contexts. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 18, 2001, pp. 62-63 e notas correspondentes, nn. 80-85, pp. 71-72.

⁷⁶⁵ DOFC, op. cit., p. 26.

Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (m.987), mas de fato muito provavelmente datado do século seguinte, de algumas décadas depois do ano 1000.⁷⁶⁶ Neste volume descreve-se como o Filho escondeu durante boa parte de sua estada entre os homens a sua verdadeira identidade, a divina, fazendo-se fraco como se efetivamente limitado por sua matéria, tendo de comer, beber e dormir com todos aqueles que o cercavam, de tal modo que o Diabo acabou convencido de que Ele era não mais do que um frágil ser humano, que poderia ser não só ameaçado e ferido, mas efetivamente morto e vencido, de tal modo que se arruinasse o plano de, através d'Ele, conduzir novamente os seres humanos para Deus. O estratagema divino teria sido cumprido através de toda a vida terrena de Jesus, culminando na noite da crucificação, quando Satanás encontrava-se encorajado o suficiente para revelar-se em todo o seu medonho esplendor diante da aparente fraqueza de Jesus. Nesse momento, entretanto, disparou-se o gatilho da armadilha preparada por Deus e Cristo foi capaz de capturar e vencer definitivamente o Demônio por meio de seu poder divino.⁷⁶⁷ A HPCCA, por sua vez, menciona como um dos escritos tardios de Atanásio de Alexandria um volume

[...] sobre a Santa Cruz, e sobre como a verdadeira natureza do Senhor Jesus Cristo era desconhecida para o Diabo, de modo que esse acreditava que Ele era um mero homem; e quando ele se dirigiu até o Salvador para tentá-lo, o Senhor pressionou as suas narinas com o dedo que está do lado do mindinho e com o anular, gesto que significa que ele partiu, quebrou e destruiu o poder de Satanás; mostrando-nos que tinha superado a força do Diabo justamente por sua fraqueza, pois o dedo que está do lado do dedo mindinho é aquele que um homem nunca usa só, o mais fraco dos dedos; e isso porque Ele não o matou simples e rapidamente, mas enfraqueceu de modo decisivo o seu poder, como diz a Sagrada Escritura, no sexagésimo sétimo dos Salmos: “Que Deus se levante, que seus inimigos sejam destruídos diante d'Ele.”⁷⁶⁸

Elementos desta narrativa tradicional são detectáveis com alguma nitidez na discussão de João III com o bispo melquita sobre o símantron, sendo capazes de esclarecê-la um pouco mais:

Nosso Senhor Jesus, quando desceu a terra para habitar entre os homens, veio coberto de humildade, de tal modo que Satanás não pode reconhecê-lo. De fato, quando O via operando prodígios e milagres, dizia consigo mesmo: “Ele é divino!” Mas quando O via comendo, bebendo e dormindo, ao contrário, dizia consigo mesmo: “Ele é humano!” E assim verdadeiramente não era capaz de perceber quem

⁷⁶⁶ DOFC, pp. 20-21 e notas correspondentes, nn. 27-30.

⁷⁶⁷ DOFC, p. 26 e notas correspondentes, nn. 38-39.

⁷⁶⁸ HPCCA 1, p. 422, com citação de SI 68(67):2. Para uma discussão do motivo da Cruz como símbolo e mecanismo da vitória de Jesus contra o Demônio e seus antecedentes nos escritos patrísticos e na literatura cristã inicial em árabe, ver: SCHWAGER, Raymund. Der sieg Christi über den teufel: zur geschichte der Erlösungslehre. *Zeitschrift für katholische theologie*. Innsbruck, Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, v. 103, n. 2, 1981, pp. 156-177 (especialmente pp. 158-168). SWANSON, Mark N. *Folly to the ḥunafā': the Cross of Christ in arabic christian-muslim controversy in the eight and ninth centuries AD*. Tese de Doutorado em Estudos Árabes e Islâmicos apresentada ao Pontifício Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica. Roma: Pontifício Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1995, pp. 22-30. DAVIS, op. cit., pp. 230-236.

Ele era. Quando se aproximou o tempo da consumação, e por Sua Vontade Ele se entregou aos homens para nossa Salvação, quando foi erguido no lenho da Cruz, Satanás reuniu suas hostes e disse-lhes: “Vão até aquela pessoa, aquele homem que é chamado de Jesus de Nazaré, pois eu incitei contra ele os judeus, então o capturaram e ergueram-no em uma cruz. Vede bem qual é a real situação na qual ele se encontra, porque muitas coisas a seu respeito foram escondidas de mim e eu não tenho certeza de onde ele veio.” Quando os demônios, saídos das profundezas, aproximaram-se da cruz, da Cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, eles O viram atado ao madeiro, enquanto os judeus cravavam no lenho suas mãos e pés. Quando ouviram as batidas do martelo nos cravos de ferro, o som se converteu em flechas em brasa, setas que os queimaram e fizeram com que fugissem dali torcidos de dor e medo. Retornando a toda pressa para a presença de Satanás, seu pai, deixaram-no saber o que lhes havia acontecido; e ele lhes disse: “Acontece que sois fracos e nada se pode esperar de importante de vossa parte, portanto, irei eu mesmo ver o que está acontecendo neste momento.” Com isso, Satanás ergueu-se até a vizinhança da Cruz para ver o que ali acontecia. Estando ali, nosso Senhor Jesus Cristo o agarrou com seu dedo indicador e polegar, prendendo-o com sua mão direita, torcendo-o e colocando-o prostrado com o rosto no pó do chão, curvado sob o peso do lenho da Cruz. Quando nosso Senhor Jesus Cristo morreu, desceu aos Infernos e ergueu-se daí <ressuscitando>, os eternos portões deste reino escancaram-se diante d’Ele e deram-Lhe honra e glória. Assim o aprisionador tornou-se prisioneiro, o Inimigo foi vencido, e seu domínio foi confiado à proteção do anjo chamado de Baldamus. Por essa razão, o símantron foi colocado nas igrejas <e tocado antes do início de cada Divina Liturgia>, e os demônios fogem correndo destes lugares ao ouvir seu som.⁷⁶⁹

Depois do rabino Aarão e do anônimo bispo melquita reconhecerem diante de ‘Abd al-‘Aziz que foram vencidos pelo patriarca copta, o que é reiterado de modo incisivo por suas declarações, diante do emir, de que estavam então aderindo ao cristianismo miafisita, passa-se ao debate realizado propriamente entre o governante muçulmano e o chefe cristão. ‘Abd al-‘Aziz inicia perguntando a João III sobre a Eucaristia, e a resposta do prelado, além de conter elementos eclesiológicos e litúrgicos, retoma a narrativa canônica da Última Ceia, complementando-a com um interessante episódio apócrifo, retirado das *Questões e Perguntas aos Santos Basílio e Gregório*:

Quando o rei <sic> ouviu isso <i.e. a capitulação do judeu e do melquita diante da argumentação do prelado copta>, ficou admirado e disse ao Patriarca: “Perguntar-tei sobre uma coisa a respeito da qual já te repreendemos, ou seja, porque tomas pão e vinho e lê certas palavras sobre eles e dizes que são o corpo de Jesus <’Isā>, o Messias <al-Masīh>, filho de Maria <ibn Maryam>, e o seu sangue. Pois, se Deus <Allāh> está nos céus, como se poderia tomar a sua carne e o seu sangue como comida?” § O Patriarca respondeu: “Sim, ó rei, se o pão e o vinho forem tomados e colocados sobre o altar e as palavras da liturgia forem lidas sobre eles, então mudam de natureza e se tornam o Corpo de Cristo e o seu Sangue. Isto é porque Ele ensinou os seus discípulos a fazer isso, e seus discípulos também ensinaram a proceder da mesma forma. Caso tu desejes constatar a verdade disto, basta que entre em uma das igrejas e aí veja os governantes e os oficiais, os mais ricos e os mais pobres, a comer <o Pão eucarístico> com tremor e temor e grande regozijo. Eles se reúnem ao redor do altar e creem no Mistério que ali é celebrado, e ninguém faz coisa similar em sua casa, nem em uma loja, nem no mercado, nem em qualquer outro lugar <não consagrado>, exceto nas igrejas, e ninguém pode tomar a Eucaristia em suas mãos,

⁷⁶⁹ DOFC, §36, p. 97. Apesar de uma busca bastante extensiva, infelizmente não consegui encontrar até o momento outras referências a Baldamus, anjo que teria substituído Satanás como guardião do Inferno desde a sua derrota por Jesus Cristo.

exceto o sacerdote ordenado para fazer isto. Como está escrito, nosso Senhor Jesus Cristo passou trinta e três anos como filho desta terra, e seus discípulos não sabiam disso até o fim daquela noite em que os judeus estavam para crucificá-lo; então, Ele tomou um pão, abençoou-o, partiu-o, deu-o aos discípulos e disse-lhes: “Tomai e comei, porque isto é o meu corpo, que será entregue por vós e por todos, para a remissão dos pecados. Fazei isto em memória de mim, até que chegue o dia em que retornarei a vós.” Do mesmo modo, depois da ceia, colocou vinho no cálice e disse-lhes o mesmo. O assunto ficou para o final da noite por conta de Judas, porque, ora, isto aconteceu depois que Judas partiu do Cenáculo, porque ele não era digno de comer do seu Corpo e do seu Sangue. Assim como quando Adão desobedeceu a Ele e Ele o expulsou do Paraíso, também expulsou Judas de entre os Discípulos por causa de sua iniquidade, e assim esse não teve ocasião de comer de Seu Corpo e do Seu Sangue. Quando nosso Senhor Jesus Cristo lhes falou sobre isso, duvidaram em seus corações. Então, Ele desapareceu diante deles, e eles olharam espantados para aquele Pão que se tinha tornado Carne e aquele Vinho que se tinha tornado Sangue depois da <consagração> da Liturgia. Eles ficaram com medo e caíram cobrindo os seus rostos, como homens mortos. Nisto, o Senhor apareceu a eles novamente, fez com que se erguessem e dissipou o medo de seu meio. Ele lhes disse: “Agora <que viram> creem que isto é um Mistério. Em verdade, todo aquele que nele crê e coma em verdadeira fé há de viver para sempre. Sim, esse viverá para sempre, e quem me proclamar entre o povo, eu o proclamarei diante o meu Pai que está no Céu.” Eis que eu te posso informar, ó rei, sobre o que me pediste.⁷⁷⁰

Assim respondida, mas não resolvida, a questão, o debate passa diretamente a alguns dos objetos centrais – e mais espinhosos – do debate cristão-muçulmano, a saber, ao problema da coincidência e divergência das linguagens bíblica e corânica, ao ensinamento diverso sobre a questão da identidade de Jesus Cristo como *Palavra* <*kalima*> e *Espírito* <*rūḥ*> de Deus, e a questão de saber se Cristo foi ou não realmente crucificado:

O rei respondeu: “Em nosso livro <i.e. no Corão> está escrito que Deus não se casou com uma mulher, nem gerou para si um filho. Ao contrário, ele <i.e. Jesus> era o Espírito de Deus e a Sua Palavra. Pois Deus disse: ‘Seja!’, e ele foi.” § O patriarca lhe retrucou: “Se ele era uma palavra, como ele comia e bebia e fazia tudo como nós, exceto o pecado?” § O rei respondeu: “Então ele era um humano?” § O patriarca lhe retrucou: “Se ele era um humano, como ele ressuscitou os mortos, transformou a água em vinho e fez os milagres, um dos quais eu ainda agora descrevi diante de ti?” § O rei respondeu: “Ele é o Espírito de Deus e a Sua Palavra.” § O patriarca lhe retrucou: “Se ele é o Espírito de Deus e a Sua Palavra, então quem foi que os judeus capturaram e suspenderam no lenho da Cruz?” § O rei respondeu: “Não morreu e não o crucificaram. Ao contrário, Deus o fez ascender até junto d’Ele e deu-lhes <i.e. aos judeus> uma pessoa §semelhante, um ladrão, para crucificar.” § O patriarca lhe retrucou: “Ora, tu fizeste de Deus um injusto, como se Ele tivesse entregado aos perseguidores <de Jesus> uma pessoa inocente para crucificar.” § O rei respondeu: “Deus não é injusto para com ninguém. Ao contrário, a razão para que esse homem tenha sido entregue aos judeus é que ele era um ladrão que merecia ser morto... É por isso que Ele o entregou aos perseguidores de Jesus.”⁷⁷¹

⁷⁷⁰ DOFC, §38, pp. 98-99. Quanto às citações e alusões neste trecho, além do mencionado pseudo-epígrafo, também Gn 3:23-24, Jo 20:29, 6:54 e 11:25-26.40, e 1Sm 2:30 → Mt 10:32 e Lc 12:8 ↔ Ap 3:5.

⁷⁷¹ DOFC, op. cit., §39, p. 99, com citações e alusões a Qr 2:116-117, 3:45.47, 4:157.171-172 e 19:21. Para o desenvolvimento da exegese islâmica de Qr 5:157 no sentido de ler aí a afirmação de uma substituição de Jesus por um outro personagem na crucificação, cf. SWANSON, *Folly to the hunafā’...*, cap. 3, pp. 97-150 (com menção aos precedentes cristãos deste tipo de solução para o *escândalo* da crucificação de um inocente nas pp. 110-112, e um inventário das defesas da historicidade deste episódio no âmbito da primeira literatura cristã em árabe nas pp. 114-145). LAWSON, Todd. *The crucifixion and the Qur’ān: a study in the history of*

Essa discussão sobre a historicidade ou não da crucificação de Jesus enseja ao patriarca uma ocasião apropriada para negociar o valor da relíquia que almejava ter consigo, ao mesmo tempo em que espelha na reflexão sobre a justiça de Deus uma consideração sobre a (necessidade de) justiça do próprio emir:

O patriarca disse: “Eu gostaria de te fazer uma pergunta, ó rei, e que não a retivesse contra mim. Peço-te que me diga: quantos ladrões que você fez executar, que mandou crucificar?” § O rei lhe retrucou: “Eu fiz executar muitas pessoas, fiz crucificar muitos malfeitores.” § O patriarca perguntou: “E por quanto você vendeu a madeira sobre a qual eles foram crucificados?” § O rei lhe retrucou: “Ora, a madeira sobre a qual foram crucificados não é boa para qualquer coisa, exceto para alimentar o fogo.” § O patriarca respondeu: “Se as coisas são desta forma, e o pedaço de madeira com o comprimento de uma polegada de extensão <confiscada pelos agentes do emir junto com as posses do rico judeu recém-falecido> provém da madeira da cruz na qual foi crucificado um ladrão, então, por que você tirou três mil dinares de mim por isso? Se foi assim, tratastes de mim com injustiça, e a verdade julgarás entre nós.”⁷⁷²

Diante desta argumentação, o emir graciosamente reconhece a perspicácia do patriarca e proclama ser verdadeira a religião cristã; também determina que João III seja “honrado, protegido e reverenciado, dispensando-o em paz.”⁷⁷³ Ora, conforme afirmam Davis, Orfali e Noble, a profissão de fé do emir diante patriarca deve ser reconhecida não como uma verdade histórica – sendo o caso, isso teria alterado, talvez de modo significativo, a história do Egito medieval conforme a conhecemos –, mas como uma espécie de satisfação narrativa de desejos profundamente arraigados, algo como um sonho acordado, edificante e consolador, para uma comunidade de leitores e ouvintes que se encontravam cada vez mais sitiados pela pressão político-econômica do governo islâmico, enquanto se reduziam gradativamente a uma minoria em seu próprio país, tanto pela conversão, interessada ou espontânea, dos autóctones ao Islã, quando pela crescente imigração para o Vale do Nilo de cabilas sírias, ieminitas e berberes já islamizadas, movimento incentivado por sucessivos emires e califas.⁷⁷⁴

Observe-se, ainda a respeito disso, que as recensões mais antigas do texto da *Disputa* assinalam unânimes que ‘Abd al-‘Aziz não se converteu ao cristianismo, a despeito de reconhecer a verdade da fé do patriarca, enquanto as mais tardias abraçaram sem receio a fantasia de que o governante muçulmano não só se converteu, mas, depois de honrar o patriarca e fazer generosa doação a ele, “ordenou que as injustiças, os impostos especiais e outros semelhantes deixassem de se aplicar aos cristãos jacobitas.”⁷⁷⁵ Nesse desdobramento,

muslim thought. Londres: Oneworld, 2009 (que indica como a realidade ou não da crucificação de Jesus foi uma questão em disputa no interior da teologia islâmica pelo menos até o século XIV).

⁷⁷² DOFC, op. cit., §40, pp. 99-100.

⁷⁷³ DOFC, §41, p. 100.

⁷⁷⁴ DOFC, pp. 27-28.

⁷⁷⁵ DOFC, p. 100, n. 17.

pode-se ver, contudo, o seu justo inverso: diante da precarização da situação dos cristãos no Egito, de crescentes episódios em que se rompia a etiqueta que pautava os relacionamentos entre prelados coptas e autoridades muçulmanas em favor de exações cada vez mais custosas, frequentes e violentas, afirmou-se uma nostalgia do relacionamento inicial entre os seguidores de Jesus e os seguidores de Muḥammad no Vale do Nilo, interação que foi a tal ponto idealizada que se chegou a se perguntar a sério se ‘Abd al-‘Aziz de fato não chegou a passar destes àqueles.⁷⁷⁶ Apesar desse elemento que se pode identificar como escapista, até fantasioso, entretanto, a *Disputa* ainda é um documento histórico do maior relevo para o conhecimento das relações políticas e religiosas entre as autoridades coptas e muçulmanas, do qual se pode reter, com segurança, o seguinte: o acerto final entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Aziz contra seus adversários comuns.⁷⁷⁷

3.1.3 Os anos finais de pastoreio de João III

Caso se possa de alguma forma relevar o índice de distorção apologética do efetivamente acontecido para se considerar mais ou menos confiável o relato deste segundo enfrentamento verbal entre o papa João III e o emir ‘Abd al-‘Azīz, tal resultado concorre para cristalizar o que já tinha ficado estabelecido após a conveniente resolução do (des)encontro anterior. Efetivamente, com o arranjo estabelecido entre o patriarca e o governante muçulmano a respeito da transferência de certas finanças eclesiásticas coptas para o Estado Islâmico e a súbita queda do calcedônico Teófanos, a HPCCA registra que

Deus, o único fazedor de milagres, concedeu ao padre patriarca a aceitação e o favor do emir, que <por sua vez> deu ordens à toda a cidade <dispondo> que ninguém deveria abordar o papa a não ser com boas palavras, nem lhe dizer qualquer coisa de mau, que ninguém deveria impedir-lhe no que desejasse, nem ir para fora da metrópole, nem ingressar em seu interior.⁷⁷⁸

Sendo desta forma, o chefe da Igreja Copta teve a chancela oficial para exercer uma liberdade de movimento e atuação que havia lhe sido negada antes da conquista árabo-muçulmana do Egito, durante quase todo o período do domínio bizantino sobre os assuntos políticos e eclesiásticos da região em seguida ao Concílio de Calcedônia, e também durante

⁷⁷⁶ DOFC, p. 28 e nota correspondente, n. 42. GRIFFITH, The monk in the emir’s *majlis*... BINGGELI, André. Converting the caliph: a legendary motif in christian hagiography and historiography of the Early Islamic Period. In. PAPAConstantinou, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh. *Writing “true stories”: historians and hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity*, n. 9, pp. 77-104.

⁷⁷⁷ SWANSON, *The Coptic Papacy*..., pp. 7-8.

⁷⁷⁸ HPCCA 3, p. 18.

certo intervalo posterior à conquista de Alexandria por ‘Amr ibn al-‘Āṣ, pela intervenção nos assuntos públicos de certos líderes calcedônicos que haviam de alguma forma adquirido posições de poder respaldadas na autoridade dos governantes omíadas. Mais ainda: ele se viu honrado pelos herdeiros dos conquistadores, da forma como antes havia sido honrado o patriarca Benjamin, em desfavor de seus concorrentes. Aproveitando-se dessa situação favorável, “os magistrados e os escribas fiéis, junto a todo o povo ortodoxo”, arrecadaram os fundos necessários para que o João III conseguisse pagar ao emir as cotas anuais que este lhe havia demandado. Sendo essa arrecadação mais bem sucedida do que se imaginava, o excedente foi usado na reconstrução da Catedral de São Marcos, gravemente danificada quando dos conflitos por ocasião da tomada de Alexandria em 641, uma obra monumental que foi realizada em apenas três anos, depois dos quais a igreja foi ricamente decorada com bens adquiridos graças às doações dos devotos. Também houveram recursos para a compra de três pares de casas, cada uma provida de jardins, pomares e amplos terrenos vicinais, nos subúrbios de Alexandria, Maryût e Mīsr, que viriam a ser novas tantas sedes a abrigar os escritórios e os funcionários do patriarcado, além de um conjunto de casas erguidas ou restauradas ao lado da recém-reconstruída Catedral de São Marcos, possivelmente para abrigar hóspedes e o clero que oficiava neste grande templo. Neste tempo o patriarcado também adquiriu um amplo sítio no qual construiu um moinho, uma fábrica de biscoitos, fornos para pães e uma prensa para a preparação de óleo de linhaça. A impressão geral que se tem é de uma instituição não só bem estabelecida financeiramente, pois capaz de uma larga arrecadação apesar das novas arrecadações determinadas pelo governo islâmico, mas também que procurava fixar bases no sentido de tornar mais estável do ponto de vista de seus provimentos, construindo estruturas que mais adiante a pudessem tornar relativamente independente das doações dos fiéis, como já vinha sendo feito por alguns mosteiros e centros de peregrinação no mesmo período ou ainda antes.⁷⁷⁹ Quando, pouco mais tarde, veio um período prolongado de fome sobre o país, causado por estiagens, pela cheia insuficiente do Nilo por três anos seguidos e pelo arrocho tributário imposto pelo emirado aos camponeses e cidadãos cristãos do Egito, o patriarcado teve condições de prover o necessário para que não houvessem mortos de fome em Alexandria e na região circunvizinha. Narra-se que, apoiado por Deus, João III ordenou que se dessem a todos os pobres que viessem até suas portas

⁷⁷⁹ CRUZ, op. cit., pp. 44-46. WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. Resources and economics activities of the egyptian monastic communities (4th-8th century). *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 46, 2011, pp. 159-263.

[...] porções de comida ao menos duas vezes por semana, e também [...] dinheiro <em espécie>; e a fábrica de biscoitos não cessou de trabalhar noite e dia, mas continuou a moer e cozer para aqueles que se viram destituídos <de seus bens>. E os olhos do patriarca estavam <então> cheios de afeição, e ele era grande na sua caridade, e tinha como uso dar esmolas tão abundantes como o mar. Sim, ele em nada negligenciou em suas obras o que poderia agradar a Deus, como <seu homônimo> João, o Evangelista.⁷⁸⁰

Uma tal generosidade em tempo de dificuldade, dirigida a todos os que procuravam a Igreja Copta em busca de ajuda, não deixou de ter, é claro, importantes efeitos apologéticos. Ao lado de *atos e palavras abençoados*, as doações feitas pelo patriarcado parecem ter sido um elemento importante para que um número significativo de calcedônicos, que se viram repentinamente empobrecidos e sem representação no governo do país, tenham passado à comunidade miafisita após as mortes de Teodoro e Teófanos. Entre estes, contavam-se os habitantes de Agharwāh <Agrāh>, cidade-sede de diocese sufragânea a Alexandria, localizada à margem da estrada que ligava esta metrópole a Mīsr, lugar que havia sido um polo de adesão e resistência em favor da cristologia calcedônica por quase dois séculos, e de Xoite, cidade vizinha de Sakhā (com a qual parece mais tarde ter se fundido), sede do nomos e da diocese de mesmo nome, situada próxima ao centro geográfico do Delta do Nilo.⁷⁸¹

Depois de ter recebido em uma revelação espiritual a indicação de quem deveria sucedê-lo na Cátedra de São Marcos, e de ter feito o homem indicado ir a Alexandria para assisti-lo na administração patriarcal por certo período, João III viu-se afligido por uma dolorosa doença nos pés, que restringiu quase inteiramente seus movimentos e só começou a ser tratada por grande insistência dos membros de seu séquito. A HPCCA registra explicitamente que tal moléstia decorria da gota, uma doença inflamatória causada pela presença de níveis demasiado altos de ácido úrico no sangue, causadora de inchaço, vermelhidão e dor aguda nas articulações, principalmente nos joelhos e dedos dos pés; o encadeamento da narrativa, contudo, faz lembrar da tortura sofrida pelo patriarca nas mãos de Samād, pensando-nos em alguma possível sequela dessa *provação*. Enquanto João III padecia, ‘Abd al-‘Azīz partiu com seu séquito em viagem para Mīsr e fez questão de que o prelado também o acompanhasse. Ao saber da piora das dores do patriarca, cujo lado direito havia paralisado e assaltava uma febre alto, contudo, o emir teve piedade, e mandou seus secretários e médicos visitá-lo, com ordens para fazer todo o possível para melhorar sua situação. Diante do quadro que encontraram, estes homens prepararam um barco e determinaram que seguisse Nilo abaixo, para Alexandria, onde deveria repousar; quando se

⁷⁸⁰ HPCCA 3, pp. 19-20.

⁷⁸¹ HPCCA 3, pp. 18-19. CEC, v. 1, p. 70 e v. 7, pp. 2087-2088.

sua chegada nesta localidade, já no porto esperavam-no um grupo de bispos e um grande conjunto de fiéis leigos, conscientes da proximidade de sua morte. “todos tristes porque viam seu pastor sendo chamado da terra ao Céu.” Conduzido em um último cortejo solene até o interior daquela Catedral de São Marcos que havia sido reconstruída durante seu patriarcado, João III foi colocado em uma padiola diante do altar principal. “Então ele se levantou pelo poder do Espírito Santo e disse toda a oração de ação de graças, depois do que perdeu a consciência. Em seguida, levaram-no rapidamente e fizeram-no entrar em sua cela, onde ele entregou o seu espírito nas mãos do Senhor Jesus Cristo em honra e glória.”⁷⁸² Tendo morrido com fama de santidade, “pois em verdade ninguém de sua geração era como ele em suas boas obras”, foi sepultado em meio a cânticos e preces no túmulo que havia feito escavar para si mesmo no interior do santuário da mesma Catedral de São Marcos.⁷⁸³

3.1.4 Escritos remanescentes de João III

Permaneceram até os nossos dias alguns escritos de João III, que evidenciam o seu caráter como firme mantenedor e defensor das posições teológicas assumidas pela Igreja Copta no período posterior à ruptura ocasionada por Calcedônia. O mais importante dos seus trabalhos é do tipo literário chamado *erotapokriseis*, uma mistura de coletânea de ditos e feitos e diálogo, no qual um presbítero hipotético, de formação helênica e provavelmente letrado, de nome Teodoro, propõe ao próprio João III vinte e três questões sobre a exegese da Bíblia. As divagações de Teodoro são centradas em textos bíblicos então considerados como particularmente controversos, dos quais o patriarca fornece a versão copta autorizada. Alguns aspectos importantes deste texto são o uso intensivo da alegoria e de partes relativamente extensas do *Physiologos*, um tratado pseudo-salomônico bastante popular entre os judeus e os cristãos egípcios da Antiguidade Tardia e do Medievo.⁷⁸⁴ A afirmação categórica aí constante de que o Sacramento do Batismo é a única porta de ingresso para o Céu marca um ponto de distinção importante entre a soteriologia do cristianismo ortodoxo copta e a soteriologia islâmica, justamente no momento em que as fronteiras entre cristãos e muçulmanos, parcialmente em função da própria assimetria de poder político existente entre uns e outros, começavam a ser solidificadas de modo mais incisivo. No campo da cristologia, João III

⁷⁸² HPCCA 3, p. 22.

⁷⁸³ HPCCA 3, pp. 21-22.

⁷⁸⁴ ODB, v. 1, p. 727. CEC, v. 4, pp. 1337-1338. LATSCHOOT, Arn van. (organização, tradução, introdução e notas). *Les “Questions de Théodore”: texte sahidique, recensions arabes et éthiopienne*. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1957. Coleção *Studi e Testi*, n. 192.

reitera a tradicional posição miafisita de que da natureza humana e da natureza divina se uma Natureza Única no Verbo Encarnado, em consistente oposição à formulação calcedônica, que sustenta que em Jesus Cristo subsistem inteiras e permanentemente, comunicantes, mas sem fusão, Duas Naturezas, a humana e a divina. O prelado também discute a história da queda de Satanás e da instituição de Miguel Arcanjo como seu substituto na condição de líder da milícia celestial, bem como uma boa parte dos outros problemas teológicos que eram relevantes no Egito do período de seu patriarcado.⁷⁸⁵

A mais antiga versão conhecida das *Questões de Teodoro* foi preservada em um manuscrito redigido no dialeto saídico do copta, copiado de forma bastante descuidada por volta do ano 900 no Mosteiro de São Miguel Arcanjo em Sopehes, na diocese do Fayyûm. Existem várias cópias árabes, mais ou menos estendidas por interpolações e acréscimos dos copistas, que correspondem a desenvolvimentos de quatro fragmentos deste trabalho redigidos no dialeto boáirico do copta, assim como algumas versões etíopes, posteriores, que erroneamente foram atribuídas a outros autores, eventualmente bem mais antigos. As versões etíopes, copiadas parcial ou completamente, evidenciam a importância das questões teológicas em tela e das respostas consideradas canônicas que a elas deu o papa João III no âmbito do cristianismo africano no último quarto do primeiro milênio da Era Cristã – e ainda mais adiante. As diferenças nas respostas constantes nessas diferentes recensões das *Questões* fornecem aos estudiosos uma série de importantes sugestões a respeito dos problemas teológicos que eram considerados mais ou menos relevantes em diferentes tempos e lugares sob a jurisdição do Patriarcado Copta de Alexandria.⁷⁸⁶

Outro texto relevante da lavra de João III que sobreviveu aos dias de seu patriarcado é um encômio dedicado a São Menas, talvez o mais ilustre dos santos venerados no Baixo Egito durante a Antiguidade Tardia e o Medievo; seu santuário, localizado em Maryût, próximo de Alexandria, efetivamente, foi foco da devoção de peregrinos vindos de lugares tão distantes quanto a Irlanda e o Uzbequistão, assim como da acirrada disputa entre coptas e melquitas por sua pose.⁷⁸⁷ Alguns especialistas preferem atribuir este escrito não a João de Samannûd, mas a um de seus sucessores, o papa João IV, que chefiou a Igreja Copta de 777 a 779, mas Tito Orlandi argumentou de forma bastante convincente que sua autoria é realmente devida a João

⁷⁸⁵ CEC, v. 6, pp 1965-1966.

⁷⁸⁶ LATSCHOOT, op. cit., CEC, v. 6, pp 1965-1966.

⁷⁸⁷ HPPCA 3, pp. 119-132. CEC, v. 1, pp. 24-29. ANDERSON, William. Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of Antiquity. *Ancient West & East*. Louvain, Peeters, n. 6, 2007, pp. 221-243. BANGERT, Susanne. The archaeology of pilgrimage: Abū Mīnā and beyond. In. GWYNN, David & BANGERT, Susanne (orgs.). *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010. Coleção *European History and Culture*, seção *Late Antique Archaeology*, n. 6, pp. 291-327.

III, com base na proximidade geográfica e nas relações institucionais existentes entre o santuário de Maryût e o Mosteiro dos Santos Irmãos, onde ele residiu antes de sua elevação ao patriarcado.⁷⁸⁸

Seguindo a uma introdução que é um pastiche do primeiro capítulo do *Evangelho de Lucas*, esse encômio consiste de cinco partes: a apresentação de uma série de garantias de que as histórias referentes a São Menas provêm de fontes confiáveis; a narrativa de três feitos milagrosos realizados pelas relíquias do santo; sua hagiografia propriamente dita, incluindo a menção à sua ascendência nobre o relato de seu martírio; a narrativa da perda e recuperação de suas relíquias, e do enterro destas em seu santuário, onde os milagres antes mencionados foram realizados; e, por fim, uma exortação para que os fiéis visitem o oratório de São Menas em busca das graças que lhes sejam necessárias. A referência ao papa João como autor do encômio constante apenas na conclusão deste escrito, e, sendo procedente, reitera sua importância como um patriarca muito consciente daquilo que era o patrimônio teológico e devocional do cristianismo copta durante o período inicial do domínio árabe-muçulmano sobre o Egito.⁷⁸⁹

3.2 O patriarcado de Isaac (686-689)

Tendo falecido o Papa João III, reuniu-se logo em seguida às suas exéquias uma assembleia de bispos com os clérigos e representantes dos leigos de Alexandria. Esse grupo, reunido sob a presidência de Gregório de al-Kais, Tiago de Arwât e João de Nikiu, bispos que estavam na metrópole quando João III pôde retornar de Mīsr para aí *entregar o espírito*, associou a si um alto oficial cristão que havia sido comissário do emir para a cidade e concordou que deveria eleger ao patriarcado um diácono de nome Jorge, nativo de Sakhā. Isso tudo foi feito, enfatiza o relato da HPCCA, rapidamente, sem consultar o emir ou os bispos das demais regiões submetidas à jurisdição da Cátedra de São Marcos.⁷⁹⁰ Pode-se apenas supor qual tipo de consideração levou esses homens a agirem de tal forma; objetivavam talvez evitar um crise sucessória, preservarem-se uma interferência direta do poder islâmico neste assunto, alijarem da decisão a maior parte dos bispos da Tebaida, da Líbia e de além da fronteira sul do emirado, ou algum tipo de composição entre estes fatores? Não se tem

⁷⁸⁸ CEC, v. 6, pp 1965-1966. ORLANDI, Tito. *Elementi di lingua e letteratura copta: corso di lezioni universitarie*. Milão: La Goliardica, 1970, ps. 108-109 e 127.

⁷⁸⁹ CEC, v. 6, pp 1965-1966. DRESCHER, James (organização, tradução, introdução e notas). *Apa Mena: a selection of coptic texts relating to St. Menas*. Cairo: Sociéte d'Archéologie Copte, 1946. Coleção *Textes et documents*, n. 6.

⁷⁹⁰ HPCCA 3, p. 22.

condições de afirmar com segurança. O caso é que concordaram entre si que diriam ao emir que Jorge havia sido escolhido por determinação expressa de seu antecessor, o recém-falecido Papa João III, tomaram o diácono, ordenaram-no presbítero, impuseram-no o hábito monástico e fizeram proclamar nas igrejas alexandrinas que ele haveria de ser consagrado patriarca no dia seguinte. Tendo preparado tudo o que era necessário para esta cerimônia solene e vestido Jorge com os paramentos arquiépiscopais, os bispos presentes em Alexandria conduziram-no com pompa pelas ruas da metrópole, seguindo para o (não-mencionado) templo onde deveriam entronizá-lo. No trajeto da procissão, entretanto, o cortejo foi interpelado por Marcos, arqui-diácono durante o patriarcado de João III, “homem de entendimento, virtuoso, de grande reputação na cidade”, que lhes vetou a continuidade do rito, dizendo que não poderia participar de uma cerimônia de consagração patriarcal que contradizia o estabelecido nos cânones e na tradição eclesiástica por se estar realizando em um meio de semana. Nessa interrupção, o redator da HPCCA identificou uma “ordem de Deus, para que <este> pudesse promover <a patriarca> o homem a quem ele havia escolhido em primeiro lugar, ou seja, Abba Isaac, o Monge, que era um nativo de Subrâ.” Reiterando essa posição, assinala que o maior erro dos bispos envolvidos na eleição de Jorge de Sakhā foi o de ter esquecido “as palavras da Escritura que afirmam: ‘O Senhor desfaz os conselhos das nações, reduzindo-os a nada; Ele faz com que os pensamentos das pessoas não surtam nenhum efeito, e pode impedir mesmo os comandos dos príncipes.’”⁷⁹¹

Em coerência com essa avaliação religiosa dos acontecimentos, o redator deste trecho da HPCCA continua a contar o insucesso da tentativa de fazer do diácono Jorge o novo patriarca de Alexandria. Publicamente interpelados pelo arqui-diácono Marcos, os bispos resolveram adiar a cerimônia de consagração de Jorge de Sakhā até o domingo seguinte. Já na manhã do próximo dia, contudo, dirigiu-se a eles um grupo de assistentes do emir, que deteve e conduziu a al-Fustât não só o eleito e os três bispos que presidiram a assembleia responsável por sua escolha, mas também um considerável número de clérigos e leigos que participaram disso. Interrogados diante do governador muçulmano, tais homens admitiram que os documentos deixados por João III designavam como seu sucessor não o diácono Jorge, mas certo monge de nome Isaac, que havia sido seu secretário pessoal, auxiliando-o na administração das benfeitorias eclesiásticas durante a grande fome que havia marcado parte

⁷⁹¹ HPCCA 3, pp. 22-23, com citação do SI 33(32):10. Propôs-se outrora a identificação do diácono Jorge de Sakhā com o autor da camada redacional na qual se encontra o relato a seu respeito, mas Heijer destaca o quanto é improvável que um tão bem relacionado eclesiástico se dignasse a registrar um episódio tão embaraçoso quanto uma eleição patriarcal anulada em uma notícia de repercussão autobiográfica. Cf. HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrig*..., p. 142.

do governo do patriarca há pouco falecido. Diante de tal revelação, ‘Abd al-Aziz encheu-se de raiva, fez com que fosse cancelada a eleição de Jorge e ordenou que esse mesmo Isaac fosse eleito novo patriarca, cumprindo a vontade do papa precedente. Assim sendo, “os bispos levaram-no, ordenaram-no e fizeram-no sentar no Trono Patriarcal.”⁷⁹² Para o redator deste trecho da HPCCA, essa intervenção do emir no sentido de estabelecer o cumprimento da vontade de João III a respeito de seu sucessor “era uma coisa vinda de Deus.” O próprio uso de modos verbais que caracterizaram a passividade de Isaac de Shubrâ em sua eleição concorrem eficazmente para situar a responsabilidade por essa não no emir e nos bispos que o obedecem, mas nos bispos que obedecem ao emir que cumpre a vontade estabelecida desde sempre por Deus. O redator deste trecho da HPCCA detalha que, sentindo que morreria em breve, João III “orou ao Senhor para revelar-lhe quem estava apto a sentar-se depois dele no Trono”, e, em resposta a este clamor, “ouve falar de um irmão cujo nome era Isaac, letrado, excelente, revestido de todas as virtudes, que estava servindo a Deus no mosteiro do sagrado São Macário em Wadî Habîb, e tinha sido filho espiritual de um bispo célebre, cujo nome era Abba Zacarias, cheio da graça do Espírito Santo em seu venerável caráter, dignidade, humildade e boas obras.” Sendo assim, o patriarca escreveu ao abade de São Macário, pedindo que este lhe enviasse com urgência o referido monge, a quem tomou a seu serviço, *guardando-o como a pupila de seu olho*. O texto da HPCCA menciona que Isaac preferia *engajar-se na obra de Deus* através da escrita e da cópia de livros, mas o patriarca pessoalmente “ordenou que se tornasse seu parceiro na administração dos assuntos da Igreja.”⁷⁹³ Mais uma vez, em tudo isso, reitera-se o importante clichê, que atravessa todo o relato da HPCCA, de que o melhor tipo de autoridade eclesiástica é aquela que *a priori* rejeita ocupar um cargo de liderança na Igreja, só o fazendo por ter sido a isso forçado pelas circunstâncias, sempre comandadas pela imperscrutável vontade divina. Daí a escolha do redator da *vita* do Papa Isaac constante na HPCCA reiterar sua descrição da eleição deste personagem com alguns versículos bíblicos-chave para a constituição deste *topos*:

Abba Isaac é o papa a quem foi revelado ao patriarca Abba João que ele deveria sentar-se em seguida a ele <no Trono Patriarcal>, de acordo com o que já foi relatado antes. Porque a Escritura diz que o Senhor visita os seus escolhidos. E diz também: “Nenhum homem tomará uma honra por si próprio, com exceção da que lhe for dada pelo Senhor do Céu.” E diz o Salmo: “Bem-aventurado aquele a quem Tu escolhes e recebes junto a Ti!”⁷⁹⁴

⁷⁹² HPCCA 3, pp. 23-24.

⁷⁹³ HPCCA 3, p. 19.

⁷⁹⁴ HPCCA 3, pp. 21-23, com menções a At 9:15 (implícita, que poderia ser substituída por outros trechos), Hb 5:4 e Sl 55(54):5.

A partir desse trecho, a *vita* de Isaac constante na HPCCA narra alguns episódios de seu patriarcado, sem dar mais detalhes sobre sua trajetória anterior à convocação do Papa João III e sem pormenorizar a conjuntura envolvida em sua eleição – episódio que me parece bastante importante, já que se trata da primeira intervenção direta de uma autoridade muçulmana na nomeação de um patriarca de Alexandria, ocasião que criará um precedente importante, relevante desde esse momento até a modernidade. Para complementar e controlar os dados históricos constantes na *vita* árabe inserida na HPCCA, entretanto, felizmente se dispõe de uma *vita* copta do Papa Isaac, redigida não muito depois de sua morte pelo bispo Menas de Pshatī, uma diocese sufragânea de Nikiu. Além dos fatos de que professou votos no Mosteiro de São Macário em Wadī Habīb e que se tornou bispo de Nikiu logo depois da deposição do ilustre João de Nikiu, de quem foi assistente por certo tempo indeterminado, não se sabe mais nada sobre a vida deste autor.⁷⁹⁵ A *vita* por ele redigida relata uma série de aspectos da trajetória de Isaac negligenciados pelo perfil apresentado na HPCCA, como sua juventude, seu desejo pela vida monástica, a adoção desta em Wadī Habīb e seu serviço como secretário do Papa João III. Finalmente, trata da eleição de Isaac ao patriarcado, enfatizando sua relação com o *rei dos muçulmanos*, curiosa expressão com que designa o governador omíada ‘Abd al-Aziz. Estimada a cronologia da vida do bispo Menas, é possível que ele tenha sido testemunha ocular de ao menos algumas das coisas que achou por bem registrar, mas isso não significa que seu trabalho seja um documento histórico tal como concebemos em nossos dias; trata-se antes de um encômio escrito para ser lido nas igrejas e mosteiros em 9 de Hātūr <18 de outubro>, dia da memória da morte do Papa Isaac. Vários episódios do texto são marcados pelo milagroso, mas, mesmo se os desconsiderássemos, esta *vita* ainda seria um documento histórico importante, principalmente porque transmite uma impressão precisa da atmosfera de relações cristão-muçulmanas no Egito da segunda metade do século VII. Ele também é relevante para se saber qual a fama e relações de Isaac ao tempo da sua convocação por João III, ou seja, para se pensar a trajetória e os clichês narrativos que estruturaram sua elevação ao patriarcado. De modo incidental, ainda nos dá testemunho de quais as características eram esperadas ou atribuídas a um bom patriarca, ao mesmo tempo em que nos permite conhecer certos ritos associados ao arcebispo de Alexandria durante o período omíada. Esta *vita* copta de Isaac foi preservada até hoje, ao que parece, em um único manuscrito, atualmente custodiado na Biblioteca Apostólica do Vaticano, o Ms. Vat.cop. 62,

⁷⁹⁵ Também cf. HPCCA 3, p. 34: “[...] Em seguida, eles nomearam outro homem, chamado Menos, do Mosteiro de São Macário <em Wadī Habīb>, para ser bispo em seu lugar <i.e. no de João, recém-deposto>; e ele era um homem guardado de honras, poderoso em palavras, amado por seus irmãos.”

fls. 211-242.⁷⁹⁶ Nos parágrafos que seguem, tratar-se-á de Isaac de Shubrâ com base neste documento. Chegando-se ao ponto de sua eleição em diante, voltar-se-á a fazer menção ao relato da HPCCA, reunindo e comparando as duas fontes.

3.2.1 Anos de formação e ascensão ao patriarcado

Menas de Nikiu precisa que o futuro patriarca nasceu em Pishö, uma aldeia dependente da cidade de Shubrâ e que *era egípcio por nascimento* – expressão bastante significativa em um momento em que não apenas se já cristalizada a caracterização dos heréticos calcedônicos como estrangeiros, mas também em que o Vale do Nilo recebia um número crescente de árabes muçulmanos, considerados pelos coptas como alienígenas tanto por sua origem como por sua religião.⁷⁹⁷ Como em tantos outros textos hagiográficos tardo-antigo e medievais, a família de Isaac é descrita como nobre, rica e piedosa, e sua mais tenra infância já é marcada por sinais de uma santidade que haveria de ser cultivada por um temperamento piedoso e um árduo esforço ascéticos. Por ocasião de seu batismo, por exemplo, conta-se que seus olhos se abriram, brilhou uma forte luz em forma de cruz sobre sua fronte recém-banhada e, movido pelo Espírito Santo, disse com uma adulta voz de profeta: “Vós sois grande, Senhor Deus, Todo-Poderoso, vós sois realmente grande. Sobre seus desígnios, Senhor, nenhum vivente há de perguntar.” Maravilhado com isso, o bispo celebrante entregou o menino a seus pais e pediu que estes o protegessem, dizendo-lhes: “Guardem-no. Ele é um presente de Deus a todos nós. Ele se tornará um alto sacerdote na Casa de Deus. Nele confiará uma grande multidão de fiéis.”⁷⁹⁸

Muito jovem, Isaac foi enviado a um mestre-escola, e logo se tornou não apenas querido, mas venerado por seus discípulos e professor por causa do preciso “entendimento

⁷⁹⁶ CMR1, pp. 219-221. ZOEGA, Georgio. *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano velitris adservantur*. Roma: Tipografia da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, 1810, pp. 108-112. AMÉLINEAU, Émile (organização, introdução, tradução e notas). *Histoire du Patriarche Copte Isaac*. Edição bilíngue (copta e francês). Paris: Ernest Leroux, 1890. Coleção *Publications d'École des Letras d'Alger: Bulletin de Correspondance Africaine*, n. 2. PORCHER, Ernest (organização, introdução, tradução e notas). *Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie de 686 a 689, écrite par Mina, Evêque de Pchatî*. Edição bilíngue (copta e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 11, 1914, pp. 299-390. <Doravante referenciada como VIPA>. BELL, David N. (organização, introdução, tradução e notas). *The Life of Isaac of Alexandria and the Martyrdom of Saint Macrobios*. Edição bilíngue (copta e inglês). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988. Coleção *Cistercian studies*, n. 107. Há também uma tradução ao inglês de Anthony Alcock, sem o texto copta e não datada, disponibilizada pelo autor online, em: <https://tinyurl.com/y932skef> (acessada em agosto de 2018). Por motivos de conveniência, faço as citações seguintes a partir da edição francesa de Porcher, a mais conhecida, facilmente acessível aos estudiosos.

⁷⁹⁷ VIPA, pp. 304-305.

⁷⁹⁸ VIPA, pp. 305-306.

que Deus lhe havia concedido sobre todas as coisas.”⁷⁹⁹ Tendo completado com admirável rapidez seus estudos, foi confiado por seus parentes a certo amigo de nome Meneson, escriba e arquivista do séquito de Jorge, oficial cristão que exercia o cargo de supervisor-geral dos coletores de impostos do Egito. Em certa ocasião na qual Meneson precisava redigir uma carta com urgência, mas o principal de seus assessores estava ausente, Isaac foi convocado a executar esse serviço – e consta que ele o fez com tal competência que foi nomeado como substituto do funcionário faltoso. De acordo com seu hagiógrafo, então todos o amavam e “chamavam-no de *santo* por causa da sabedoria que demonstrava em todas as coisas.” A esse momento, Isaac já vivia abertamente como um monge, recitando de cor os *Salmos* nas horas canônicas, jejuando diariamente do amanhecer até o anoitecer, participando das orações comunitárias nas igrejas e vestindo um áspero manto de saco sob a túnica branca que portava em função de seu ofício. Seus parentes, contudo, não desejavam que entrasse na vida monástica, mas, admirando-o por sua perspicácia, esperavam ansiosos o dia em que ele pudesse administrar os bens da família. Arrumaram-lhe mesmo um casamento, na esperança de que se deixasse encantar pela jovem noiva que lhe escolheram, desejosos que tivesse um filho. Meditando diariamente certas palavras da Bíblia que o instavam a abandonar o mundo, por sua parte, Isaac resistia a dar-se em núpcias e ansiava pela vida no deserto.⁸⁰⁰ Aproveitando-se da confusão propiciada pela repentina morte de Jorge, o chefe de seu chefe, o jovem retirou-se da guarda de Meneson e de seus familiares e dirigiu-se a Wadî Habîb, “o santo deserto de Shiêt, povoado pelos coros dos anjos de Deus, ou seja, pelos benditos monges, que mortificam suas carnes com os trabalhos da virtude e suportam a morte de Jesus a todo tempo em seus corpos, na esperança que a glória que há de vir se revele neles, como está escrito: ‘Eis que os que sofrem com Ele também hão de ser glorificados n’Ele.’”⁸⁰¹

Encontrando-se nos estabelecimentos monásticos erguidos em Wadî Habîb, Isaac juntou-se ao grupo de discípulos de Abba Zacarias, ancião célebre por sua virtude e dons espirituais, então hegúmeno do Mosteiro de São Macário. Conta-se que quando o velho monge viu o jovem que se dirigia a seu encontro, “o Senhor abriu seus olhos e ele viu a luz da cruz que brilhava em sua cabeça”, como no dia de seu batismo. Enquanto se encontrava maravilhado por este prodígio, um anjo o instruiu a receber o neófito como sendo um *grande presente* da parte de Deus, pois ele se tornaria “um pastor para as ovelhas do rebanho de Cristo e um patriarca para os bispos.” Assim sendo, Isaac foi acolhido por Abba Zacarias com

⁷⁹⁹ VIPA, op. cit., p. 306.

⁸⁰⁰ VIPA, pp. 306-311. De modo especial, a *vita* menciona Mt 10:37 ↔ Lc 14:26, Mt 19:29, 1Cor 7:31 e 1Jo 2:16-17.

⁸⁰¹ VIPA, p. 312, com citação de Rom 8:17.

grande alegria, e por três dias conversaram a respeito de sua salvação.⁸⁰² Na manhã do quarto dia, o ancião enviou seu mais novo discípulo a Terenoute, para a casa de um de seus amigos, com a finalidade de que aí se mantivesse escondido até que cessasse a busca organizada pelos familiares de Isaac. De fato, depois de procurar o jovem por toda a parte, inclusive indo aos mosteiros de Wadî Habîb e interrogando seus superiores, por bem saberem do desejo de Isaac pela vida monástica, seus familiares levaram o caso até o patriarca de Alexandria, que o encaminhou às autoridades islâmicas. Entretanto, diante da pressão conjunta dos emissários do arcebispo e do emir, “percebendo bem as armadilhas do demônio, Abba Zacarias escolheu tomar sobre si mesmo miríades de perigos ao invés de entregar Isaac novamente aos seus parentes, em cumprimento da palavra de Deus: ‘Quem recebe a um desses pequeninos por causa de meu nome, é como se recebesse a mim.’”⁸⁰³ Em Terenoute, Isaac escondeu-se na casa de certo presbítero de nome José, homem que havia se tornado um confessor da fé ortodoxa por sua recusa em aderir à fórmula de reunião do falecido patriarca Ciro. Retornando do campo com seus filhos e animais, o presbítero José encontrou Isaac escondido em um curral; e antes que este lhe dirigisse qualquer palavra, a visão de uma cruz luminosa sobre sua frente já indicou ao confessor a proveniência bendita daquele jovem.⁸⁰⁴ Talvez haja nesse trecho de enredo uma crítica de Menas de Nikiu à convergência de interesses entre o patriarcado e às autoridades islâmicas, coisa evidente a um observador suficientemente atento do fim do século VII, pois não parece arbitrário que o autor aproxime o não-nomeado arcebispo copta de Alexandria aos parentes que tentam retirar Isaac do *caminho angélico* do monaquismo ao mesmo tempo em que vincula um ancião de Wadî Habîb que deliberadamente se dispõe a resistir às mais altas autoridades religiosa e política do Egito por sua interpretação de certo versículo do Evangelho a um presbítero de paróquia rural que adquiriu sua celebridade justamente por resistir à determinação de um líder eclesiástico considerado ímpio. Tal leitura, que instaura uma divisão marcante entre os textos da *vita* copta e da *vita* árabe do Papa Isaac, cisão que se encontra no fato daquela retratar o patriarcado e o monaquismo em certa tensão, enquanto esta não cessa de reiterar a aliança e retroalimentação entre ambas instâncias eclesiásticas, justificaria de forma conveniente a omissão dos episódios referentes à entrada na vida monástica do sucessor de João III.

Seja como for, Menas de Nikiu narra que, tendo permanecido alguns dias em Terenoute na casa de José, Isaac acabou retornando ao Mosteiro de São Macário. Abba

⁸⁰² VIPA, pp. 312-314.

⁸⁰³ VIPA, pp. 316-317, com citação de Mt 18:5 ↔ Mc 9:37 ↔ Lc 9:48.

⁸⁰⁴ VIPA, op. cit., pp. 315-316.

Zacarias então raspou os cabelos do jovem e lhe impôs o hábito monástico; ainda temendo que seus parentes o retirassem dali, entregou sua guarda a um de seus discípulos mais queridos, um eremita de nome Abraão, e pediu que este o conduzisse ao Mosteiro de São Pamaho, localizado em Bamhâ, próximo de al-Gizâh.⁸⁰⁵ Depois de aí permanecer por certo tempo, entretanto, Isaac se decidiu a procurar seus parentes e falar-lhes, de modo a convencê-los de sua obstinada decisão de permanecer na vida monástica. Abraão inicialmente pensou que Isaac procurava, de fato, ocasião para abandonar seus votos e retornar à vida secular, de modo que o aconselhou a estar preparado para resistir às diversas tentações que decerto se lhe apresentavam como religioso. Depois do mal entendido inicial, contudo, convenceu-se a ajudar Isaac no seu intento, retornando com ele à sua aldeia natal. Através da intermediação de um eremita que vivia em uma cabana às margens de Pishö e de um diácono de nome Filoteu, amigo deste asceta e particularmente próximo dos familiares de Isaac, um encontro foi arranjado e Isaac pôde resolver os problemas com seus parentes, que não mais o perseguiram. Dentre os sinais que então manifestavam a santidade de Isaac, contava-se então que, quando ele dormia, um querubim de luz descia do céu e o cobria com suas asas, abandonando-o tão logo despertasse. Menas de Nikiu associa esse favor especial de Deus para com Isaac o fato dele ter permanecido completamente casto desde o seu nascimento, uma associação presente em outras hagiografias coptas de período próximo.⁸⁰⁶

Retornando a Wadî Habîb, Isaac permaneceu como discípulo e servidor de Abba Zacarias. Conta-se que o jovem não apenas observou a mesma conduta de seus confrades,

⁸⁰⁵ WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part II: the history of the monasteries of Nitria and of Scetis*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.d., p. 283, n. 3.

⁸⁰⁶ VIPA, pp. 319-323, talvez com a condensação em uma cena prodigiosa do cantado no SI 91(90):1-4. Efetivamente, idêntica imagem se encontra, por exemplo, no resumo hagiográfico da trajetória de São João Khamé, importante fundador monástico do século IX, constante no *Sinaxário Copta*. Aí ela está ligada ao tema do casamento casto, também presente na HPCCA, nas *vitæ* dos patriarcas Demétrio (189-213) e Menas II: “[...] Quando os noivos ingressaram na câmara nupcial, João permaneceu de pé em contínua oração; depois avançou em direção à donzela e disse: ‘Irmã, você sabe que este mundo é perecível com todos os seus prazeres. Você não quer que conquistemos um outro, guardando os nossos corpos puros?’ Ela respondeu-lhe: ‘Meu irmão, o Senhor é aquele que vela; pois o desejo desses prazeres, em verdade, nunca me veio ao espírito, e de bom grado posso abrir mão deles; de fato, Deus obrou em favor de minha demanda.’ Então eles entenderam-se a respeito deste assunto e permaneceram um longo tempo dormindo juntos, mas um de costas para o outro, de modo a manterem intactas as suas virgindades. Quando eles repousavam, o anjo do Senhor, à semelhança de um grande pássaro, descia do céu e abria as suas asas sobre o seu leito. Seu mérito foi tão grande que Deus fez com que crescesse em sua casa uma videira que ninguém havia plantado; ela espalhou-se e cobriu o teto de seu quarto como um sinal de sua pureza e santidade. Com efeito, era algo que ia muito além da natureza humana que dois jovens dormissem um ao lado do outro, sozinhos em sua casa, sem que se dedicassem à comum busca do prazer; porque o corrente é que se queime qualquer um que se aproxime do fogo, só podendo acontecer o contrário através da proteção de Deus, que estava com eles. Com o quê isso se pode comparar?” BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite II: mois de Hatour et de Kihak. Versão bilíngue (árabe e francês)*. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 3, 1909, p. 530. HPCCA 1, pp. 156-162 (sobre o casamento casto do papa Demétrio). HPCCA 6, pp. 124-126 (sobre o casamento casto do papa Menas II).

mas a superou em muitos aspectos, exibindo virtudes verdadeiramente milagrosas. A *vita* de Menas de Nikiu apresenta então um inventário bastante prolixo das qualidades e prodígios associados à vida monástica de Isaac, apresentando-o não só como o melhor dos monges de Wadî Habîb, mas como tipo ideal de religioso. Nesse sentido, Isaac é associado a uma série de personagens do Antigo e do Novo Testamento, que lhe seriam afins por uma ou outra característica: Davi, Jacó, José, Josué, Elias, Jeremias, Zaqueu, os Apóstolos e Jesus. Por toda parte se reitera o clichê da carne que se abre aos dons do Espírito Santo através de uma série de *humilhações*, práticas de ascese que incluem a suspensão do sono, os jejuns, a recorrência no serviço aos confrades e a empenhada leitura dos escritos bíblicos e patrísticos. Comenta-se ainda que os ricos parentes de Isaac, impressionados com as notícias referentes às suas qualidades, fizeram constantes doações de dinheiro e roupas aos pobres e aos religiosos de Wadî Habîb. Por sua influência, membros de seu círculo assumiram os votos monásticos, incluindo Meneson, seu antigo chefe no serviço governamental, e certo Ianne, que era seu familiar e fora companheiro de serviço de Isaac, membro da facção dos *acéfalos* que se submeteu à autoridade do patriarcado copta e eventualmente veio a ser ordenado bispo. Já nesse tempo, enquanto “continuava a fazer progresso em todas as virtudes, de tal forma que sua fama espalhava-se por cada parte do Egito”, dizia-se que ele bem poderia ser arcebispo de Alexandria.⁸⁰⁷

Depois de narrar como Isaac lidou com certa investida demoníaca, em um trecho que mostra de forma bastante clara como, ao tempo da redação dessa hagiografia, já havia uma clara diversidade entre cenobitas e eremitas, diferenciação que implicava certa divisão do trabalho de cura d’almas, Menas de Nikiu associa também a Isaac um episódio de controle de serpentes e/ou imunidade ao seu veneno, coisa que seria uma eficaz confirmação do caráter *apostólico* de sua trajetória.⁸⁰⁸ Posta a reputação do jovem, quando João de Samannûd,

⁸⁰⁷ VIPA, pp. 324-328.

⁸⁰⁸ VIPA, pp. 329-331, com referência a Mc 16:18 ↔ Lc 10:19 ← Sl 91(90):13 e At 28:3-6. Menas de Nikiu narra que, diante da extraordinária angústia de seu discípulo, Abba Zacarias encaminhou Isaac a um eremita que tinha grande experiência em combater o tipo de demônio que atormentava o jovem. Esse asceta, contudo, recusou-se a recebê-lo consigo por Isaac ser *um homem da comunidade* <dos monges>, não outro candidato à vida inteiramente solitária. De volta a São Macário, Abba Zacarias então determinou que ele limpasse a latrina comum até que se encontrasse inteiramente apaziguado. E, assim sendo, “passou seis meses fazendo isso, carregando a água <para a latrina comum> e limpando-a. E depois de enfrentar desta forma, de frente, aquilo <que o atormentava>, Deus concedeu-lhe a graça de ser totalmente curado.” Idem, op. cit., p. 330. Não se menciona em parte alguma qual o tipo de coisa afligia Isaac, mas a HPCCA, narrando a *vita* do patriarca Gabriel, chefe da Igreja Copta de 910 a 921, pontua que este homem, que também entrou muito jovem na vida monástica, realizou idêntico exercício de limpar a latrina comum como forma de combater, por esta humildade atividade, certo sentimento que o afligia, igualmente atribuído a uma origem demoníaca. Neste caso, contudo, o cronista menciona abertamente qual o problema – e as circunstâncias de seu eventual agravamento: “Menciona-se a seu respeito também que o pecado da luxúria atormentava-o muito, e que por isso costumava jejuar longamente, ou melhor, que quase nunca quebrava seus rigorosos jejuns. Mas ele

patriarca copta então reinante, buscou um homem apto para ser seu síncelo e escriba, mandou que Isaac fosse de Wadî Habîb a Alexandria para servi-lo. Menas de Nikiu narra como Isaac fez de tudo o que estava em seu alcance para ser recusado no serviço do chefe da Igreja Copta sem incorrer em uma desobediência formal a este. Tendo João ordenado que Isaac redigisse uma carta, o monge deliberadamente a escreveu com erros, fingindo-se de idiota, confiante de que assim seria dispensado pelo arcebispo e poderia retornar ao deserto sem maiores problemas. O patriarca e os membros do séquito, contudo, estavam dispostos a retê-lo desde o início, por causa de sua boa reputação, de modo que o estratagema não surtiu efeito; vendo que não obteria o que desejava tão facilmente, Isaac escreveu uma segunda carta, retificando a primeira, documento que deixou a todos maravilhados pela sabedoria que evidenciava.⁸⁰⁹ Disse então diretamente ao seu superior hierárquico o que desejava, obtendo dele a autorização para dividir seu tempo entre o retiro monástico e o trabalho na corte patriarcal, no qual ficou especificamente responsável por auxiliar o patriarca João III na redação de suas epístolas e homilias festivas.⁸¹⁰

Enquanto Isaac se encontrava retido em Alexandria, morreu o bispo de Sais <Sã al-Hajar> e Abba Zacarias foi escolhido e ordenado como seu sucessor. Issac, por sua vez, assumiu o lugar de seu mestre na comunidade monástica, redobrando seus trabalhos ascéticos e orientando seus discípulos, sendo então *como um anjo de Deus e um espelho no qual se*

efetivamente não encontrou nenhum repouso neste combate. No início de sua vida monástica, em sua juventude, ele se humilhava e se cansava na ascese, de modo que isso se encontrava sob controle; mas quando se tornou patriarca e teve de viver em meio a um maior conforto, isto foi novamente despertado nele. Depois de ter se punido com jejuns e não encontrado alívio, reclamou a respeito com os santos anciãos, os monges. Eles deram-lhe prudentes conselhos, dizendo-lhe: ‘Este mau espírito não pode ser vencido senão pela humildade e pela humilhação constantes.’ Portanto, ele adquiriu para si uma pá de ferro e começou a levantar-se após a última oração da noite, vestir uma túnica curta, sem mangas, e circular do lado de fora das celas dos monges para limpar a latrina comum, sem que ninguém soubesse que realizava tal coisa. Abba Gabriel prosseguiu desta forma por dois anos, até que a tentação da luxúria o abandonou.’ HPCCA 6, pp. 117-118. Nesta coincidência há ou o truncamento da história associada ao patriarca Zacarias na *vita* do patriarca Gabriel, ou a notícia de uma determinada prática ascética, reconhecida como antídoto contra certo tipo de problema afetivo-espiritual pela comunidade monástica do Wadî Habîb; infelizmente, contudo, não estamos em condições de discernir exatamente do quê se trata. § Sobre a questão de Isaac não ter sido ferido e/ou afetado pelo veneno da serpente como uma confirmação de sua missão apostólica, ver: KELHOFFER, James A. *Miracle and mission: the authentication of missionaries and their message in the longer ending of Mark*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 112, cap. 6, pp. 340-416 (especialmente as pp. 400-407, que tratam do simbolismo, ritual e prova do *erguimento de serpentes* nos primitivos escritos cristãos). Cabe lembrar que o ordálio através de serpentes (ou crocodilos, ou dragões) também é um motivo folclórico encontrado em outras partes. Cf. THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. 2ª ed. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958, H224.

⁸⁰⁹ De modo um pouco obscuro, Menas de Nikiu associa este primeiro encontro entre Isaac, João de Samannûd e o séquito deste ao encontro do rei Davi com Aquis, rei de Gat, e os servos desse (cf. 1Sm 21>11-15).

Também compara a segunda epístola redigida por Isaac com a pérola de que Jesus fala no Evangelho como sendo uma imagem do Reino de Deus (cf. Mt 13:45-46).

⁸¹⁰ VIPA, pp. 331-334.

miravam os irmãos. Passava as Quaresmas em um jejum muito estrito e inteiramente retirado em uma cela no ermo, ainda que não se furtasse a receber eventuais visitas para discutir assuntos espirituais – de fato, ascetas conhecidos vinham consultá-lo desde outras regiões do Egito. Convidado várias vezes ao episcopado, Isaac fugia de seus demandantes e se isolava em retiros ainda mais demorados e ásperos; conta-se que em certa ocasião, devido à distância e ao esquecimento de seus correligionários, seu prolongado jejum foi interrompido unicamente pelo consumo de pães servidos diretamente do Céu.⁸¹¹ Conforme sua fama se consolidava ainda mais, passou a ser comparado à cidade sobre a montanha e ao candeeiro sobre o móvel de que falam os Evangelhos.⁸¹² E, como em trechos anteriores e posteriores da *vita* redigida por Menas de Nikiu, há uma literalização significativa destas imagens. Tendo Isaac ido visitar Abba Zacarias em sua sé, dirigiu-se até eles um outro Isaac, cristão da cidade de Jebronatheni, que servia ao emir como escriba e coletor de impostos, e havia cometido um erro ou malversação qualquer com as taxas que lhe haviam sido confiadas, coisa que lhe poderia custar a sua vida e causar a desgraça de sua família. Angustiado com a situação, Isaac de Jebronatheni solicitou a Abba Zacarias que interviesse a seu favor, mas o bispo respondeu-lhe que não sabia quê tipo de coisa poderia ser feita além de rezar para que de alguma forma tudo se encaminhasse bem. Enquanto o recém-empossado bispo de Sais e Abba Isaac oravam juntos, todo o recinto onde se encontravam ficou preenchido de uma luz fortíssima, “e um anjo do Senhor lhes disse o que aconteceria com o homem.”⁸¹³ Infelizmente o hagiógrafo não registra o que disse o referido anjo e/ou o que aconteceu com o oficial cristão que havia se visto em maus lençóis, coisa que seria de especial interesse para o conhecimento das relações entre cristãos e muçulmanos no período, mas a *vita* reitera nesse episódio a natureza *literalmente* luminosa das virtudes de Abba Isaac e seu mestre, retoma e reforça de forma anedótica uma asserção evangélica, explicitamente citada (Mt 18:19 ← Jo 15:7.16), e corrobora a noção geral de que é Deus quem dispõe a história dos homens conforme a Sua Vontade.

Não muito mais tarde, quando Abba Zacarias ficou mortalmente doente, Abba Isaac fez com que ele retornasse de Sais ao seu antigo claustro, pôs-se a servi-lo em sua agonia, e foi abençoado e distinguido entre seus filhos espirituais assim como, no *Livro do Gênesis*,

⁸¹¹ O tema do santo alimentado unicamente por providência divina, além de um clichê hagiográfico recorrente nas histórias monásticas, está presente em diferentes narrativas folclóricas da Eurásia e possui um importante lastro nos textos bíblicos e corânico; trata-se do maná caído do céu, dos animais e seres celestes que *descem* para prover as necessidades dos profetas, dos santos, da Virgem e de Jesus, do Messias que traz o pão e é ele mesmo o Pão do Céu, e daí por diante. Não conheço nenhuma exploração acadêmica no sentido de procurar circunscrever e lidar com este *topos*, coisa que imagino seria bastante interessante de se fazer.

⁸¹² VIPA, pp. 337-342, com citação de Mt 5:14-15 ← Mc 4:21 → Lc 8:16 e 11:33.

⁸¹³ VIPA, pp. 335-336.

José entre os filhos de Jacó.⁸¹⁴ Antes de falecer, de fato, Abba Zacarias profetizou que Isaac seria elevado entre os seus irmãos, pedindo a ele que não se esquecesse destes na futura posição que ocuparia; como confirmação (indireta) do que havia dito, associaram-se imediatamente milagres ao seu cadáver e túmulo: a recuperação da visão de um de seus discípulos e de um aristocrata cristão que era parente deste, e a salvação de Jorge de Sais, importante oficial a serviço do emir, que havia caído em desgraça por ter cedido a uma tentação demoníaca (que não é especificada), ficando paralisado feito um morto.⁸¹⁵ No mês seguinte à morte de Abba Zacarias, quando Abba Isaac ainda se encontrava guardando o luto por ele, foi que o patriarca João III pediu e recebeu de Deus a revelação, também mencionada na *vita* constante na HPCCA, a respeito de quem seria o seu sucessor no Trono Evangélico. Assim instruído, o prelado fez com que Isaac fosse novamente conduzido de Wadî Habîb a Alexandria. Neste ponto, reaproximam-se as narrações de Menas de Nikiu e do Arquidiácono Jorge. Decerto em vista da importância das autoridades muçulmanas na ascensão de Isaac ao patriarcado, logo depois de tratar da revelação dada a João de Samannûd a respeito deste assunto, o bispo de Nikiu se detém pela primeira vez em seu texto a tratar abertamente das relações estabelecidas no Egito entre as cúpulas cristã e muçulmana durante os últimos dias de vida desse prelado:

Assim convocado, Isaac dirigiu-se a Alexandria. João então o deteve e não permitiu que se retirasse até o dia de sua morte. Naqueles dias, o governador enviou emissários ao arcebispo para arranjar um encontro entre os dois, um mais além dos vários que tiveram, porque o amava. O nome do governador era ‘Abd al-Azîz e seu título era o de *emir*. Ele tinha a seu serviço dois escribas, Atanásio e Isaac que, juntamente com seus filhos, eram homens que amavam a Deus. De fato, o séquito do governador estava então repleto de cristãos. A princípio o emir causou uma série de danos às igrejas, quebrou as cruzes e fez muito mal ao arcebispo. Mas Deus, que repreendeu o Faraó, também pôs grande temor no coração de ‘Abd al-Azîz, dizendo-lhe em sonho: “Tome cuidado <com o que irá fazer> em relação ao arcebispo” – depois do quê o emir veio a amá-lo e honrá-lo como se fosse um anjo de Deus. O arcebispo adoeceu de um mal terminal. Os arcontes ouviram falar disso e puseram-se a caminho para visitá-lo e receber sua bênção. E eles o acharam verdadeiramente muito doente. Retornando, disseram ao emir o que viram e ele liberou o arcebispo <que se encontrava em Hulwân, em sua companhia>. Então o patriarca retornou a Rakote <Alexandria> e morreu. Seu corpo foi sepultado na Igreja de São Marcos, no local que ele havia construído com esta finalidade. Antes de expirar, contudo, disse mais uma vez que Isaac deveria ser instalado em seu lugar, como lhe havia sido dito pelo Senhor.⁸¹⁶

⁸¹⁴ De modo específico, se bem li o texto de Menas de Nikiu, há neste ponto dele uma referência implícita a Gn 49:22-26.

⁸¹⁵ VIPA, pp. 342-346. Menas de Nikiu registra uma conversação entre Abba Zacarias e este Jorge de Sais, que, posta o enquadramento narrativo em que esta é apresentada, é difícil de ser apropriadamente situada; de fato, não me ficou claro se ela ocorreu antes ou depois da morte do bispo.

⁸¹⁶ VIPA, pp. 347-348.

Menas de Nikiu dá mais detalhes a respeito do imbróglio que se seguiu à morte do patriarca João III, envolvendo os arcebispos do Baixo Egito e o diácono Jorge, homem que “desejava o sumo-sacerdócio contra a vontade de Deus, que é quem concede aos reis o seu poder.” De modo diverso da narrativa contida na HPCCA, a *vita* copta do patriarca Isaac sustenta que foi o diácono quem convenceu a assembleia reunida em Alexandria por ocasião da morte de João de Samannûd a elegê-lo como sucessor deste, contra a sua explícita vontade, “mas acabou justamente punido por sua iniquidade.” Concorda-se que Jorge foi eleito, ordenado presbítero e epíscopo e quase consagrado patriarca de Alexandria em um meio de semana, contra o quê protestou o arqui-diácono do falecido João III, dizendo que uma tal coisa era explicitamente contra os cânones e a tradição estabelecida. Menas de Nikiu acusa Jorge de Sakhâ de ser, além de extremamente ambicioso, um homem casado, com filhos extremamente maus, e personagem cuja trajetória eclesiástica era marcada pela fraude, pela violência e pela simonia. Seu relato registra que Isaac se dispôs calmamente a servir o patriarca recém-eleito quando o encontrou em al-Fustât, desejoso como estava de *não* ascender ao cargo de chefe da Igreja Copta. Um grupo de oficiais cristãos e bispos que sabia do desejo de João de Samannûd a respeito de sua sucessão e que não estava presente em Alexandria quando de sua morte, contudo, sustentavam que não outro além de Isaac deveria ser consagrado patriarca. Menas de Nikiu caracteriza esse partido sem nomear os seus membros, dizendo apenas que havia então se estabelecido uma divisão entre estes e os que sustentavam a eleição do diácono Jorge. De modo significativo, os partidários de Isaac são sugestivamente aproximados no enredo da algo surpreendente intervenção dos emissários do emir, que detêm Jorge de Sakhâ e os responsáveis por sua nomeação. Menas de Nikiu não trata do que aconteceu a estes homens nas mãos das autoridades muçulmanas, mas registra que *o povo cristão* entregou-os à vergonha e aclamou Isaac como o novo patriarca.⁸¹⁷ A descrição do que houve a seguir nos dá uma rica imagem da conjuntura e do ritual associados a esta aclamação e consagração:

Em um domingo <ou seja, de acordo com os cânones e as tradições estabelecidas> reuniram-se todos os bispos <e não apenas um grupo de prelados do Baixo Egito>, circundados por grandes quantidades de leigos vindos de Babilônia do Egito <al-Fustât>, Rakote <Alexandria> e todas as demais cidades e províncias do país, no lugar <do túmulo> de São Sérgio. Inteiramente vestido de branco, Isaac foi introduzido no oratório. Enquanto ele ali fazia suas orações, a lâmpada <que ficava acendida diante do martyrium do santo> repentinamente se partiu e o cobriu com o óleo. Os fiéis presentes então exclamaram: "Digno, digno, digno <ἀξιος, ἄξιος, ἄξιος>! Verdadeiramente és digno, o Décimo Terceiro Apóstolo, Isaac, o arcebispo!" Os bispos e os arcontes então o ergueram e conduziram para a parte interna do santuário, aclamando: "Eis o novo Davi! Hosana ao Filho de Davi!" Nesse dia, o arconte amante de Deus, o senhor Isaac, o escriba e secretário do emir,

⁸¹⁷ VIPA, pp. 348-350.

fez uma grande celebração <i.e. deu um banquete> para os bispos e os clérigos. Depois dela, os bispos novamente tomaram consigo Abba Isaac, o monge, e colocaram-no acima deles contra a sua vontade, dizendo-lhe com firmeza: "O Espírito Santo te compele a isso. O Espírito Santo te ordena a isso. Sim, pois está escrito: 'Deus, o nosso amado Deus, ungiu-te com o óleo da alegria, como a nenhum dos teus companheiros!'" No dia seguinte, representantes <dos cristãos coptas> foram e revelaram o assunto ao emir, dando-lhe a conhecer tudo o que havia se passado. Então ele ordenou que os dois <candidatos ao patriarcado, Jorge e Isaac> fosse trazidos diante dele, e esses prontamente lhe foram apresentados. Ele viu que Jorge portava os paramentos solenes de um presbítero enquanto Isaac vestia unicamente o modesto hábito de um monge. Disse então aos bispos e à congregação reunida: "Qual destes dois quereis como vosso chefe?" E eles clamaram em uníssono: "Este monge é o nosso pai!" O emir respondeu-lhes: "Não percebeis que é esse um homem fraco?" Os bispos e arcontes então clamaram ainda mais forte: "Ele tem sido um profeta de Deus desde a sua infância. Ele é um virgem, um dos puros." Então Jorge disse mais uma vez (?): "Dê-me o trono, senhor, e eu te darei muito dinheiro por isso." Os bispos e a congregação, ao ouvi-lo, contudo, gritaram ainda mais alto do que antes, proclamando o anátema contra ele e bradando: "Fique com o seu dinheiro, e que ele pereça contigo! És um iníquo e um maldito, pois desejas adquirir para si com dinheiro aquilo que é puro dom de Deus!" Os bispos então o afastaram inteiramente do sacerdócio. E foi cumprido nele aquilo que já havia sido escrito: "Ele cava e aprofunda um buraco, mas cai na cova que fez." E uma vez mais: "Aquele que se exalta será humilhado, e aquele que se humilha será exaltado." § Assim sendo, por eleição divina e com o acordo de todo o povo, ó, grande foi a alegria e a felicidade que se instalou em toda a terra do Egito! A gente fiel, reunida em ordem, começou a procissão diante de Isaac, trajeto que passou por cada cidade erguida fosse do lado oriental, fosse do lado ocidental do grande rio, saudando-o cada uma por sua vez, desde a Babilônia do Egito até Rakote. Então ele estava acompanhado por muitos bispos que se reuniram para fortalecer a Igreja. Entre eles se encontrava João de Pshatí <Nikiu>, que então havia sido constituído como chefe do episcopado do Alto Egito, um homem de perfeita sabedoria das coisas divinas, e Gregório de al-Kais, que então havia sido constituído chefe do episcopado do Baixo Egito, com todos os bispos que lhe estavam submetidos. Quando chegaram nas proximidades de Rakote, todo o povo da metrópole saiu para saudar o cortejo, os clérigos trazendo consigo os livros dos Evangelhos, cruces, ícones, turíbulo fumegantes de incenso e velas acesas. Cantando salmos, eles conduziram Isaac ao interior da cidade. Aí ele foi devidamente consagrado como patriarca no oitavo dia do mês de Koiak <Kiyāk>, um domingo, e entronizado no bendito e apostólico Trono do Evangelista, São Marcos, a chama que brilha sobre todos nós. O serviço pontifical foi completado de acordo com todos os cânones. Ele recebeu o poder de ligar e desligar da parte de Deus e iluminou a terra inteira.⁸¹⁸

Antes de prosseguir, deve ser observado que dois dos três bispos que lideraram a tentativa de eleição de Jorge de Sakhā são reabilitados nesta narrativa da eleição e consagração de Isaac. Aliás, ao contrário da *vita* árabe constante na HPPCA, de fato, a *vita*

⁸¹⁸ VIPA, pp. 350-355. *Deus, o nosso amado Deus...* é citação direta do SI 45(44):8. A imprecação contra Jorge é uma versão pouco modificada do que foi dito por Simão Pedro a Simão da Samaria, cf. At 8:20. Os escritos que teriam se cumprido no malfadado candidato ao patriarcado são citações do SI 7:16 e Mt 23:12 ↔ Lc 14:11 e 18:14. O *poder de ligar e desligar* atribuído ao sucessor de São Marcos deriva talvez, de modo particular, da relação bem fundamentada na tradição eclesiástica entre este evangelista e São Pedro Apóstolo, a quem Jesus teria concedido essa prerrogativa, cf. Mt 16:19. Anthony Alcock recordou (p. 16, n. 96 de sua tradução do texto de Menos de Nikiu), sob *o risco de fazer uma comparação simplesmente banal* entre o Egito islamo-cristão e o Egito faraônico, que a capacidade do Faraó recém-entronizado de *iluminar a terra inteira* é clichê presente no repertório de fórmulas usadas para louvá-lo, cf. p. ex. o constante na inscrição de Sehetep-ib-re, reinante 1783 a 1781 antes de Cristo. Cf. SIMPSON, William Kelly *et alli* (orgs.). *The literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies and poetry*. 2ª ed. New Haven e Londres: Yale University Press, 2003, p. 172.

copta do sucessor de João III sequer menciona seus nomes antes do cortejo processional que conduziu Abba Isaac de al-Fustât a Alexandria, fazendo recair a culpa da quase consagração de Jorge unicamente nele mesmo, em sua desmedida ambição. De certo forma, portanto, esses prelados parecem ter logrado vantagem com todo o imbróglio que fez com que a nomeação do novo patriarca fosse, afinal, decidida pela intervenção do emir nos negócios da Igreja Copta; pois Menas de Nikiu pontua que, enquanto seu antecessor, João, foi constituído chefe dos bispos do Alto Egito, e Gregório de al-Kais foi constituído chefe dos bispos do Baixo Egito, Isaac, apesar de ter “a mente plena de luz como o militante Abba Atanásio, o sábio Abba Cirilo, e todos os seus sucessores”, preferiu se retirar no interior das dependências arquiépiscopais como se estivesse ainda no deserto:

A todos os que concorriam ao palácio patriarcal, ele decretou que os que ali residiam, a começar por si mesmo, deveriam ser deixados em paz para estudar as Sagradas Escrituras e atender juntos à Divina Liturgia. Frequentemente falava com os membros de seu séquito, estimulando neles o desejo de levarem vida idêntica àqueles que habitavam em Shiêt <Wadî Habîb>. Muitos bispos e monges, sabendo da conduta de Isaac como patriarca, foram até sua presença para observá-lo e reverenciá-lo, afastando-se todos admirados de sua grande sabedoria e ascetismo. De fato, mais do que tudo, ele era um modelo para todos em todo o tipo de boa obra e conduta.⁸¹⁹

Ao agir como um dos santos do deserto, na narrativa de Menas de Nikiu, o patriarca evidentemente adquiriu as propriedades de um desses personagens sagrados. Ele realizava curas através de suas orações e, todas as vezes em que celebrava a Eucaristia, recebia de Deus o *dom das lágrimas*, uma capacidade extraordinária de se compadecer pelos pecados das pessoas e, animado por este sentimento, chorar de forma abundante e expiatória.⁸²⁰ Cada vez em que dizia as palavras da Consagração, também via descer o Espírito Santo do Céu sobre o Pão e o Vinho na forma de um forte raio de luz, diante do que sempre silenciava por alguns

⁸¹⁹ VIPA, pp. 355-357.

⁸²⁰ A respeito, recordo-me forçosamente de: BARTHES, Roland. *Michelet par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 167. Cit. LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 776, n. 49: “[...] Outro meio de incubação: as lágrimas. As lágrimas são um dom; São Luís as pedia em vão a Deus; Michelet conheceu, ele próprio, o poder germinador do choro; de modo algum lágrimas mentais, lágrimas de metáfora, mas lágrimas de água e sal, que vêm aos olhos, à boca, ao rosto; porque as lágrimas são o meio líquido da expansão cordial, da qual se sabe que não é nada mais do que a verdadeira força geradora.” Sobre o dom das lágrimas na espiritualidade islâmica, com algumas menções à seus antecedentes e análogos cristãos, ver EI 1, pp. 959-961. Aí se observa (p. 960), por exemplo, que “[...] Desde a *gratia lacrimarum* do cristianismo primitivo, passando pelos monges coptas e sírios – Shenouda, Efrém, João de Éfeso, Isaac de Nínive, entre outros –, uma linha direta dirige-se ao *bakkā’ūn* <choro devoto> islâmico. Trata-se esse de um exemplo eminente de desenvolvimento bifurcado, que tem uma raiz comum no início do cristianismo e que, a partir de então, estende um de seus ramos na cristandade ocidental - com Agostinho, Cassiano, e outros – e o outro no oriente não só cristão. A corrente oriental, de fato, divide-se posteriormente em três ramos: um que representa sua continuação cristã, através de Tomé de Margha até Gregório bar Hebræus, e daí por diante; outro que é seu desdobramento judaico; e o terceiro que constitui o choro devoto no ascetismo islâmico.”

minutos, repleto “de temor e de regozijo”. Neste intervalo, o próprio rosto do papa Isaac brilhava com uma forte luminosidade, capaz de maravilhar todos os assistentes da Liturgia, que reiteradamente diziam entre si: “[...] Bendito seja Deus que nos fez dignos que recebermos um santo como este entre nós!”⁸²¹

3.2.2 As relações iniciais entre Isaac, o emir e os membros de seu séquito

Não era possível, entretanto, permanecer alheio a assunto mais mundanos do que a ascese e a celebração do ofício divino em se ocupando a função de patriarca de Alexandria naquele preciso momento histórico. De acordo com a HPCCA, a primeira obra à qual o papa Isaac teve de se dedicar foi a de reconstituição da Catedral de São Marcos de Alexandria, “quando suas paredes se inclinaram”, possivelmente em função de um terremoto. A naturalidade com que se descreve isso indica que então não estavam vigentes, ou, no mínimo, eram muito mais elásticas, as restrições das autoridades muçulmanas às construções e reconstruções de igrejas, que depois viriam a marcar de modo tão significativo a história do cristianismo egípcio. Aproveitando o ensejo, fez-se também renovar o palácio arquiepiscopal na metrópole. Apesar da modéstia e pobreza pessoais de Isaac, portanto, o período era de expressão de certa opulência da parte do patriarcado copta. Consta também que fez erguer uma igreja em Hulwân, “porque era naquele lugar que ele costumava ir <de Alexandria> para estar com o emir ‘Abd al-‘Azīz, que ordenou que os magistrados do Alto Egito e de todas as regiões <sob seu governo> construíssem, cada um deles por si mesmos, uma residência própria na cidade.”⁸²² Hulwân ficava às margens do Nilo, imediatamente diante das ruínas da antiga Mênfis, para a qual, no período faraônico, havia servido como necrópole. Há indícios arqueológicos de que tenha sido ocupada e abandonada, em diferentes momentos, desde o paleolítico; já no período moderno, a expansão do Cairo acabou por incorporar seu território aos subúrbios da capital egípcia. A partir da reforma administrativa implementada no governo de Diocleciano, a cidade passou a sediar um ponto de coleta de impostos, com os respectivos armazéns imperiais, tesouro e casa da moeda. Nas listas episcopais mais antigas, ela aparece como uma diocese sufragânea da metropolia de Oxirrincos, que era onde seus fiéis costumavam pagar os dízimos. Um de seus bispos, Harpocrácio, participou do Concílio de Niceia, e parece que Hulwân foi uma sede episcopal autônoma desde antes deste momento até as décadas posteriores à morte de Justiniano. Não há maior informação sobre sua situação

⁸²¹ VIPA, pp. 356-357.

⁸²² HPCCA 3, p. 24.

eclesiástica no intervalo transcorrido desde então até essa notícia da construção de uma nova igreja no local. O oratório patriarcal e suas dependências anexas, como demonstraram pesquisas arqueológicas contemporâneas, parecem ter sido construídos com base no modelo das grandes ermidas de Wadî Habîb, ainda que consideravelmente mais amplos; são, contudo, instalações bem mais modestas do que se poderia esperar encontrar em associação com um palácio arquiépiscopal do período, mesmo no interior do mundo islâmico. Importa particularmente notar que essa obra surge a partir da demanda mais ou menos recorrente do emir pela presença da alta hierarquia miáfisita egípcia ao seu redor. De acordo com o que a HPCCA menciona mais adiante, na *vita* do sucessor de Isaac, percebe-se que se tratava então apenas do primeiro movimento de um processo que haveria de se aprofundar quando ‘Abd al-‘Azîz se dispôs a uma intervenção mais direta na organização eclesiástica com a finalidade de trazer para junto de si um conjunto de bispos, da mesma forma que trouxe muitos dos magistrados civis e comandantes militares. Cronistas cristãos e muçulmanos dão conta de que o emir resolveu se estabelecer em Hulwân porque seus médicos lhe convenceram de que o ar daí era mais saudável do que o de al-Fustât, e de que lhe faria bastante bem os banhos em suas fontes. Pode-se suspeitar com bom motivo que, além desta motivação médica, havia também uma política, na medida em que a saída da até então capital da província do Egito possibilitava certo distanciamento da constante pressão exercida sobre o núcleo do governo do emirado pelos *wujûh*.⁸²³

Menas de Nikiu dá um motivo milagroso para a exigência de que o patriarca se estabelecesse em Hulwân. De acordo com este autor, em certa ocasião, enquanto o papa Isaac celebrava a Liturgia em uma das igrejas de Alexandria, ‘Abd al-‘Azîz passou diante do templo, viu as portas abertas e testemunhou “o arcebispo de pé diante do altar, cercado de labaredas que não queimavam e de uma luz poderosa que o cobria e conferia poder.”⁸²⁴ Quando recebeu tal visão, o emir ficou maravilhado e deu ordens aos membros de seu séquito para que detivessem o sacerdote e o trouxessem imediatamente para que fosse interrogado a respeito daquele prodígio. Os homens que cercavam ‘Abd al-‘Azîz, contudo, ficaram surpresos com tal espanto e determinação, porque nada haviam visto de extraordinário no interior da igreja, mas somente os cristãos fazendo aquilo que lhes eram habitual. Diante disso, o emir ficou confuso e retornou para seu palácio, onde permaneceu deitado e quieto

⁸²³ CEC, v. 4, pp. 1232-1235. AMÉLINEAU, Émile. *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Paris: Imprimerie Nationale, 1892, p. 584. WORP, Klaas A. A checklist of bishops in Byzantine Egypt (AD 325-c.750). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 100, 1994, pp. 283-318.

⁸²⁴ VIPCA, pp. 363-364.

como um cadáver, tão assustado estava com o que tinha certeza de que havia testemunhado. Depois de assim permanecer pelo resto do dia, começou a sentir dores e uma paralisia real. Visitado por seus secretários cristãos, receosos por sua ausência no que deveria ter sido uma reunião de governo, disse-lhes a respeito do que havia visto; e estes homens ouviram maravilhados e glorificaram a Deus por haver concedido aquele dom espiritual justamente ao emir. Um deles partiu de imediato e fez convocar Abba Isaac até a beira do leito do governador, que o interrogou a respeito do que havia feito de extraordinário mais cedo durante a celebração da Liturgia:

“Quando tu estavas de pé diante do altar, quem era aquele com quem falavas, ou quem era o que bem vi parado ao teu lado, como uma chama poderosa?” E o arcebispo respondeu: “Eu estava falando com meu Deus.” Ora, acontece que arcebispo não estava inconsciente do poder que estava consigo toda vez que se punha diante do altar, incluindo a referida ocasião. O governador lhe disse: “Então vês o teu Deus toda vez que fica diante do altar?” E o arcebispo respondeu que sim. O governador se maravilhou ainda mais e disse ao arcebispo: “Grande é a religião de vocês, cristãos. Bem pensava eu, até hoje, que o bendito Abba João, seu antecessor, era grande diante de Deus, mas agora sei que és tu quem deve ser considerado como pai e chefe dele, pois tendes uma posição mais elevada diante de teu Senhor do que aquele que te antecedeu.” E a partir desse dia o governador considerou a Abba Isaac como *um dos profetas*, chamava-o sempre de *patriarca* diante de todos, e fazia questão de que este o acompanhasse em todas as suas viagens por seus domínios. E o santo se angustiava muito <com isso> porque não lhe era permitido habitar em sua residência episcopal <em Alexandria>, e porque amava antes do mais a reclusão em todos os momentos.⁸²⁵

O reconhecimento do emir da *grandeza* da religião cristã mediante uma revelação milagrosa deve ser percebido como a realização literária de um profundo anseio da comunidade miafisita egípcia sob domínio árabo-muçulmano, não como uma realidade factual; pois, se fosse este o caso, assim como no reconhecimento análogo registrado no fim do relato do *majlis* do qual participou o papa João III, a história das relações cristão-muçulmanas no Egito deste período teria sido bastante diferente daquela que efetivamente se pode verificar. O fundamental então é a ênfase de que a transferência, ainda que temporária, do patriarca de Alexandria para Hulwân não se fez por vontade do prelado, ou mesmo por simples e direta imposição do emir, mas através de um claro desígnio divino. Todo o episódio ressalta a sacralidade da figura de Isaac, não apenas diante dos não-cristãos e dos membros cristãos do séquito de ‘Abd al-‘Azīz, aos quais *não foi* concedida a graça de testemunhar o que teria testemunhado o governante muçulmano, mas mesmo, em movimento bastante inesperado, em relação ao patriarca anterior. Pode-se considerar que Menas de Nikiu inscreve assim não o que aconteceu, mas o que piedosamente acreditava que deveria ter acontecido,

⁸²⁵ VIPA, pp. 365-366 (destaques no original).

sublinhando a imagem de um arcebispo reverenciado mesmo pelo chefe do poder muçulmano no Egito, um personagem que o honra como um *patriarca* e um *profeta*, ainda que fosse mesmo a base de sua confissão religiosa a ideia de que, depois de Muḥammad e, a qualquer tempo, fora de uma estrita observância do monoteísmo conforme professado pelo Islã, não haveriam quaisquer outros profetas. O relato reforça assim a dignidade que os coptas deveriam reconhecer em seus líderes e reivindicar para eles diante das autoridades muçulmanas a qualquer tempo, pois se tratavam de coisas fundadas em milagres, ou seja, na clara vontade e direta atuação de Deus sobre o mundo, coisas também já reconhecidas em público por um célebre emir anterior. Igualmente, por outro lado, coloca mais uma vez em jogo a singular mistura de prontidão, resignação, altivez e angústia que marcava as relações dos patriarcas com os governantes árabo-muçulmanos mesmo quando estas se davam em termos bastante favoráveis aos líderes da Igreja Copta.

Menas de Nikiu adorna ainda de outras formas a presença do papa Isaac em Hulwân. Narra que o emir sempre cumprimentava o prelado tocando-lhe a mão direita, que fazia questão de que ele estivesse presente em cada uma de suas audiências públicas, por causa do afeto e da confiança extraordinárias que lhe votava, e que o prelado tinha acesso a todos os cômodos do palácio do governo nos quais tivesse a intenção de ingressar. Conta também que em certa ocasião a esposa de ‘Abd al-‘Azīz, passando por acaso pelo patriarca, que esperava sozinho e em oração por seu cônjuge, o governador, em uma das antessalas do palácio do governo, viu o arcebispo cercado por um grande grupo de anjos vestidos de branco e iluminado por uma grande luz, que se derramava desde o topo de sua cabeça sobre todo o ambiente, como se emitido por um grande círio ou lâmpada de óleo. Testemunhando tal coisa, a mulher retornou em silêncio aos seus aposentos e chamou seu esposo, que pode ver por si mesmo as mesmas maravilhas, não muito distintas daquilo que havia contemplado antes na igreja em Alexandria. ‘Abd al-‘Azīz então lhe disse que o patriarca permanecia sozinho e em silêncio naquela antessala porque havia pedido que ele ali ficasse em oração pelo casal e pelos seus filhos, que se encontravam adoentados; os anjos recolhiam seus rogos na forma de labaredas que saíam de seu rosto e conduziam-nos ao Céu. Isaac permaneceu assim em prece durante o restante do dia e por toda a noite seguinte, sendo liberado pelo governador ao amanhecer para retornar à sua residência; então os filhos do emir já se encontravam subitamente de todo curados de seus males. Em função de tais coisas e “por causa de seu

grande amor aos cristãos”, Menas de Nikiu escreve que ‘Abd al-‘Azīz fez construir certa quantidade de igrejas e mosteiros ao redor de Hulwân.⁸²⁶

Nem tudo, contudo, parece ter sido tranquilo nas relações iniciais travadas entre o patriarca e o emir. A *vita* de Isaac composta pelo bispo de Nikiu registra que houve dificuldades entre o chefe da Igreja Copta e alguns personagens próximos de ‘Abd al-‘Azīz, problematizando um pouco a imagem de harmonia entre estas autoridades que Menas se empenha em apresentar aos seus ouvintes-leitores, um concerto que sublinha a todo momento com as cores do sagrado manifestado em visões e curas milagrosas. O primeiro problema registrado se dá entre o papa Isaac e Atanásio de Edessa, um dos dois influentes secretários miafisitas do emir. Menas de Nikiu registra que, não muito depois da ascensão de Isaac ao trono patriarcal, Deus puniu esse oficial cristão *por causa de sua descrença*. Trata-se de uma afirmação surpreendente, tendo-se em vista o que registra a HPCCA a respeito da confiabilidade, ortodoxia e presteza deste personagem em auxiliar o antecessor de Isaac em tudo aquilo que lhe havia sido possível.⁸²⁷ Não é possível com base apenas nessa documentação precisar exatamente quê Menas entendia como um tão grave erro em matéria religiosa, capaz de ser caracterizado como descrença e de atrair sobre esse secretário do emir a ira divina. Pode ser que, em algum nível, estivesse em jogo para o bispo de Nikiu um contraste crítico entre os patriarcas Isaac e João III, desfavorável a este, mas, no atual estado da pesquisa, isso não pode ser sustentado como mais do que uma suposição bastante frágil. Seja como for, a punição para Atanásio teria se dado da parte de Deus na forma de uma grave doença que afligia o mais velho de seus três filhos. Esse rapaz, mesmo sendo atendido por muitos e bons médicos cristãos e muçulmanos, não se recuperava, mas, ao contrário, aproximava-se visivelmente da morte a cada dia que passava, para grande desespero de seu pai. Certa noite, contudo, o arcebispo sonhou com uma figura celeste que lhe ordenava mandar imediatamente um enviado a Atanásio para exortá-lo a, em favor da saúde de seu filho, acreditar em Cristo, “que me colocou <i.e. a Isaac> sobre a Santa Igreja.”⁸²⁸ Diante disso, avoluma-se a impressão de que a dificuldade existente até então esse importante oficial miafisita do emir e o patriarca copta dava-se em função de alguma objeção ou contestação feita pelo primeiro à posição do segundo.

Acordando, o papa Isaac chamou a si alguns dos bispos que então também se encontravam em Hulwân: Gregório de al-Kais, Piamot de Damietta e certo Jorge, cuja diocese

⁸²⁶ VIPA, ps. 366-368 e 385 – que menciona uma igreja construída na cidade, “repleta de todo tipo de adorno”, por expressa ordem do emir, mas a expensas do patriarca.

⁸²⁷ VIPA, pp. 359-360. HPCCA 3, p. 12.

⁸²⁸ VIPA, pp. 359-360.

não é designada, mas que de forma bastante verossímil *não* devia se tratar de Jorge de Sakhā. Contando-lhes de sua visão, foi interpelado pela prudência ou desconfiança de Abba Gregório, um personagem particularmente próximo ao centro do poder do emirado e, talvez, diretamente de Atanásio de Edessa. Diante da objeção desse, o papa Isaac reitera a natureza divina da ordem que havia recebido, associando sua autoridade pessoal à herança de São Marcos, e manda a tríade ir ter com o secretário do emir, para chamá-lo à obediência do patriarca, uma submissão que seria recompensada com a recuperação milagrosa de seu filho.

Abba Gregório então disse: “Sua Beatitude bem sabe que esse homem <i.e. Atanásio> encontra-se irritado contigo... Talvez essa visão seja uma ilusão. E se a palavra que recebeste não se cumprir e formos todos prejudicados <por causa disso>?” O arcebispo respondeu e, como ele bem sabia do que realmente havia entre sua pessoa e Deus, disse: “O que eu vos disse, dizeis livre e francamente a todos os que se dispuserem a ouvir. É São Marcos, o Evangelista, quem vos fala.” Então os bispos saíram de sua presença e foram, conforme haviam sido instruídos a fazer, imediatamente à casa de Atanásio. Encontraram-no chorando por seu filho e prontamente contaram a ele tudo aquilo que o arcebispo lhes haviam encarregado de dizer. E Atanásio lhes respondeu: “Com toda a sinceridade vos digo, senhores: se meu filho for curado pela intercessão do arcebispo, então acreditarei fielmente em Deus, como Atanásio, Cirilo, Inácio e Severo.” Em seguida, Atanásio e sua esposa prostraram-se aos pés dos bispos e disseram-lhes: “Rogamos que peçam ao arcebispo que ore a Deus por nosso rapaz, para que ele possa estar bem, curado do mal que lhe aflige, pois, de fato, nós não seríamos capazes de nos dirigirmos para pedir-lhe isso frente a frente, por causa de todas as iniquidades que dissemos a seu respeito <i.e. sobre o papa Isaac>.” Ouvindo isso, os bispos se foram e transmitiram ao patriarca tudo o que lhes dissera Atanásio. Então o patriarca prontamente foi até o jovem, colocou-se de pé diante de seu leito, orou e traçou o sinal da cruz com sua mão direita sobre ele. Nesse mesmo instante, o jovem levantou-se de um salto da cama, como se nunca tivesse estado doente. Pediu que lhe trouxessem algo para comer, pois tinha fome – de fato, ele não provara nada desde o dia em que adoecera. Quando Atanásio e sua esposa viram que seu filho havia sido curado pelo arcebispo, eles se prostraram a seus pés e imploraram seu perdão. O arcebispo então disse a Atanásio: “Meu filho, tenha maior cuidado para não causar dor à Igreja no futuro, pois quem vai contra a Igreja vai contra o próprio Cristo.” § A partir daquele dia, o arcebispo foi em tudo reverenciado por Atanásio, que o honrava como se fosse um dos anjos de Deus.⁸²⁹

Há neste trecho coisas interessantes a se observar. Em primeiro lugar, a hesitação dos bispos diante da ordem de levar a promessa-exortação de Isaac a Atanásio de Edessa. Em segundo, a reiteração da ideia de que a Igreja, enquanto corpo místico de Cristo, é como o próprio Cristo, enquanto o patriarca, seu chefe visível, é não só o sucessor e continuador de santos e pensadores que definiram e viveram a ortodoxia cristã – Atanásio, Cirilo, Inácio e Severo –, mas ele mesmo como São Marcos Evangelista. Em terceiro, a solução de uma divergência religiosa ou disciplinar, que, reitera-se, permanece a nós de natureza bastante obscura, não através da argumentação, mas de uma intervenção milagrosa, de um ato eficaz que convence sem possibilidade de apelação o dissidente ou crítico, qualquer que seja a

⁸²⁹ VIPA, pp. 360-362.

natureza de sua dissidência ou crítica, do erro de sua posição pelo fato de que Deus manifesta seu poder diretamente através de seus santos, não contra estes ou em favor de seus inimigos.⁸³⁰ Por fim, que há uma identificação entre a posição e os interesses do patriarca com os interesses da Igreja e, através dela, do próprio Cristo-Deus; afinal, tanto o secretário do emir quanto os três bispos que foram enviados como mensageiros a ele também eram cristãos, mas suas opiniões não eram de forma necessária expressão eficaz, e por isso supostamente real, de um desígnio divino.

Observe-se também que a honra e reverência que passaram a ser votadas por Atanásio de Edessa ao papa Isaac, qualquer que tenham sido suas divergências anteriores, não são apenas formais, mas se traduzem em uma submissão concreta de seus meios aos fins do patriarca. Menas de Nikiu registra que o papa Isaac então falou francamente com Atanásio a respeito dos bens da Igreja, pedindo-lhe ajuda principalmente para realizar uma grande reforma e garantir a posse – também reivindicada pelos melquitas – da Igreja do *Angelion* em Alexandria; e, “através da graça de Deus, ele fez com que ela fosse restaurada e decorada com grande beleza.” Graças à intervenção desse secretário, nos dias do papa Isaac, também se pode fazer ressoar com todo o estardalhaço, inclusive em procissões e outros atos de culto cristão realizado fora das igrejas, o *símantron*, algo que, como observa Menas de Nikiu, os patriarcas precedentes haviam hesitado muito em fazer com que acontecesse “por causa do medo dos inimigos de nossa fé.” Submisso Atanásio ao arcebispo, este obteve um acesso ainda mais direto ao emir, adquirindo também um salvo-conduto para que ele mesmo e seus emissários viajassem por toda a província sem serem incomodados por quaisquer autoridades seculares. O patriarca e os membros de seu séquito foram chamados a darem conselhos e oferecerem orações pelos diversos oficiais a serviço do Estado Islâmico, enquanto o próprio Isaac recebia consideração e presentes por causa das curas que realizava.⁸³¹ Trata-se de um momento importante, onde a posição que os homens santos da Antiguidade Tardia exerciam como líderes regionais, mediadores entre suas comunidades e diferentes instâncias nas quais se exercia o poder e, eventualmente, como conselheiros e fiadores religiosos dos governantes parecia estar sendo claramente refundida no âmbito do estabelecimento de relações

⁸³⁰ Cotejar com a argumentação e a documentação comprobatória constante em: GRIFFITH, Sidney. The signs and wonders of Orthodoxy: miracles and monks' lives in sixth-century Palestine. In. CAVADINI, John (org.). *Miracles in jewish and christian Antiquity: imagining truth*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999. Coleção *Notre Dame studies in Theology*, n. 3, pp. 139-168. Para outras perspectivas, complementares e do maior interesse, ver também o importante: NEYREY, Jerome H. Miracles, in other words: social sciences perspectives on healings. In. CAVADINI, op. cit., pp. 19-55.

⁸³¹ VIPA, p. 363.

mutuamente favoráveis entre o patriarcado copta e o emirado do Egito.⁸³² David Frankfurter observou de maneira bastante precisa que os santos egípcios tiveram um papel muito importante como agentes ativos no processo de hibridização das novas ideias e práticas cristãs com as tradições locais de ação, necessidade e orientação religiosa conhecidas em Alexandria e no Vale do Nilo da Antiguidade Tardia – e isso não só apesar, mas em conjunto com sua reiterada tendência em rejeitar de forma bastante peremptória as formas religiosas não-cristãs.⁸³³ Talvez seja o caso de, *mutatis mutandis*, considerar análogo o papel do patriarca Isaac no Egito dominado pelos omíadas, conforme este personagem é apresentado por Menas de Nikiu.

O fato de haver uma diferença basilar de religião entre esse eclesiástico e o emir, de o Islã ser estruturado também em uma complexa rede de apropriações, rejeições, continuidades e rupturas em relação ao movimento cristão, contudo, criou condições para novas e específicas dificuldades na medida em que o papa Isaac teria se tornado mais próximo de ‘Abd al-‘Azīz e mais influente entre seus oficiais. Menas de Nikiu narra que havia nos dias do patriarcado de Isaac um cristão árabe rico e bem nascido, aparentado dos marwânidas, *perfeito em sua religião* – ou seja, um miáfisita convicto e devoto –, que consigo tinha dois filhos a quem muito amava. Aconteceu, entretanto, que um desses rapazes, o caçula, caiu vítima da ação de um poderoso demônio, enquanto o outro, o primogênito, aproveitando a extraordinária atenção dispensada a seu irmão, dirigiu-se a al-Fustât com a intenção de aí rejeitar o cristianismo e abraçar o Islã, pois tinha receio de fazê-lo em sua terra natal, por medo da possível reação de seu pai. Sabendo que seu filho tinha tomado tal rumo, o cristão árabe dirigiu-se igualmente ao Egito, “e aí o encontrou rejeitando sua fé e escolhendo a porção de Judas sobre a de Jesus.”⁸³⁴ Uma tal referência introduz na história uma importante analogia bíblica, que não apenas reitera a qualificação da passagem ao Islã como uma traição ao cristianismo e ao próprio Cristo, como dá indício de quais motivações os autores coptas viam para que alguns de seus correligionários apostatassem em favor da religião dos conquistadores. Afinal, por causa da comparação com Judas, somos imediatamente remetidos tanto a uma ímpia cobiça por bens materiais quanto à influência demoníaca.⁸³⁵ Perturbado de assim encontrar seu primogênito, o cristão árabe tomou a decisão de entregar seu caçula a um

⁸³² Compare-se, por exemplo, com o que se sustenta no clássico artigo de Peter Brown a respeito do surgimento e função dos santos no interior do Império Romano Cristão: BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 61, 1971, pp. 80-101.

⁸³³ FRANKFURTER, David. Syncretism and the holy man in Late Antique Egypt. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 11, n. 3, 2003, pp. 339-385.

⁸³⁴ VIPA, p. 369.

⁸³⁵ Cf. Mt 26:14-16, Mc 14:10, Lc 22:3-6, Jo 12:4-6 e 13:21.26-30.

dos bispos do Egito, com o pedido de que orasse sobre ele e o libertasse dos demônios que tanto lhe afligiam, “porque tinha ouvido <mesmo em sua terra> de que eles <os bispos egípcios> eram eminentes santos de Deus.”⁸³⁶ Dirigiu-se em seguida a ‘Abd al-‘Azīz, que o recebeu pomposamente, por causa de seu parentesco, e contou ao emir aquilo que lhe afligia. O governador fez então que lhe trouxessem o primogênito de seu parente, que, contudo, não atendeu ao pedido de seu pai para que retornasse à fé na qual havia sido batizado. “E ele lhe disse: ‘Vosso sangue recaia sobre a vossa cabeça, meu filho, pois agora sois um estranho para mim nesta vida e na vida que há de vir.’”⁸³⁷ Devido a isso, portanto, restava ao homem apenas um herdeiro – e que se encontrava em estado calamitoso.

Apiedando-se de seu visitante, ‘Abd al-‘Azīz concordou com seu desejo de encontrar um bispo que realizasse orações sobre seu caçula e pediu a um dos membros de seu séquito que fosse e encontrasse logo um prelado que aquilo pudesse realizar. Aconteceu, contudo, que se apresentou um bispo que não estava em comunhão com o patriarcado copta, e, omitindo que não tinha parte com o papa Isaac, ele realizou um exorcismo no rapaz, com a intenção de curá-lo e, assim, obter o favor do emir para sua facção. Menas de Nikiu narra que, contudo, *por ser um dos heréticos*, o ritual por ele empreendido não foi eficaz, a situação do jovem árabe cristão ficou ainda pior do que antes, aprofundou-se a angústia de seu pai e despontou a indignação do emir, que quis saber qual a procedência do personagem que ali se encontrava. Na pena do hagiógrafo de Isaac, evidentemente, a situação logo se encaminha de modo favorável a este, reiterando a eficácia das orações do patriarca ortodoxo e, por conseguinte, sua superioridade diante das lideranças cristãs consideradas como dissidentes:

Quando o governador viu triste o rosto de seu parente, perguntou-lhe o que havia de errado. O homem então lhe disse com toda a franqueza. O governador perguntou quem era esse bispo que havia vindo até o palácio para atendê-lo. Foi-lhe dito então que o bispo era um dos barsanufianos. E o homem ficou muito angustiado quando soube que ele era um dos hereges. O governador então mandou que o falso bispo fosse afastado e ordenou que o patriarca Isaac fosse imediatamente trazido. Quando este se apresentou em seu palácio, o governador contou-lhe tudo sobre o jovem e como seu pai estava de luto por sua causa. Então o patriarca tomou consigo um pouco de óleo, proferiu sobre eles as orações e ungiu a fronte do rapaz, dizendo para quem pudesse ouvir: “Em nome de meu Senhor Jesus Cristo, ordeno a ti que cure este jovem.” Nesse mesmo momento, o demônio deixou o menino na forma de uma grande e fumarenta labareda de fogo. Todos que viram isso ficaram maravilhados e glorificaram a Deus por este prodígio. O pai do rapaz, por sua vez, levantou-se de um salto, atirou-se aos pés do arcebispo e o venerou devotamente. Ele lhe deu finos perfumes, cuidadosamente escolhidos, que havia trazido consigo desde sua terra. E o patriarca lhe falou nobres palavras sobre a fé cristã e a salvação das almas. Então, esse homem que amava a Deus de todo o coração implorou ao patriarca que fizesse com que um de seus secretários lhe copiasse um volume do *Evangelho de João*. Ele

⁸³⁶ VIPA, p. 369.

⁸³⁷ VIPA, p. 369, com citação de At 18:6.

proferiu bênçãos sobre o pão da eulógia, pedindo que as orações do arcebispo o protegessem para o resto de sua vida, e partiu de volta para sua casa glorificando a Deus. Como nosso bom Salvador disse: “Quem me ama, meu Pai o amará e com ele estarei por todo o sempre.”⁸³⁸

O encaminhamento deste caso, contudo, incomodou os membros muçulmanos do séquito do emir, que talvez temessem que a autoridade conquistada pelo patriarca Isaac no interior da casa e dos negócios de ‘Abd al-‘Azīz estivesse indo um tanto quanto longe demais. Menas de Nikiu escreve que então eles começaram a proferir acusações contra o chefe da Igreja Copta e a levantar dúvidas quanto à verdadeira religião do governante omíada, que diziam: “[...] Vejam como ele honra e recebe a todo momento este Isaac, mas parece abominar a nós e a nossa fé!” Diante disso, o próprio ‘Abd al-‘Azīz retrucou apenas que amava o patriarca, “porque sei que ele é um homem de Deus e porque ele inclina sua cabeça <i.e. se submete> à nossa autoridade.”⁸³⁹ Mas isso não foi o suficiente. Esparramaram-se notícias de que o papa Isaac, de fato, odiava o Islã e os muçulmanos, pregando diariamente ao seu rebanho coisas que tinham não só a finalidade de mantê-lo cristão, mas de, afinal, sublevá-los contra o domínio do Estado Islâmico. Os principais assessores muçulmanos do emir, por fim, depois de uma longa investida, convenceram-no de que era necessário submeter o patriarca a um teste. Chamaram-no então para um banquete, para observar se ele se privaria de sua prática cotidiana de traçar sobre si mesmo ou sobre seus alimentos o sinal da cruz antes

⁸³⁸ VIPA, pp. 370-371, com citação de versão de Jo 14:21. O termo *eulógia*, vocábulo derivado do verbo grego que quer dizer tanto *bendizer* em sentido corrente, quanto *abençoar* em sentido estritamente religioso, foi empregado por Paulo Apóstolo para indicar a Eucaristia, “o cálice da bênção que abençoamos” (1Cor 10:16), e tornou-se sinônimo das espécies consagradas do Pão e do Vinho em numerosos escritores cristãos antigos. Em Justino Mártir, Eusébio de Cesareia e Gregório de Tours, foi identificado com o Pão eucarístico enviado aos ausentes da Liturgia, enfermos ou prisioneiros. Em Hipólito de Roma e Agostinho de Hipona, designa não só o *ágape*, refeição abençoada e partilhada pelos cristãos em memória da morte e ressurreição de Jesus, mas também o pão não consagrado, oferecido pelos fiéis aos sacerdotes para a celebração eucarística. Em Paulino de Nola, Venâncio Fortunato, Gregório Magno e Bento de Núrsia, as eulógias eram quaisquer dádivas ou objetos bentos, principalmente frutas e pães, que os fiéis trocavam entre si como sinais materiais de amizade e de união espiritual. Na Idade Média latina, o termo passou a designar quaisquer coisas oferecidas pelos diáconos e presbíteros aos bispos. De forma mais rara, empregou-se o vocábulo para designar qualquer objeto usado pelos fiéis, por devoção, como espécie de amuletos: relíquias de lugares santos; óleo das lâmpadas dos túmulos de Cristo, da Virgem ou dos mártires, principalmente o trazido da Palestina, conservado em frascos; água benta; ramos secos que haviam sido abençoados ainda verdes no domingo precedente ao da Páscoa. Nas Igrejas do Egito e da Etiópia, cedo se instalou como preparação da Eucaristia propriamente dita um rito da fabricação e da escolha, pelo sacerdote celebrante, dos pães a serem consagrados; e aqueles, descartados por alguma imperfeição ou por simples excesso de matéria disponível, que não tiveram um uso propriamente sacramental, ao fim da celebração, eram abençoados por um dos clérigos assistentes e distribuídos aos fiéis leigos como eulógia, espécie de sacramental. Cf. CEC, v. 3, pp. 1062-1063. DPAC, p. 533. JANSSENS, D. L. Les eulogies (pt. 1). *Revue Benedictine*. Denée, Abadia de Maredsous, n. 7, 1890, pp. 515-520. Idem. Les eulogies (pt. 2). *Revue Benedictine*. Denée, Abadia de Maredsous, n. 8, 1891, pp. 28-41. GABRA, Gawdat. *The A to Z of the Coptic Church*. Colaboração de Birger A. Pearson, Mark N. Swanson e Youhanna Nessim Youssef. Lanham: Scarecrow Press, 2009. Coleção *The A to Z Guide*, n. 107, ps. 49 e 101. É uma pena que Menas de Nikiu não tenha tido a preocupação de registrar em qual idioma o Evangelho solicitado pelo cristão árabe haveria de ser manuscrito: grego, copta ou efetivamente em árabe.

⁸³⁹ VIPA, pp. 372-373.

da refeição, não só em respeito à fé de seus anfitriões, mas como medida de sua real submissão à autoridade do governo.

Temendo pela reação de seus correligionários caso o papa Isaac viesse a se persignar, contudo, o emir chamou em segredo seus secretários cristãos e pediu que eles precavessem o eclesiástico contra a armadilha que lhe estava sendo preparada. Era forçoso que ele aceitasse o convite para o jantar, mas que, de forma alguma, aí traçasse o sinal da cruz. Tanto Atanásio de Edessa quanto Isaac de Shubrâ Tani, seus dois principais assessores miafisitas, por sua vez, advertiram-lhe que não era possível que qualquer cristão tomasse de uma refeição sem abençoá-la com o gesto em questão, muito menos o patriarca; e disseram que estavam certos de que ou o papa Isaac abençoaria a comida com o sinal da cruz ou se recusaria a comê-la por impura.⁸⁴⁰ Tomado por raiva diante do que considerou uma impertinência e uma desconsideração por seu cuidado, ‘Abd al-‘Azīz jurou que iria fazer com que tanto os dois oficiais quanto o patriarca fossem mortos caso o prelado fizesse uma coisa ou outra dessas. Era necessário que comparecesse ao banquete e comesse o que lhe fosse oferecido, simplesmente, por obediência ao governador. Devido ao medo, nem Isaac, nem Atanásio lhe responderam qualquer coisa. Até então o emir não havia ameaçado diretamente a integridade física do patriarca reinante, e Menas de Nikiu dá a entender que se tratava de um perigo real, causado pela incitação do mau humor do governante por alguns “sarracenos que odeiam nossa fé.” A situação só seria contornada graças à perspicácia do chefe da Igreja Copta, que arrumou uma graciosa forma de obedecer ao seu dever de consciência sem deixar de atender a determinação do emir. Ora, estando o prelado sentado à mesa do palácio,

[...] como lhe era habitual, ao lado do governador, de seu séquito, dos grandes sarracenos e dos mais importantes oficiais do Egito [...] enquanto estava sentado ali,

⁸⁴⁰ CEC, v. 2, p. 658. DPAC, pp. 622-623. GABRA, op. cit., p. 49. Em sua *Tradição Apostólica*, Hipólito de Roma dedica uma seção exclusivamente ao sentido e importância do sinal da cruz na vida dos cristãos: “[...] Na tentação, procura sempre fazer, na frente, piedosamente, o sinal da cruz, pois este é o sinal da Paixão, conhecido e provado contra o Demônio. Se o fizerdes com fé – e não para te mostrardes aos homens –, opondo-o conscientemente, como se fosse um escudo, ao Adversário, este, ao ver quão grande é a força que vem do coração, e ao ver que o homem interior, que serve ao Verbo, mostra o sinal interior do Verbo formado no exterior, fugirá imediatamente, repellido pelo Espírito que há no homem. § Isso é o que o profeta Moisés representava por meio do cordeiro morto na Páscoa e ensinava ao aspergir o sangue no frontão e tingir os umbrais das portas: simbolizava ele a fé, que agora se encontra em nós – a fé no Cordeiro perfeito. § Ora, persignando-nos na frente e nos olhos com a mão, afastamos tudo quanto tenta destruir-nos.” HIPÓLITO de Roma. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*. Organização e tradução de Maria da Glória Novak. Introdução de Maucyr Gibin. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, §98, p. 81. Esse mesmo autor sublinha que, para o cristão, toda refeição tem um sentido religioso e deve ser comida em ação de graças a Deus. Idem, op. cit., §70-72, pp. 72-73. O texto da *Tradição Apostólica* parece ter sido sempre bem conhecido no âmbito do cristianismo copta. O mais antigo manuscrito da obra agora conhecido é justamente uma tradução em copta saídico, preparada por volta do ano 500, de um modelo grego que não sobreviveu ao tempo. E a edição árabe deste escrito de Hipólito, surgida não antes do século X, claramente foi preparada a partir de um manuscrito copta, assim como as versões etíope e, talvez, siríaca, bastante anteriores. Cf. CEC, v. 1, p. 182.

um cesto cheia de belas tâmaras foi levada ao emir. O santo, que também era um sábio nos assuntos de Deus e dos homens, e em quem o Espírito Santo de Deus repousava, como havia feito outrora sobre o profeta Daniel, ergueu sua mão direita e tomou consigo o cesto de tâmaras com toda a destreza e disse ao governador: “Senhor, afinal, como deseja que eu as coma? Por este lado, ou esse outro, ou por aqui?” O governador não entendeu o que o arcebispo havia feito, mas os escribas e os arcontes < cristãos > bem souberam e se maravilharam com sua grande presença de espírito e com a inacreditável graça que lhe havia sido concedida por Deus < a respeito disso >. O emir respondeu-lhe: “Coma-as como bem preferir, homem!” Quando terminaram de comer as tâmaras, antes dos demais pratos, o governador deu permissão para que o arcebispo se fosse. Dirigiu-se então aos escribas e aos arcontes e disse-lhes que estava impressionado com a facilidade daquilo: “Eu o fiz comer tranquilamente sem traçar o sinal da cruz.” E eles lhe responderam alegremente: “Não, não é certo que ele tenha comido sem antes se persignar.” O governador então lhes disse: “Mas como pode ser isso?” E eles lhe responderam: “Colocando o polegar direito sobre os quatro lados da cesta e perguntando-te como ele deveria comer, foi como fez o sinal da cruz sobre as tâmaras que levou à boca.” O governador ficou maravilhado ao perceber o que havia acontecido e confessou-lhes: “Bem vos digo que em verdade nunca conheci qualquer um que fosse tão esperto quanto esse homem!” Deus, que deu glória e graça ao profeta Daniel diante dos reis dos caldeus e dos persas, também glorificou seu santo diante do governador sarraceno, e este glorificou a Isaac, sempre o chamando e fazendo chamar de *patriarca*, por causa da graça de Deus que com ele estava.⁸⁴¹

Esta anedota registrada pelo bispo de Nikiu coloca novamente em primeiro plano os modelos bíblicos sobre os quais ele estrutura seu relato da vida do patriarca Issac: os sucessivos reconhecimentos e favorecimentos que são atribuídos ao emir diante do ofício religioso, santidade e inteligência do prelado lembram de modo bastante significativo aqueles que teriam sido tributados por Nabucodonosor e por Dario ao profeta Daniel (cf. Dan 3:46-49 e 6:26-29). Por outra parte, este episódio é exemplar do tipo de malabarismo realizado pelos líderes coptas para adquirirem e/ou manterem o favor dos seus senhores islâmicos sem deixar de cumprir aquilo que consideravam como elementos fundamentais de sua experiência como cristãos.

3.2.3 A tentativa de intervenção do patriarca junto aos reis da Núbia e da Etiópia e a reação do emir diante disso

As eventuais disputas com os muçulmanos no período inicial do patriarcado de Isaac parecem ter sido menos importantes para Menas de Nikiu do que seus diferentes tipos de triunfos sobre cristãos egípcios que não se encontravam em plena comunhão consigo. De fato, tudo indica que, como também se evidencia a partir do relato da HPCCA, o importante naquele momento era reforçar a imagem de consistência e coerência dos coptas como uma única comunidade de verdadeiros cristãos egípcios firmemente reunidos ao redor da

⁸⁴¹ VIPA, pp. 374-376 (destaque no original), com referência a Dn 1ss.

autoridade do único legítimo sucessor de São Marcos, ou seja, o patriarca copta. Neste sentido, e não só através de enfrentamentos individuais com um ou outro dissidente, o papa Isaac também continuou a reforçar e expandir a institucionalidade da comunidade sob sua liderança, como haviam procurado fazer seus imediatos sucessores, de modo particularmente bem sucedido desde a conquista árabo-muçulmana do Egito. Menas de Nikiu assinala que o prelado voltou-se contra as heresias que então cindiam os cristãos egípcios em vários partidos, fazendo com que muitos “dos que haviam se desviado” retornassem para a “reta fé em Jesus Cristo”, tanto através de retratações e penitências públicas, quanto através de um novo Batismo. A vila de Psanasho, perto de Sammanûd, que era até então um reduto dos barsanufianos, foi então inteiramente conduzida à obediência do patriarcado copta, sendo rebatizados todos os que nela se encontravam, homens e mulheres, crianças e idosos, e que antes haviam sido atendidos por clérigos deste partido eclesiástico. Podemos apenas conjecturar o papel que a situação – e a pressão – política exercida pelo emirado teve na mudança confessional então operada nessa comunidade, já que para o bispo de Nikiu tal adesão coletiva teria sido determinada antes do mais pela cura, obtida através da benção do papa Isaac, de um líder local que até então havia sido afligido por uma queimação estomacal que não era mitigada por qualquer qualidade ou quantidade de bebida que se pudesse ingerir. “O patriarca tomou um cálice de vinho, proferiu sobre ele a bênção em nome da Trindade, deu-o ao homem, e este o bebeu. No mesmo instante o fogo interior que há tanto lhe afligia foi extinto, e ele retornou para sua casa glorificando a Deus Altíssimo.”⁸⁴² Mais uma vez, tem-se a ênfase na eficácia como sinônimo de veracidade, ortodoxia e legitimidade.

Por iniciativa do papa Isaac, registra a HPCCA, “as liturgias da Igreja Ortodoxa foram restauradas lá onde antes não podiam ser celebradas”, o que quase certamente é uma rubrica para significar que ele conseguiu tomar ao clero e rito copta igrejas que antes haviam sido usadas pelos calcedônicos, não importando muito se tivessem sido edificadas por iniciativa destes ou se, com o apoio do poder imperial romano, anteriormente confiscadas aos miafisitas.⁸⁴³ Sendo este o caso, trata-se de notícia sobre o recuo não só da Igreja Melquita como instituição, mas também dos costumes eclesiásticos de origem bizantina e do grego como idioma litúrgico no contexto cristão egípcio. Como parte do mesmo movimento, o prelado também entrou em contato com os reis da Etiópia e da Núbia, que, por caminhos diversos, haviam aderido ao miafisismo como suas versões de Estado do cristianismo e se encontravam oficialmente sob a jurisdição e o cuidado pastoral do patriarcado copta de

⁸⁴² VIPA, p. 358.

⁸⁴³ HPCCA 3, p. 24.

Alexandria.⁸⁴⁴ Efetivamente, os bispos para essas regiões eram regularmente egípcios ordenados na grande metrópole eclesiástica do Vale do Nilo e escolhidos entre seu clero ou nos mosteiros que a cercavam – de onde, aliás, também provinha o pessoal que compunha o séquito patriarcal. Essa situação se prolongou na Núbia até o fim da sua existência como uma região cristã independente, já no meado do segundo milênio da Era Cristã, e na Etiópia até no século XX, quando se alterou em função de importantes mudanças político-eclesiásticas verificadas neste país africano desde algumas décadas antes.⁸⁴⁵ Parece que a correspondência entre estes prelados e a Sé de Alexandria, assim como entre os titulares desta e os potentados cristãos que governavam tais regiões, havia sido regular durante todo o período entre sua cristianização e a conquista árabo-muçulmana do Egito, que engendrou uma situação nova.

Ora, em função das boas relações iniciais travadas entre o movimento dos seguidores de Muḥammad e o governo da Etiópia, esta região permaneceu por séculos sem ser alvo da expansão militar empreendida por poderes islâmicos. Isso não impediu, contudo, que o território que em diferentes momentos lhe foi tomado por grupos pagãos e (pelo menos em um par de ocasiões significativas) judeus fosse pouco a pouco assimilado na *Dar al-Islam*, de tal forma que os etíopes cristãos gradativamente se viram cercados por uma constelação de potentados muçulmanos.⁸⁴⁶ A Núbia, por sua vez, foi talvez a primeira região a resistir com sucesso à expansão do Califado, fazendo com que fosse assinado um acordo *sui generis* entre seus governantes e os do mundo islâmico, um tipo de tratado que de certa forma garantiu a

⁸⁴⁴ DPAC, ps. 523-527 e 1014-1015. CEC, v. 1, pp. 312-313, v. 2, pp. 995-999, v. 5, pp. 1800-1802, e v. 6, ps. 1813-1814 e 1818-1819. JENKINS, op. cit., p. 262. GRILLMEIER & HAINTHALER, *Christ in christian tradition*, vol. 2, pt. 4, pp. 263ss. VILLARD, Ugo Monneret de. *Storia della Nubia cristiana*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1938. SELLASSIÉ, Segew Hable. *Ancient and medieval ethiopian history to 1270*. Adis Abeba: United Printers, 1972. KIRWAN, Laurence. *Studies on the history of late antique and christian Nubia*. Organização e introdução de László Török e Derek A. Welsby. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2002. Coleção *Variorum collected studies*, n. 748. WELSBY, Derek A. *The medieval kingdoms of Nubia: pagans, christians and muslims along the Middle Nile*. Londres: British Museum Press, 2002, cap. 3, pp. 31-67. ANNEQUIN, Guy. *As civilizações do Mar Vermelho*. S. trad. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. Coleção *Grandes civilizações desaparecidas*, s.n., pp. 284-289. MICHAŁOWSKI, Kazimierz. A cristianização da Núbia. In. HGA 2, pp. 327-341. MEKOURIA, Tekle Tsadík. Axum cristão. In. HGA 2, pp. 407-428. SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, cap. 6, pp. 181-208, e cap. 8, pp. 229-265.

⁸⁴⁵ CEC, v. 3, pp. 980-984, e v. 6, pp. 1802-1804. WELSBY, op. cit., cap. 10, pp. 242-255. BRISSAUD, Jean-Marc. *A civilização núbia até a conquista árabe*. S. trad. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. Coleção *Grandes civilizações desaparecidas*, s.n., pp. 331-341. JAKOBIELSKI, Stefan. A Núbia cristã no apogeu de sua civilização. In. HGA 3, pp. 255-257. SILVA, op. cit., ps. 198-201 e 264-265 e notas correspondentes. RUBENSON, Sven. *King of Kings: Tewodros of Ethiopia*. Adis Abeba e Ann Harbor: Haile Selassie University Press e University of Michigan Press, 1966. Coleção *Historical studies from Department of History for Haile Selassie University*, n. 2, pp.70-71. MARA, Yolande. *The Church of Ethiopia: the national church in the making*. Asmara: Il Poligráfico, 1972, p. 115. CRUMMEY, Donald. Church and nation: the Ethiopian Orthodox Tawahedo Church. In. ANGOLD, Michael (org.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ps. 457-461 e 481-487.

⁸⁴⁶ CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. In. HGA 3, pp. 671-683.

sua existência autônoma durante um período bastante considerável.⁸⁴⁷ Aquele que era conhecido como líder espiritual destas regiões, contudo, encontrava-se não só em território submetido ao poder árabo-muçulmano, mas se acomodava como uma parte da estrutura governamental do novo regime, intermediando, muitas vezes sofrendo, as relações entre seu rebanho e as autoridades islâmicas. Em período posterior, núbios e etíopes procuraram se afirmar como protetores nominais e de fato dos patriarcas coptas de Alexandria e, de um modo geral, da comunidade miafisita egípcia, ao mesmo tempo em que os emires do Egito procuraram se afirmar como protetores nominais e de fato dos indivíduos e grupos muçulmanos que por um motivo ou outro viviam em território reivindicado como núbio ou etíope. Já na modernidade, constatando o estado da ingerência dos governantes islâmicos nos assuntos do patriarcado copta, os etíopes manifestaram uma grande desconfiança em relação às iniciativas desta instituição, às vezes chegando ao ponto de considerar os prelados que lhes eram enviados desde o Egito não só como visitantes inconvenientes, mas mesmo espíões a serviço dos emires. Durante o patriarcado de Issac, entretanto, verifica-se o primeiro movimento do imbróglio causado pela triangulação entre cristãos núbios e etíopes ↔ patriarcado copta de Alexandria ↔ governo muçulmano do Egito.

De acordo com a HPCCA, então se encontravam em guerra fratricida os potentados cristãos da Etiópia e da Núbia – esta ainda subdividia nos reinos de Nobácia <Nūba>, mais ao norte, com capital em Faras; de Makuria <Muqurrah>, na região central, com capital na Velha Dongola <Dūnkūla al-'Adjūz>; e de Alódia <'Alwa>, mais ao sul, com capital em Soba. Com o cuidado pastoral que lhe era demandado, o patriarca Isaac escreveu aos reis locais lembrando-lhes de sua irmandade, determinada pela comum filiação à Sé de Alexandria, “ordenando-lhes que juntos fizessem a paz e orando para que não pudesse haver nenhuma má vontade entre eles.”⁸⁴⁸ Não é estranho à tradição cristã que os bispos, principalmente os patriarcas, chamem os poderes terrenos sob sua jurisdição à paz e à concórdia, uma eventualidade que se verifica mesmo na história contemporânea, quando os papas de Roma e os arcebispos da Cantuária se propuseram a intermediar conflitos entre diferentes grupos

⁸⁴⁷ CEC, v. 2, pp. 343-344. WELSBY, op. cit., caps. 4-5, pp. 68-111. BRISSAUD, op. cit., pp. 305-309. EI 1, p. 966. BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (1171). In HGA 3, pp. 201-203. JAKOBIELSKI, op. cit., pp. 233-235. SILVA, op. cit., pp. 241-243. FORAND, Paul. Early muslims relations with Nubia. *Der Islam*. Berlim, Walter de Gruyter, n. 48, 1972, pp. 111-121. SPAULDING, Jay. Medieval christian Nubia and the islamic world: a reconsideration of the *baqt* treaty. *The International Journal of African Historical Studies*. Boston, Center for African Studies at Boston University, v. 28, n. 3, 1995, pp. 577-594. BRETT, Michael. Islam and trade in the *Bilād al-Sudān* (tenth-eleventh century AD). *The Journal of African History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 24, n. 4, 1983, pp. 431-440.

⁸⁴⁸ HPCCA 3, p. 24.

beligerantes, não só alicerçados em sua autoridade moral, mas reforçando-a a cada caso.⁸⁴⁹ Como lembra Jill Harries, aliás, o papel do bispo como mediador entre os membros de seu rebanho que por algum motivo estavam em conflito entre si era muito mais antigo e, neste sentido, mais tradicional do que o do prelado que, estabelecido em sua sede, requeria e exercia poderes para discipliná-los, a começar por seus próprios clérigos, de modo efetivo, inclusive em conserto com a autoridade secular. Em coleções canônicas que remetem ao século III, tratava-se já de modo mais ou menos extenso, entre outras coisas, das regras que deveriam ser observadas pelos bispos quando lidavam com as disputas entre os fiéis. A linguagem empregada normalmente é a da cura, não do juízo, sendo representado o prelado como um médico e o conflito como uma ferida que deve ser cuidada para que sare. Somente se as negociações, às vezes concessões, por ele propostas, acompanhadas a cada passo pelas advertências contra os danos da raiva fratricida, não tivessem efeito é que deveria se posicionar como um juiz entre os seus.⁸⁵⁰

Menas de Nikiu, por sua vez, retrata esse episódio de forma um pouco diferente. De acordo com este autor, foi o rei de Makuria, que recentemente havia passado do cristianismo calcedônico ao miáfisita, quem tomou a iniciativa de escrever ao patriarca Isaac. O soberano informou em uma carta oficial ao seu líder espiritual que alguns dos bispos que haviam sido enviados para seu reino desde Alexandria desistiram de assumir suas dioceses, por causa da duração e distância da viagem que precisavam empreender para fazê-lo, uma circunstância em muito agravada pelo fato de o rei da Mauritânia ter feito todo o possível para dificultar sua travessia através das terras que lhe estavam submetidas. Tanto o rei da Makuria quanto o da Mauritânia seriam potentados cristãos e submetidos ao patriarca copta de Alexandria, com a diferença de que o segundo era aliado dos muçulmanos, enquanto o primeiro era inimigo declarado destes. Sabendo das dificuldades existentes entre esses seus filhos espirituais, o papa Isaac teria escrito uma exortação ao rei da Mauritânia, lembrando-o da impiedade que era fazer guerra contra um de seus correligionários, uma recordação à qual acrescentou “muitas palavras para fortalecer sua alma e a ortodoxa fé no Filho de Deus.”⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Cf. p. ex. PRINCEN, Thomas. Mediation by a transnational organization: the case of Vatican. In. BERCOVITCH, Jacob & RUBIN, Jeffrey Z. (orgs.). *Mediation in international relations: multiple approaches to conflict management*. Londres: Palgrave Macmillan, 1992, pp. 149-175. BEHRENS, James. *Church disputes mediation*. Herefordshire: Gracewing, 2003.

⁸⁵⁰ HARRIES, Jill. *Law and empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 192.

⁸⁵¹ VIPA, pp. 377-378.

Ora, acontece que a geografia implicada neste relato é bastante problemática.⁸⁵² Em algum momento entre 697 e 710, o reino da Makuria absorveu seu vizinho do norte, o reino da Nobácia, estendendo sua fronteira diretamente até o limite sul do emirado do Egito. Os makurianos, que eram até então calcedônicos e recebiam seus bispos da parte do patriarca calcedônico de Alexandria, às vezes diretamente de Constantinopla, adotaram formalmente a cristologia dos nobácios, que se encontravam em comunhão com o patriarca copta de Alexandria e dele recebiam seus bispos. Os estudiosos há muito se perguntam porque o Estado conquistador adotou a religião de seus principais rivais históricos, mas está bastante claro que a influência copta na região era muito mais imediata e que o poder bizantino já não se constituía em um aliado tão atrativo para os chefes cristãos africanos.⁸⁵³ Há ampla evidência, contudo, de que uma forte ligação com Constantinopla foi mantida pela Makuria até um período bastante tardio de sua existência, um vínculo que se encontra evidenciado também em não poucos de seus textos, arquitetura e arte religiosa.⁸⁵⁴ Aí se encontrará, mais tarde, de 997 a 999, em uma situação que ainda está longe de ser clara, dois bispos na grande cidade de Faras ou Pachoras, que então se afirmava como verdadeira sede do reino: Pedro (974-999), de rito copta, claramente miafisita, e João III (997-1005), de rito bizantino, talvez calcedônico. Logo em seguida, de 1005 a 1036, o único ocupante desta Sé é certo Marianos, cuja documentação lembra tanto como um dos filhos espirituais do eparca João III de Faras, o que pode sugerir uma adesão ao rito bizantino como este seu imediato predecessor, quanto como um enviado do patriarcado miafisita de Alexandria e um copta que havia sido bispo por dois anos em uma localidade do Médio Egito antes de se deslocar para a Núbia. Tendo em vista tais informações sobre este personagem, cujos caracteres nos são conhecidos por seu magnífico, bastante realista e quase contemporâneo retrato em afresco, em companhia da

⁸⁵² Antes do mais, com fim de contextualização, ver a respeito: KIRWAN, Laurence. Notes on the topography of the christian nubian kingdoms. In. *Studies on the history of...*, cap. 23.

⁸⁵³ CEC, v. 5, pp. 1513-1515. BRISSAUD, op. cit., pp. 313-315. JAKOBIELSKI, op. cit., pp. 234-235. SILVA, op. cit., pp. 242-243. SHINNIE, Peter L. *Ancient Nubia*. Londres: Kegan Paul International, 1996, pp. 123-126. ADAMS, William Y. The united kingdom of Makouria and Nobadia: a medieval nubian anomaly. In. DAVIES, William Vivian (org.). *Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam*. Londres: British Museum Press, 1991. GODLWESKI, Wlodzimierz. The rise of Makuria (late 5th-8th centuries). In. KENDALL, Timothy et alli (orgs.). *Nubian studies, 1998: proceedings of the Ninth Conference of the International Society of Nubian Studies, August 21-26, 1998, Boston, Massachusetts*. Boston: Department of African-American Studies of Northeastern University, 2004, pp. 52-72. KIRWAN, Laurence. The emergence of the United Kingdom of Nubia. In. *Studies on the history of...*, cap. 24.

⁸⁵⁴ Cf. p. ex. CEC, v. 4, pp. 1170-1174. BRISSAUD, op. cit., pp. 325-329. JAKOBIELSKI, op. cit., ps. 235, 241 e 244. WOŹNIAK, Magdalena. L'influence byzantine dans l'art nubien. In. LAMARE, Nicolas et alli (orgs.). *Le passé et son héritage: modalités et enjeux dans les sociétés du monde romain et de l'Antiquité Tardive. Actes de la journée doctorale tenue à l'INHA (Paris) le 14 janvier 2010*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011. Coleção *Orient et Méditerranée*, s.n., pp. 80-90. Idem. Rayonnement de Byzance: le costume royal en Nubie (X^e siècle). *Confronti su Bisanzio*. Veneza e Paris, Porphyra e Association des Étudiants du Monde Byzantin, n. 1, 2013, pp. 4-18.

Virgem Maria e do Menino Deus, que ornamentava a Catedral de Faras (atualmente guardado no Museu Nacional de Varsóvia), podemos estar diante de uma complexa porosidade ou emaranhamento entre diferentes partidos eclesiásticos, ou de uma comunidade miafisita que manteve o rito bizantino ou algum tipo de regime bi-ritual.⁸⁵⁵ <IMAGEM 32>. O mais provável, entretanto, é que, ao tempo do patriarcado de Isaac, a ortodoxia de Estado da Makuria ainda fosse a cristologia calcedônica, conjugada com uma adesão aos costumes eclesiásticos bizantinos, mas, no tempo de Menas de Nikiu, não muito mais tarde, fosse já a cristologia miafisita, combinada com uma adesão aos costumes eclesiásticos coptas. Daí o anacronismo deste autor.

Confusão similar, mas ainda mais surpreendente, é a que acompanha a menção ao reino da Mauritânia como estando situado entre o emirado do Egito e o reino da Makuria. De acordo com virtualmente todos os documentos sobreviventes da Antiguidade, o termo Mauritânia designava uma série de possessões romanas naquilo que atualmente é o território do Marrocos e da Argélia, muitas centenas de quilômetros a oeste do Vale do Nilo. Aí o cristianismo já se encontrava bem instalado no início do século III, tendo Tertuliano (m.220) mencionado cristãos que foram perseguidos pelos governadores romanos pagãos nesta região antes de sua própria conversão ao cristianismo (c.198). Todos os testemunhos referentes à vida cristã antiga na região, contudo, demonstram sua ligação com as Igrejas do mundo latino, especialmente com a arquidiocese de Cartago, não com o patriarcado de Alexandria. Os cristãos da Mauritânia encontravam-se profundamente divididos entre católicos e donatistas desde o primeiro quarto do século IV, partidos que foram igualmente oprimidos durante o domínio sobre a região dos vândalos (435-534), que professavam a cristologia ariana. Depois da reconquista bizantina da Mauritânia, parece que as Igrejas locais aderiram de forma quase unânime ao diofismo calcedônico, resistindo ativamente às tentativas de expansão do miafismo na área, verificadas com certa insistência no meado do século VI – mas a partir de Constantinopla e da Ásia Menor, não do Egito. Uma evidência do quão firme foi esta adesão é o fato de a África do Norte ter sido palco, no meado do século VII, de intensa disputa entre os monotelitas e os neocalcedônicos que seguiam a teologia de Máximo Confessor. Durante um longo período depois da conquista da região pelos muçulmanos, a Igreja subsistente na antiga África romana, incluindo a região da Mauritânia, permaneceu ainda vitalmente ligada ao

⁸⁵⁵ BRISSAUD, op. cit., pp. 327-329 – que argumenta, a meu ver de modo equivocado, que houve um quase completo retorno ou passagem do cristianismo núbio para o âmbito calcedônico entre o fim do século X e o início do XIII. JAKOBIELSKI, op. cit., pp. 254-255.

mundo latino, sendo, pelo menos até o fim do século XII, objeto de cada vez mais desaperançadas atenções pastorais da parte dos papas de Roma.⁸⁵⁶

Postas tais circunstâncias, a menção de Menas de Nikiu à filiação espiritual do rei da Mauritânia ao patriarcado copta de Alexandria pode ser devida a dois fatores distintos, que não são mutuamente excludentes. Em primeiro lugar, com a expansão árabo-muçulmana sobre os antigos territórios romanos da África do Norte, houve uma diáspora copta na região, na medida em que o empreendimento militar nesse sentido esteve por período considerável ligado diretamente ao emirado do Egito. Depois da tomada de Cartago por Hasan ibn Nu'man, governador omíada da Ifriqiyyah, aproximadamente no ano 700, o califa 'Abd al-Malik determinou que seu irmão, 'Abd al-'Aziz, transferisse um milhar de artesãos cristãos, com suas respectivas famílias, para o estabelecimento de um arsenal na nova cidade-fortaleza que então se edificava à margens do Lago Tunis. O historiador e geógrafo andaluz Abū 'Ubayd ibn 'Amr al-Bakrī (m.1094) registrou que haviam numerosos coptas habitantes em portos da África do Norte muçulmana, sendo particularmente presentes nos subúrbios de Tripoli e compondo a maior parte da população de Ajdabiyyah, pessoas que estavam envolvidas na indústria naval e eram atendidos em suas necessidades religiosas por padres e bispos miafisitas ordenados em Alexandria.⁸⁵⁷ Em segundo lugar, pode ser que, ao tempo de Menas de Nikiu, houvesse em certo círculo a esperança de que a expansão islâmica para o oeste significasse uma correspondente expansão da autoridade do patriarcado copta, que esse autor procura apresentar como tão apoiado pelo poder do emir. A islamização da população autóctone foi uma realidade bastante hesitante em Alexandria e no Vale do Nilo até o fim do domínio dos omíadas, e nada poderia indicar antes do meado do século VIII que esse processo se daria de forma diversa entre os demais cristãos africanos, quaisquer que fossem suas lealdades iniciais. Menos do que uma possibilidade de expansão *do Islã*, portanto, talvez Menas de Nikiu tenha pensado que a anexação dos antigos domínios romanos mesmo bem a oeste de Alexandria pudesse vir a significar uma submissão dos calcedônicos (e arianos, e donatistas) locais à jurisdição do líder da Igreja Miafisita do Egito, mais ou menos como estava acontecendo com os melquitas (e barsanufianos, e gaianitas) egípcios nas décadas seguintes a 639-641. Neste sentido, deve-se recordar que eventuais expansões de poderes muçulmanos a partir do Egito – não só os omíadas, mas também, mais tarde, os fatímidas, os aiúbidas e os mamelucos – implicaram às vezes em certa expansão da jurisdição dos

⁸⁵⁶ DPAC, pp. 911-912. WILHITE, David E. *Ancient african christianity: an introduction to a unique context and tradition*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017, pp. 264-338.

⁸⁵⁷ CEC, v. 1, p. 239, e v. 7, p. 2286.

patriarcas coptas para cristãos situados bem para além de seus limites tradicionais, por exemplo, para Jerusalém e a Siro-Palestina e para as ilhas de Chipre e Rodes.⁸⁵⁸ A menção da Mauritânia como submissa a um rei miafisita, submetido ao papa Isaac, e aliado dos árabes muçulmanos, portanto, pode ser antes do mais a expressão literária de um desejo de Menas de Nikiu quanto à realização de uma configuração religiosa e geopolítica que a seu tempo (ainda) parecia possível.

Seja como for, tanto a *vita* composta por Menas de Nikiu quanto a constante na HPCCA retomam o papel tradicional do arcebispo de Alexandria como mediador entre as disputas verificadas entre os membros de seu rebanho. Junto da afirmação deste, contudo, havia o fato de que a conjuntura política não só não mais o favorecia, mas o colocava sob uma grave suspeita. A HPCCA menciona que, sabendo que o papa Isaac havia escrito aos reis da Núbia e da Etiópia chamando-os à concórdia, alguns conspiradores se aproveitaram da oportunidade para arranjar-lhe problemas junto do emir.⁸⁵⁹ Não são indicados culpados, mas o fato deste episódio ser colocado imediatamente junto da informação de que *as liturgias da Igreja Ortodoxa foram restauradas lá onde antes não podiam ser celebradas* pode dar a entender que o redator desta história acreditava terem sido não outros do que os calcedônicos os responsáveis pela intriga junto de ‘Abd al-‘Azīz, construindo uma relação causal entre esta e a mencionada restauração. Movidos pelo ressentimento, portanto, os melquitas teriam agido contra aquele que era então o responsável por seu encolhimento, uma suposição que bem estaria de acordo com o que se afirma um pouco por toda parte nessa crônica. Não haviam, afinal, sido os *descrentes e heréticos*, a começar pelo calcedônico Teófanos, os responsáveis por colocar o patriarca predecessor em dificuldade com o emir já quando da primeira ida deste a Alexandria? Menas de Nikiu também não formula uma acusação contra personagens específicos, referindo-se apenas aos “inimigos da fé” que, sabendo que o papa Isaac havia enviado uma carta ao rei da Mauritânia, apressaram-se para acusá-lo diante do emir, sugerindo a este uma grave desconfiança:

Saiba, ó governador, que o rei da Makuria escreveu a Isaac, o arcebispo, para nomear um bispo para tomar assento em seu país. E, além de fazer isso, este homem também escreveu ao rei da Mauritânia exortando-lhe a fazer as pazes com o rei da Makuria, nosso inimigo. Se isso acontecer, é certo que eles se unirão e se levantarão em armas contra nós!⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ CEC, v. 3, pp. 872-875, v. 4, pp. 1324-1329, e v. 5, pp. 1647-1648. BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. The copts in Cyprus. *Bulletin sur la Société d’Archéologie Copte*. Cairo, Société d’Archéologie Copte, n. 7, 1942, pp. 9-13. MEINARDUS, Otto Friedrich August. *The copts in Jerusalem*. Cairo: Commission on Ecumenical Affairs of the See of Alexandria, 1960.

⁸⁵⁹ HPCCA 3, p. 24.

⁸⁶⁰ VIPA, p. 379.

Não parece que era necessário, entretanto, dizer muita coisa para tornar esta correspondência um grave problema para o patriarca Isaac. Do chefe da Igreja Copta, as autoridades muçulmanas esperavam não só passividade, mas colaboração, e o contato com governos estrangeiros, ainda que motivada por interesses pastorais, piedosos, estritamente religiosos, facilmente poderia ser encarado como parte de um caso de espionagem internacional. Sem a vigilância dos homens do emirado, como seria possível garantir que o patriarca não estivesse dando informações estratégicas a respeito dos negócios do Egito para potentes situados bem para além de suas fronteiras? <IMAGEM 33>. Pior ainda: e se o chamado à concórdia entre eles fosse de fato uma convocação para que, deixando suas diferenças de lado, agissem militarmente no sentido de libertar seu pai espiritual das obrigações que ele havia sido forçado a assumir para com o Estado Islâmico? A mais antiga das recensões agora conhecidas da *vita* do patriarca Benjamin registra, de modo bem diverso de sua *vulgata*, que *os reis dos árabes* enviaram ‘Amr ibn al-’Āṣ para o Egito com a explícita finalidade de livrar os coptas da situação difícil que viviam sob os *invasores* bizantinos.⁸⁶¹ Em vista de tudo o que se sabe sobre a anexação da região ao Califado, pode-se descartar terminantemente essa afirmação como não mais do que uma ficção devota. Não se sabe, entretanto, quanto ela efetivamente expressava o real desejo dos coptas de serem libertados, e nem quão forte era essa demanda em um sentido político-militar concreto. E não seria mais fácil que isso se desse através de correligionários seus e não através dos seguidores de uma religião que a cada passo delineava um perfil mais e mais distinto do cristianismo? Tudo indica que os patriarcas coptas forneceram aos sassânidas e aos árabes alguma tipo de ajuda, ainda que só através de orações, contra os bizantinos, e nada poderia garantir que, vindo a perceber seus novos senhores como tão opressores quanto os antigos, também não se dispusessem a ajudar seus eventuais inimigos – e com tão mais razão se estes fossem partícipes de sua própria comunidade doutrinária e eclesiástica. De acordo com a HPCCA, algumas décadas, mais tarde, durante o patriarcado de Miguel (744-768), um grande exército núbio, liderado pelo rei Ciríaco da Makuria, um personagem muito envolvido na organização da Igreja Miafisita em seu reino, efetivamente atravessou a fronteira do emirado para pressionar as autoridades do Estado Islâmico a conceder um melhor tratamento aos coptas.⁸⁶² Certos historiadores modernos consideram que a narrativa dessa intervenção é de todo inverossímil, ou pelo menos muito exagerada, mas quão pertinente ela seria como

⁸⁶¹ Cit. HEIJER, Johannes Den. La conquête arabe vu par les historiens coptes. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. Coleção *L’atelier méditerranéen*, s.n., p. 230, §F.

⁸⁶² HPCC 3, pp. 143-146.

possibilidade durante o governo de ‘Abd al-‘Azīz?⁸⁶³ Mais ainda: não tinham os governantes muçulmanos diante de si a injunção corânica de desconfiar permanentemente dos membros dos *Povos do Livro*, mesmo dos melhores dentre eles, uma determinação tão válida e tão sagrada quanto aquela que estabelecia que eles deveriam ser tolerados apesar da obsolescência de suas crenças e mesmo de seus erros doutrinários – duas demandas, aliás, precisamente *contíguas* no interior de seu texto sagrado?⁸⁶⁴

Assim sendo, de forma consequente, ao saber das cartas, ‘Abd al-‘Azīz determinou que o patriarca Isaac – que estava não em Hulwân, em sua nova residência, para uma audiência regular com o emir, mas em Alexandria – fosse imediatamente detido e trazido à

⁸⁶³ VILLARD, op. cit., p. 98. BRISSAUD, op. cit., p. 309. SILVA, op. cit., p. 243. ADAMS, William Y. *Nubia: corridor to Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1977, p. 456. VANTINI, Giovanni. *Christianity in Sudan*. Bolonha: EMI, 1981, pp. 75-77.

⁸⁶⁴ Qr 5:48-59.61-69: “(...) E revelamos a ti, com a verdade, o Livro que conforma o Livro anterior e paira sobre ele. Julga, pois, entre eles conforme as revelações de Deus, e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebeste. A cada um de vós, determinamos uma lei e um caminho. Se Deus quisesse, teria feito de vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, e Ele então vos inteirárá daquilo em que divergis. § Julga de acordo com as revelações de Deus. E não sigas suas paixões. E guarda-te de que te desviem da parte do que Deus te revelou. Se virarem as costas e se afastarem, saberás que é a intenção de Deus açoitá-los pelos seus pecados. Na verdade, são tantos os depravados! Será o julgamento dos tempos da ignorância que almejam? E quem é melhor juiz de que Deus para os que creem com convicção? Ó vós que credes, não tomeis por aliados os judeus e os cristãos. Que sejam aliados uns dos outros. Quem de vós os tomar por aliados é deles. Deus não guia os iníquos. § Verás, aliás, os que têm a doença no coração correrem para cortejá-los, dizendo: ‘Receamos que alguma desgraça caia sobre nós.’ Mas logo que Deus vos dê a vitória ou vos revele Sua vontade, ei-los arrependidos do que haviam segredado. § E os crentes então hão de dizer: ‘Eram mesmo esses que faziam juramentos reforçados de que estavam conosco?’ Suas ações serão anuladas, e serão eles os derrotados. § Ó vós que credes, aqueles dentre vós que renegarem sua religião, Deus os substituirá por outros que O amem e a quem Ele ame, humildes para com os crentes, soberbos para com os descrentes. Combaterão pela causa de Deus sem temer censura alguma. Tal é a graça de Deus. Ele a concede a quem Lhe apraz. Deus é imenso e sabedor. § Vossos únicos aliados são Deus, seu Mensageiro e aqueles, entre os crentes, que recitam as orações e pagam o tributo dos pobres, prostrando-se diante de Deus. § Os aliados de Deus, de Seu Mensageiro e dos crentes formam o partido de Deus, o partido dos vitoriosos. § O vós que credes, não adoteis por amigos os que, tendo recebido o Livro antes de vós, tratam vossa religião de divertimento e objeto de escárnio, e não adoteis por amigos os descrentes. § Quando os chamais para a oração, divertem-se e zombam. Pois são insensatos. § Dize: ‘Ó adeptos do Livro, pretendeis vingar-vos de nós só porque cremos em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado antes de nós? Sois, em verdade, depravados na vossa maioria.’ [...] Quando estão conosco dizem: ‘Cremos.’ Mas entram com a descrença, e com ela saem. Deus bem sabe o que ocultam. § E vês muitos deles competir uns com os outros no pecado e na agressão e nos ganhos ilícitos. Como é condenável o que fazem. § Por que os rabinos e teólogos não lhes proibem as blasfêmias e as atividades ilegais? Como é condenável o que obram. § Os judeus dizem: ‘A mão de Deus está fechada.’ Possa Deus fechar-lhes as mãos e os amaldiçoar por tais dizeres! As mãos de Deus estão plenamente abertas. Gasta o que Lhe apraz. O que Deus revelou aumentar-lhes-á com certeza a iniquidade e a renegação. Semeamos entre eles a inimizade e o ódio, que os acompanharão até o dia da Ressurreição. Cada vez que acendem o fogo da guerra, Deus o apaga. Corrompem a terra, e Deus não ama os corruptores. § Se os adeptos do Livro tivessem crido e temido a Deus, ter-lhe-íamos perdoados os pecados e tê-lo-íamos introduzido no Jardim das Delícias. § E se tivessem seguido a Torá e o Evangelho e o que Deus lhes revelou, teriam sido alimentados do céu, acima deles, e da terra, sob seus pés. Há entre eles homens justos. Mas muitos deles são malfeitores. § Ó Mensageiro, transmite o que te foi revelado por ordem de teu Senhor. Se não o fizeres, não terás transmitido Sua mensagem. Deus te protegerá dos homens. Ele não guia os descrentes. § Dize: ‘Ó adeptos do Livro, em nada vos apoiáis enquanto não observardes a Torá e o Evangelho e o que vos foi revelado por vosso Senhor!’ E certamente o que te foi revelado por teu Senhor aumentará a insolência e a descrença de muitos deles. Não te aflijas pelos descrentes. § Os que creem e os que abraçaram o judaísmo e os sabeus e os cristãos e quem quer que creia em Deus e no Último Dia e pratique o bem nada tem a temer e não se entristecerá.”

sua presença. A HPCCA registra que o governante “ficou muito irado” e fez informar ao prelado que ele bem poderia ser condenado à morte por causa daquele assunto. Menas de Nikiu especifica que o governador pretendia decapitar Isaac com sua própria espada; que o patriarca foi detido pelos oficiais do Estado Islâmico no justo momento em que se preparava para dar a bênção final da Divina Liturgia do Domingo de Páscoa, que oficiava na Catedral de São Marcos; que foi violentamente despido de seus paramentos pontificais pelos guardas e amarrado a um burro idoso para ser conduzido para a execução pública no centro de al-Fustât; e que uma grande multidão de fiéis o acompanhou por todo o caminho, “como fazia de costume, até que tivessem conhecimento daquilo que iria se abater sobre seu pastor.”⁸⁶⁵

De acordo com HPCCA, sabendo da ordem e do propósito do emir, seus secretários miafisitas tomaram a iniciativa de escrever cartas diferentes das que haviam sido remetidas aos reis dos núbios e dos abissínios, textos muito mais inócuos, e fazer com que eles fossem apresentados a ‘Abd al-‘Azīz como se tivessem sido as epístolas compostas pelo patriarca. Esta crônica assinala que esses oficiais agiram por medo de que alguma violência pudesse ser realmente cometida contra o papa Isaac pelo emir, independente do que pudesse ter sido escrito pelo eclesiástico. Sustenta assim que o que era determinante da sucessão dos acontecimentos não era o conteúdo da correspondência, mas a raiva do governante islâmico, incitada pelas acusações que diante dele haviam sido feitas contra o chefe da Igreja Copta. Os secretários agiram com rapidez, inclusive conseguindo interceptar e destruir as correspondências originalmente remetidas para o sul ainda antes que o patriarca fosse apresentado ao emir. O que efetivamente havia nelas só pode ser objeto de especulação, mas é certo que é muito pouco provável que se registrasse na HPCCA que um patriarca copta de fato esteve envolvido em espionagem internacional ou em qualquer outro tipo de tentativa de prejudicar de modo ativo e direto o governo islâmico do Egito. Quando ‘Abd al-‘Azīz recebeu e fez com que lhe fossem lidas as cartas que supostamente haviam sido remetidas aos reis dos núbios e dos etíopes, “não encontrou aí nada do que lhe havia sido dito”, de tal forma que “sua raiva amainou e ele enviou novo comando, dispondo o imediato retorno do patriarca <que estava no meio do caminho> para Alexandria, e que, depois de aí chegar, ele não fosse levado mais uma vez para o sul.”⁸⁶⁶

O que a HPCCA relata em sequência, entretanto, não é condizente com a sua afirmação de que a intervenção dos secretários miafisitas do emir foi suficiente para *amainar sua raiva*. Ou talvez, diante da possibilidade que o perturbou, mesmo pensando mais

⁸⁶⁵ HPCCA 3, p. 24. VIPA, p. 380.

⁸⁶⁶ HPCCA 3, pp. 24-25.

friamente, sem a perspectiva de executar o patriarca copta por alta traição, o governante tenha se decidido pela necessidade de uma demonstração mais categórica da superioridade do Islã sobre o cristianismo no espaço público – o que implicava, de modo complementar, uma humilhação tal que deixasse clara a situação de subordinação da atuação da Igreja Copta aos interesses e necessidades (e, talvez, paranoias) identificados com o Estado Islâmico. ‘Abd al-‘Azīz, de fato, resolveu deixar bem visível a posição que atribuía aos cristãos no âmbito de seu governo, incisivamente ordenando

[...] que se destruíssem todas as cruzes que estavam na terra do Egito, até mesmo os crucifixos de ouro e prata. Assim os cristãos da terra do Egito encontraram-se perturbados. Além disso, <o emir> fez gravar certas inscrições e colocá-las nas portas das igrejas de Mīsr e do Delta, inscrições que diziam: “Muḥammad é o grande Profeta de Deus, e Jesus também é Profeta de Deus. Em verdade, Deus não gera e nem é gerado.”⁸⁶⁷

Esta brusca islamização do espaço público, caracterizada simultaneamente pela destruição de símbolos cristãos e da inscrição, na entrada mesma de seus lugares de culto, da principal divergência doutrinária existente entre os muçulmanos e as principais comunidades eclesiais então estabelecidas no interior da *Dar al-Islam*, fundamentadas todas elas em interpretações diversas da fórmula nicena-constantinopolitana de que Jesus Cristo havia sido gerado e não criado, de modo que era não (mais um) profeta, mas Deus, segunda Pessoa da Santíssima Trindade, consubstancial ao Pai ao Espírito Santo, pode bem ser encarada como uma reação desproporcional à tentativa do patriarca copta de estabelecer contato com os reis dos núbios e dos etíopes, seus filhos espirituais. É inegável, contudo, que, por mais que se parta do pressuposto de que ela derive de modo necessário da interação de variáveis particularmente egípcias, trata-se de medida afim à publicidade monumental que o irmão e rival do emir, o califa ‘Abd al-Malīk, vinha implementando na mesma época na Siro-Palestina e Mesopotâmia também majoritariamente cristãs, como forma de afirmar no espaço e de forma duradoura a hegemonia do Islã e dos muçulmanos sobre os povos conquistados e suas formas religiosas.⁸⁶⁸

O mais notável dos empreendimentos desta campanha foi sem dúvida a edificação do Domo da Rocha em Jerusalém. A construção foi iniciada possivelmente em 692, em seguida a uma série de intervenções menores no sentido de marcar a presença do Islã no interior dessa

⁸⁶⁷ HPCCA 3, p. 25.

⁸⁶⁸ GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008. Coleção *Jews, christians and muslims from the ancient to the modern world*, n. 15, p. 32. Idem. Images, Islam and christians icons: a moment in the christian-muslim encounter in early Islamic times. In. CANIVET, Pierre & REY-COQUAIS, Jean-Paul (org.). *La Syrie de Byzance à l’Islam (VII^e-VIII^e siècles)*. Actes du colloque international (Lyon, 11-15 septembre 1990). Damasco: Institut Français de Damas, 1992, pp. 121-138.

cidade simbolicamente tão importante, e finalmente concluída na virada do século VIII. Ao menos dois califas anteriores, Omar e Mu‘āwiya, já haviam reconhecido o significado político-religioso de Jerusalém, em particular do Monte do Templo, para judeus, cristãos e muçulmanos, assim como determinado uma ou outra atividade de construção neste local. A estrutura erguida por iniciativa de ‘Abd al-Malīk, eloquente em sua declaração arquitetônica até a atualidade, contudo, era bastante distinta do que havia sido feito anteriormente. Na paisagem da Jerusalém do último quarto do século VII, ela ergueu seu perfil de forma decisiva sobre e contra a Igreja do Santo Sepulcro e as demais construções cristãs presentes na Cidade Santa, proclamando em pedra, madeira e metal a apropriação islâmica da cidade que os cristãos locais diziam que abrigavam aquela que era a *Mãe de todas as Igrejas*.⁸⁶⁹ Mais ainda: o interior e parte do exterior do Domo foram decorados com inscrições em metal dourado com trechos e paráfrases do Corão <IMAGEM 34> que proclamam, entre outras coisas que

Não há Deus além de Deus... Ele não gera e nem é gerado... Muḥammad é o Mensageiro de Deus, tal como é Jesus, o filho de Maria... Louvado seja Deus, que nunca tomou qualquer filho para si... A religião de Deus é o Islã... Aqueles a quem antes foi dado o Livro divergiram <dos muçulmanos> apenas depois que lhes foi dado o conhecimento <da Revelação de Muḥammad>, por inveja <de quem a recebeu>.⁸⁷⁰

As sucessivas repetições e reiteraões deste tipo de afirmação na decoração do Domo da Rocha, principalmente em seu interior, na arcada que se sobrepõe imediatamente à direção do Gólgota, tem sentidos claros. Em primeiro lugar, reiterar a rejeição islâmica do dogma da Trindade, mas sem descartar a figura de Jesus, que, ao contrário, é reivindicada como um dos profetas *muçulmanos*, um personagem que teria sido deturpado pela divinização empreendida pela teologia cristã. Em segundo, partindo disso, afirmar que o Islã superou o cristianismo em Jerusalém, cravando um marco sobre o antigo Monte do Templo, da mesma forma que o cristianismo previamente havia superado o judaísmo, erguendo *contra* as ruínas de seu lugar mais sagrado uma série de edifícios de significativos – entre quais, o principal, a própria

⁸⁶⁹ GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, p. cit. ELAD, Amikam. Why did ‘Abd al-Malīk build the Dome of the Rock? A re-examination of the muslim sources. In. RABY, Julian & JOHNS, Jeremy (orgs.). *Bayt al-Maqās. Vol. 1: ‘Abd al-Malīk’s Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Coleção *Oxford studies in islamic art*, n. 9. BLAIR, Sheila. What is the date of the Dome of the Rock? In. RABY & JOHNS, op. cit. VAN ESS, Josef. ‘Abd al-Malīk and the Dome of the Rock: an analysis of some texts. In. RABY & JOHN, op. cit., pp. 33-103. WILKEN, Robert L. *The Land called Holy: Palestine in christian history and thought*. 2ª ed. rev. New Haven: Yale Univerisy Press, 1992, p. 171.

⁸⁷⁰ Cit. GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, p. 33. KESSLER, Christel. ‘Abd al-Malīk’s inscription in the Dome of the Rock: a reconsideration. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Londres e Cambridge, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge University Press, n. 1, 1970, pp. 2-14. GRABAR, Oleg. *The shape of the holy: Early Islamic Jerusalem*. Colaboração de Mohammad al-Asad, Abeer Audeh e Said Nuseibeh. Princeton: Princeton University Press, 1996, ps. 56-71 e 184-185.

Igreja do Santo Sepulcro. O Domo da Rocha harmonizava-se com o padrão dos prédios comemorativos de fins da Antiguidade, abobado e circular, e, como tal, incluía-se talvez mais na arquitetura da época do que em algum tipo de estilo especificamente islâmico. Em mais de um sentido ele lembra o formato de um *martyrium*, um lugar construído para espacializar a memória de um personagem sagrado, no caso, o próprio Profeta do Islã, mas só foi algumas décadas depois de sua conclusão que este oratório começou a ser sistematicamente associado ao *Mi'rāj*, a ascensão que Muḥammad teria feito aos Céus a partir daquela cidade. Seu projeto iconográfico é claramente comparável ao que começou a ser executado não mais do que um par de anos antes na Igreja da Natividade, e bem pode ser que alguns pedreiros, carpinteiros, ferreiros e mosaístas palestinos tenham atuado em ambas as obras. O conteúdo teológico que consta no Domo da Rocha, contudo, é inteiramente diverso do que se afirmava ao redor da Gruta de Belém, comunicando-se aí justamente o contrário do que na Natividade, onde as inscrições e mosaicos enfatizavam justamente a divindade de Jesus e a Trindade. Como as moedas com o texto árabe da *šahāda* que ‘Abd al-Malīk fez cunhar a partir de 696, o Domo faz parte da experiência dos omíadas em, de muitas formas, tentar ajustar os diferentes recursos do Levante e da África do Norte de fins de Antiguidade, que os árabes muçulmanos haviam herdado por causa de suas conquistas, às necessidades e pretensões de uma nova fé. Mas, de modo tanto simbólico quanto cronológico, sua construção foi encarada como marco de uma ruptura pelos cristãos, que percebendo o desafio lançado, puseram-se a respondê-lo de diferentes modos, que iam de uma retomada das esperanças escatológicas ao surgimento de toda uma apologética cristã em árabe..⁸⁷¹

⁸⁷¹ Idem. The Umayyad Dome of the Roch in Jerusalem. *Ars Orientalis*. Washington e Ann Arbor, Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution e Department of the History of Art, University of Michigan, n. 3, 1959, pp. 33-62. Ibidem. The meaning of the Dome of the Rock in Jerusalem. *Medieval studies at Minnesota*. Mineápolis, Center for Medieval Studies at University of Minnesota, n. 3, 1988, pp. 1-10. DODD, Erica Cruikshank. The image of the word: notes on the religious iconography of Islam. *Berytus*. Beirute, American University of Beiryut, n.18, 1969, pp. 35-62. RABBAT, Nasser. The meaning of the Umayyad Dome of the Rock. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 6, 1989, pp. 12-21. KHOURY, Nuha N. N. The Dome of the Rock, the Ka’ba and Ghumdan: arab myths and umayyad monuments. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 10, 1993, pp. 57-65. WHELAN, Estelle. Forgotten witness: evidence for the early codification of the Qur’ān. *Journal of the American Oriental Society*. Journal of the American Oriental Society. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 118, n. 1, 1998, pp. 1-14. ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média*. Tradução de Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002, pp. 62-64. GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, p. cit. e nota correspondente, n. 30. AVNER, Rina. The Dome of the Rock in light of the development of concentric *martyria* in Jerusalem: architecture and architectural iconography. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 27, 2010, pp. 31-49. GALLINI, Giulia. The Dome of the Rock: reading its iconographic project. *SquareKufic*. Publicado em 12 de setembro de 2014. Disponível em <http://tinyurl.com/y46c4yz4> (acesso em julho de 2018). Idem. The Dome of the Rock: its inscriptions and the religious relations in early islamic

O processo egípcio de um maior erguimento dos muros confessionais entre cristãos e muçulmanos, marcado pelas inscrições que ‘Abd al-‘Azīz, fez colocar, possui uma cronologia e uma consistência um pouco diversas de seu análogo siro-palestino e mesopotâmico, diretamente determinado por ‘Abd al-Malik, ainda que um mesmo sentido geral. A HPCCA, contudo, identifica não uma disputa propriamente teológica na raiz da ordem do emir, mas uma desconfiança ou querela política. Isso parece representativo do tipo de abordagem que os coptas estavam dando ao despontar de uma mais aguda islamização do espaço público. A circunstância de o potentado muçulmano supostamente não agir por motivo doutrinário, entretanto, não exclui uma razão última de ordem teológica para sua ação. De acordo com redator da *vita* do papa Isaac na HPCCA, de fato, todo episódio do conflito entre os reis da Núbia e da Etiópia, da tentativa de intervenção do patriarca copta para fazê-lo cessar, da intriga diante do emir a respeito, da ação desse contra o prelado, da intervenção dos secretários cristãos para livrar seu líder espiritual da violência, e da afirmação na pedra e no metal da superioridade político-religiosa do Islã sobre o cristianismo também em contexto egípcio, deviam-se não mais do que à determinação divina de que, de uma forma ou de outra, então “o mal devia se abater sobre a Igreja.”⁸⁷² Diante de uma afronta e uma fragilização da posição da comunidade miafisita no interior da *dhimmitude*, portanto, a crônica reitera a crença nos misteriosos desígnios da Divina Providência, capazes de tirar o bem de qualquer má circunstância. Tal teodiceia, capaz de, através de um golpe interpretativo, sustentar que os acontecimentos são mesmo o justo contrário daquilo que aparentam de modo imediato, serve simultaneamente como refúgio, compensação e recusa diante de uma realidade cada vez politicamente mais áspera.

A crença na segurança contra todo o transe da Igreja Copta encontra-se afirmada de forma ainda mais estridente, quase esquizoide, no texto de Menas de Nikiu, que silencia por completo o episódio da destruição das cruzes e das inscrições que ‘Abd al-‘Azīz fez colocar diante das igrejas egípcias, marcando um claro domínio do Islã no espaço público do emirado. O desdobramento do problema da correspondência entre o patriarca Isaac e os potentados cristãos situados fora da *Dar al-Islam* é aí saturado de uma sacralidade tão triunfante quanto autorreferente, fechada em si mesma. Neste relato, importa menos situar e interpretar a situação da comunidade copta no interior da *dhimmitude* que se lhe apresentava do que reiterar quanto possível a santidade de Isaac, sublinhando através de ocorrências prodigiosas e

Jerusalem. *SquareKufic*. Publicado em 26 de janeiro de 2016. Disponível em <https://preview.tinyurl.com/y5z39x77> (acesso em julho de 2018). MILLES, op. cit. BACHARACH, op. cit. ⁸⁷² HPCCA 3, p. 24.

de um encontro com o governador – que a HPCCA afirma que *não* aconteceu graças à intervenção dos altos oficiais cristãos –, a posição desse eclesiástico como confessor e legítimo sucessor de São Marcos Evangelista. Reitera-se também sua suposta preeminência sobre um emir que não cessa de reconhecê-lo como verdadeira autoridade religiosa, não só acima dos demais líderes cristãos do país, mas também sobre seus próprios correligionários muçulmanos: Efetivamente, de acordo com seu registro,

Enquanto estava sendo conduzido para apresentar-se diante do governador, ele <i.e. o papa Isaac> viu junto de si dois homens de alta estatura, trajando vestes brancas, dos quais não há língua humana que possa descrever a honra e a glória. Percebeu que andavam a seu lado, cada um ao alcance de uma de suas mãos, um à direita e outro à esquerda, e disseram-lhe: “Não tenha medo, fiel patriarca. Nós estamos contigo. Nenhum mal ou dano há de vir sobre ti.” Então ele lhes perguntou quem eram e porque estavam cobertos de tão grande glória. O da direita, de aparência mais idosa, respondeu-lhe: “Eu sou Cefas, chamado Pedro. Esse outro, que está à tua esquerda, é Marcos, meu muito dileto filho. Estamos sempre contigo, desde que foi instalado sobre o Trono Patriarcal, e iremos acompanhar-te até que chegue ao teu destino. Fortaleça teu coração e não tenha nenhum medo. Este é o ano de tua plenitude, e não tardará até que te reúna aos teus pais e predecessores, na santa paz, depois de ter cumprido teu tempo devido como monge, como líder e, pela vontade do Senhor, como confessor, ó santo pastor.” § Alguns de seus irmãos, os monges, que o acompanhavam a uma curta distância, perceberam que <o papa> estava falando com alguém, mas, nada tendo visto, não conseguiram entender o que se passava. Quando chegaram ao pretório, os homens do governador adiantaram-se e foram informar-lhe de que o arcebispo havia chegado e ali estava à sua disposição. Ele ordenou que esses o trouxessem de imediato à sua presença, e então seu coração se encontrava inclinado para o mal. Quando viu o santo de Deus, testemunhando a grande glória que se manifestava sobre seu rosto, contudo, ficou imóvel e silencioso de maravilhamento. Seus olhos também puderam ver os dois Apóstolos, inteiramente banhados de luz, que entraram com o papa, cada um de um lado, ao alcance de suas mãos. O governador ficou muito surpreso e tomado pelo medo. Quando finalmente pode recobrar o controle de si mesmo, gentilmente fez com que o arcebispo se aproximasse e lhe disse: “É mesmo verdade o dizem todos aqui a teu respeito?” E Isaac defendeu a si mesmo falando ao governador com sinceridade, não tardando nada a convencê-lo de sua inocência. Em verdade, ele falou ao emir conforme foi prometido aos fiéis no Evangelho: “E eis que vos darei um espírito de sabedoria que ninguém poderá contradizer.” E mais uma vez: “Se fordes levados a apresentar-vos diante dos reis e dos governadores, não vos preocupeis com vossas palavras, pois será o Espírito Santo, nesse tempo, que vos instruirá naquelas coisas que haverão de dizer.” O governador então continuou a inquirir o arcebispo, dizendo-lhe antes do mais: “Jura-me por Deus Altíssimo e pela glória que te cerca neste mesmo momento que tu não esconderás nada daquilo que eu pretendo saber de ti?” E o santo respondeu que lhe contaria com toda franqueza tudo o que sabia a respeito de tudo aquilo que fosse perguntado. Mais uma vez, o governador tomou a palavra e disse: “Quando entraste aqui, quando vieste, quem eram aqueles dois homens que estavam contigo, um a cada lado, ao alcance de tuas mãos? Pois eu bem vi que caminhavam junto contigo outros dois, e que os três aqui entraram envolvidos por uma imensa luz. Digo-te que eu nunca havia visto nada assim antes e, se eles não tivessem desaparecido, é certo que eu teria morrido de medo diante do poder que estava em seus rostos.” O santo então respondeu: “Senhor, estes dois homens eram discípulos de Cristo, o Rei dos reis, aquele através do qual os reis são constituídos enquanto reis. Aqueles que viste me acompanhando estão comigo <invisivelmente> em todos os momentos. Por este razão, ó emir, afasta-te da Igreja e se empenhe em não enristecê-la, pois aquele que faz sofrer a Igreja aflige o próprio

Deus.” Quando o governador ouviu isso da boca do arcebispo, ficou muito assustado <e o dispensou>.⁸⁷³

3.2.4 O fim do patriarcado de Isaac

Não há na HPCCA notícia da reação de Isaac à destruição das cruzes, aos ditos corânicos inscritos nas portas de igrejas, nem mesmo à sua detenção e ameaça de morte por iniciativa do emir. Supõe-se assim, em comparação com o ocorrido com outros patriarcas coptas colocados pelos governantes islâmicos em situação análoga, que ele simplesmente se resignou, quando não se alegrou com a oportunidade de, afinal, tornar-se confessor ou mártir como os mais ilustres dentre seus predecessores. Os escribas miafisitas de ‘Abd al-‘Azīz, entretanto, agiram rápido e de maneira eficaz, um pouco como que aprofundando a triangulação governadores islâmicos ↔ oficiais miafisitas do governo ↔ patriarcas coptas, que já tinha tido um papel de relevo desde a conquista árabo-muçulmana do Egito e que eventualmente ocuparia o primeiro plano das relações político-religiosas estabelecidas por estes agentes sociais nas décadas e séculos seguintes.

Talvez em função da própria exiguidade do intervalo que Isaac ocupou o Trono de São Marcos Evangelista, a HPCCA registra depois desse episódio somente que “[...] Então o abençoado foi para o seu descanso e partiu para o Senhor em paz, guardando a fé ortodoxa e vestindo a coroa de justiça com todos os santos.”⁸⁷⁴ Ao conceder ao papa Isaac o mérito da *coroa de justiça*, o cronista o eleva ao título de confessor, sendo suas obras em favor da difusão e fortalecimento do miafisismo, sua detenção e ameaça de morte pelo governador, e a agressão cometida contra sua comunidade religiosa durante o tempo de seu patriarcado, apanágio suficiente para que fosse considerado também plenamente partícipe da glória dos santos mártires. De forma condizente com tal percepção, recebeu sepultura em um lugar no interior da Catedral de São Marcos, junto às relíquias do Evangelista e de alguns de seus mais celebrados predecessores no ofício patriarcal, sendo solenemente encomendado a Deus “com cânticos e hinos.”⁸⁷⁵

Menas de Nikiu narra os últimos dias do papa Isaac de forma não muito diversa, só acrescentando alguns detalhes. Em seguida ao caso da tentativa de contato com os reis

⁸⁷³ VIPA, pp. 381-384, com citação de versões de Mt 10:18-20 ↔ Mc 13:11-12 ↔ Lc 12:11-12 e 21:12-15 → At 6:10 (talvez também Jo 15:13). O termo *pretório*, que aparece na *vita* composta por Menas de Nikiu como transcrição em caracteres coptas do termo latino *praetorium*, remete imediatamente ao tribunal de Pôncio Pilatos, que os Evangelhos canônicos transcrevem em caracteres gregos a partir do mesmo vocábulo (Mt 27:27 ↔ Mc 15:16, Jo 18:28). A respeito, ver: BROWN, *A morte do Messias*, pp. 849-855.

⁸⁷⁴ HPCCA 3, p. 25.

⁸⁷⁵ HPCCA 3, p. 25.

miafisitas de fora do ecúmeno islâmico e seu desdobramento, depois de, por expressa ordem do emir, o patriarca fazer erguer com seus próprios recursos uma dispendiosa igreja em Hulwân, ele teria caído gravemente doente, em dor e sofrimento. Ao saber disso, ‘Abd al-‘Azīz muito se entristeceu e determinou que seus médicos pessoais fossem e lhe cuidassem. Diante do agravamento do caso, sem ter mais o que fazer a respeito, permitiu o governador por fim que ele retornasse para Alexandria. Aí o papa foi instalado em uma cela anexa à Catedral de São Marcos, onde permaneceu em silenciosa oração, atendido em suas poucas necessidades finais exclusivamente por monges vindos do claustro no qual havia sido antes admitido à vida monástica. Tendo celebrado sua última Eucaristia, Abba Isaac dirigiu-se a seu leito e aí faleceu, cercado por bispos, presbíteros, diáconos e monges que lhe eram particularmente fiéis. João de Terenoute, bispo que também havia sido discípulo de Abba Zacarias durante a juventude, um dos irmãos espirituais de Isaac, adiantou-se aos demais e fechou seus olhos e sua boca, “como José havia cerrado os olhos de seu pai Jacó” (cf. Gn 49:33-50:1). O encerramento da *vita* composta por Menas tem a mesma intenção do encerramento da *vita* de Isaac constante na HPCCA, ou seja, enfatizar, juntamente com sua santidade pessoal, sua caracterização como um dos confessores da fé ortodoxa:

E foi desta forma que Isaac, o fidelíssimo arcebispo e confessor, entregou seu espírito nas mãos de Deus. [...] Ele foi sepultado em glória e honra, e todos os bispos e clérigos passaram a noite inteira cantando salmos ao seu redor na noite que seguiu sua morte. Ao amanhecer, uma grande multidão se reuniu e o Santo Ofício foi celebrado diante do falecido. Todas as pessoas reunidas então tomaram parte no Corpo e Sangue do Senhor. O corpo de Abba Isaac foi então colocado ao lado do de Abba João <III>, o patriarca <que o precedeu>, na <própria> Catedral de São Marcos. § Seus ossos estão conosco na terra, mas seu espírito está com Deus no Céu, intercedendo em nosso favor. Pois cremos em todos os santos que nos precederam, os patriarcas e os profetas, os apóstolos e os discípulos, todos os santos. Que possamos obter misericórdia por suas santas orações diante de Jesus Cristo, nosso Senhor, Aquele a quem pertence toda a glória; a Ele, a seu bom Pai e ao Espírito, desde agora para todo o sempre, pelos séculos dos séculos. Amém!⁸⁷⁶

3.3 O patriarcado de Simão (689-701)

Depois do falecimento do papa Isaac, em razão das agressões cometidas contra os cristãos nos últimos anos de seu patriarcado por ordem direta do emir, “o povo e os sacerdotes tomaram cuidado com quem eles deveriam promover depois dele ao Trono Evangélico.” Enquanto hesitavam na eleição do novo sucessor de São Marcos, eclodiu uma disputa entre duas poderosas facções eclesiais do clero alexandrino: os presbíteros e diáconos que serviam na reconstruída Catedral de São Marcos e os que serviam na Igreja do *Angelion*. Ora,

⁸⁷⁶ VIPA, pp. 385-386.

tendo conseguido tomar temporariamente para si a prerrogativa de escolher o novo arcebispo de Alexandria, os clérigos dessa metrópole não se decidiam sobre quem deveriam nomear para esta função. De um lado, alinhavam-se os clérigos da Catedral a favor de certo Vítor, hegúmeno do Mosteiro de Taposíris Magna <Abuṣir>, localizado às margens do Lago Maryût, muito próximo de Alexandria, com acesso privilegiado pelo mar; do outro, os clérigos do *Angelion* a favor de certo João, hegúmeno do Mosteiro dos Vidraceiros <Dayr al-Zajjaj, Enaton>, não muito distante da metrópole eclesiástica, erguido à margem do caminho que levava desta à Pentápolis. Após alguma negociação, na qual parece ter sido importante a manifestação pública dos “cento e quarenta eclesiásticos” e grande número de devotos leigos vinculados ao *Angelion*, o governador da cidade interviu na querela a favor de João, garantindo que este homem, “digno deste ofício, porque se tratava de um homem culto e de um escritor”, fosse eleito reconhecido por ‘Abd al-‘Azīz como o novo chefe da Igreja Copta. Tal magistrado miafisita que servia ao emir como governador da cidade de Alexandria, possivelmente era não outro do que o filho do líder calcedônico de mesmo nome que, depois da morte de seu pai, que tantos problemas causou ao papa Agatão, foi tomado como filho espiritual do papa João III; o hegúmeno João de al-Zajjaj, por sua vez, era padrinho de seu principal secretário, ou seja, um personagem convenientemente ao alcance mais imediato de suas relações.⁸⁷⁷

Tal eclesiástico, contudo, não haveria de chegar a assumir o Trono Evangélico em sucessão ao papa Isaac. Havia como um de seus discípulos no Mosteiro dos Vidraceiros certo Simão, “um santo homem, temente a Deus, excelente, letrado mais do que os outros de sua geração”. Não se tratava de um egípcio, mais de um membro do *povo do Oriente*, cujos pais, em viagem à Alexandria, haviam entregado ainda muito jovem no *Enaton* como oblato, “por causa do corpo do sagrado Severo <de Antioquia>, porque ele encontrava-se em uma capela deste mosteiro, e os sírios usualmente iam até lá levar presentes e oferendas votivas.”⁸⁷⁸

⁸⁷⁷ HPCCA 3, pp. 25-26.

⁸⁷⁸ HPCCA 3, p. 27. Há evidência de que virtualmente desde a origem do monaquismo muitas crianças e adolescentes foram integrados de modos diversos a um número considerável de cenóbios, cf. PETERS, Greg. Offering sons to God in the monastery: child oblation, monastic benevolence and the Cistercian Order in the Middle Ages. *Cistercian Studies Quarterly*. Spencer, Cistercian Publications, v. 38, n. 3, 2003, pp. 285-295. A questão do oferecimento de crianças como oblatos nos mosteiros egípcios na Antiguidade Tardia e Medievo tem sido estudada, até onde sei de maneira pioneira, por Arietta Papaconstantinou, cf. PAPAConstantinou, Arietta. Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint Phoibammon. *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 32, 2002, pp 83-105. Idem. Child or monk? An unpublished story attributed to John Moschos in *Paris Coislin 257. The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Cincinnati, Department of Classics of University of Cincinnati, n. 45, 2008, pp. 169-181. Ver também, inclusive para material de comparação proveniente do mundo europeu: BOSWELL, John Eastburn. *Expositio* and *oblatio*: the abandonment of children and the ancient and medieval family. *The American Historical Review*. Washington e Oxford,

Ainda no início do patriarcado de Agatão, o futuro secretário do miáfisita Teodoro, que era um diácono, travou conhecimento com esse rapaz e fez com que Abba João o aceitasse como um de seus acompanhantes próximos, “para que este pudesse lhe ensinar a arte da escrita e as seções das Escrituras.” Parece que o não nomeado secretário pretendia formar o menino no ofício que ele mesmo exercia, tendo em vista, em futuro próximo, sua igual incorporação ao serviço governamental; talvez pretendesse ou já o tivesse adotado como um de seus herdeiros. Se esse foi o percurso imaginado a princípio, contudo, ocorreu certo deslizamento, pois o jovem Simão destacou-se nas letras especificamente religiosas, iniciando uma carreira no clero monástico:

[...] pela graça do Cristo Senhor, que estava com ele, e porque Abba João foi excelente como professor, aprendeu o Novo Testamento e grande parte do Antigo em um curso espaço de tempo. Assim, quando Abba Agatão soube que Simão era bom em sua conduta, ele determinou que fosse ordenado sacerdote, de modo que ficou sendo o segundo na hierarquia em seu mosteiro, depois de João, seu pai espiritual.⁸⁷⁹

Em tal condição, esperava-se que ele viesse a se tornar o seguinte hegúmeno-chefe do Mosteiro dos Vidraceiros. Quando o emir foi informado por Teodoro da eleição de João como novo chefe da Igreja Copta, e respondeu à epístola deste enviando mensageiros que deveriam conduzir o recém-nomeado até Mīsr, para que fosse *averiguado*, entretanto, o hegúmeno foi acompanhado na viagem por Simão e outros de seus discípulos, além de alguns membros do clero de Alexandria e do governador cristão de Alexandria. Quando ‘Abd al-‘Azīz encontrou o sacerdote “seu coração inclinou-se para ele, porque era uma pessoa atraente, de belo semblante”, e, depois de interrogar os padres e bispos presentes a respeito de sua trajetória e índole, declarou que João estava autorizado a ser consagrado e entronizado como novo patriarca. Mas aconteceu

[...] naquele dia [...] uma coisa maravilhosa, como no caso de Faras e Zara, ou como com Adonias e Salomão, os filhos de Davi. E isso foi que, após a nomeação de João ter sido confirmada, Deus levantou um dos bispos, como Daniel em sua época, sem conluio ou conselho com qualquer um, e ele disse: “Não, este homem não deve ser o nosso patriarca.” Então o silêncio e a admiração caíram sobre todas as pessoas, de modo que ninguém lhe respondeu uma sílaba sequer. Assim sendo, por fim, depois de certo intervalo, o emir perguntou: “Então, dizes tu, quem está apto?” E disse o bispo diante de toda a assembleia que ali estava reunida: “Simão! Simão é digno deste grau.” Assim sendo, o emir ordenou que Simão deveria ser trazido mais perto dele. E, quando o viu, perguntou-lhes dizendo: “De onde vem este homem?” Então lhe foi dito: “Ele é um sírio, uma pessoa do Oriente.” Quando soube disso, ele se espantou e se dirigiu novamente aos bispos: “Então vocês não podem eleger um de

American Historical Association e Oxford University Press, v. 89, n. 1, 1984, pp. 10-33. DE JONG, Mayke. *In Samuel's image: child oblation in the Early Medieval West*. Leiden: Brill, 1996. Coleção *Brill's studies in intellectual history*, n. 12.

⁸⁷⁹ HPCCA 3, p.27.

seu próprio país?” Responderam-lhe, dizendo: “Em verdade, o homem a quem nós escolhemos, nós o trouxemos diante de ti... Mas o assunto pertence a Deus, e em segundo lugar a ti.” Então ele voltou-se para o abençoado Simão e perguntou-lhe se ele aprovava a nomeação desse venerável João como patriarca. E Simão deu o seu assentimento, dizendo-lhe: “Não se poderá encontrar na terra do Egito, nem no Oriente, quem seja tão digno quanto este homem! Ele é meu mestre e meu pai espiritual desde a juventude, e sua vida é como a vida dos anjos.” Quando o emir ouviu isso, ficou muito admirado. E havia uma grande multidão reunida diante e ao redor dele; e um rumor foi levantado entre os magistrados, e os bispos e os clérigos, que clamavam em uníssono: “Que Deus prolongue a vida do emir junto a nós por muitos anos! Entregue a Sé a Simão, porque ele é digno de ser patriarca. Como era Abba Benjamin, assim é Simão. Verdadeiramente, a Igreja o apoia!” Quando o emir olhou para eles, e ouviu suas palavras no que dizia respeito a um estrangeiro a quem todos não conheciam por mais de dois dias, então ele mandou-lhes que, com a ajuda de Deus, levassem-no e consagrassem-no patriarca. E determinou que a maior parte dos bispos deveriam viajar em sua companhia. Consequentemente, eles conduziram-no a Alexandria e entronizaram-no sobre a Cátedra Apostólica na Grande Igreja, chama de *Angelion*. Assim o povo ortodoxo teve grande alegria, paz e unidade na Igreja, e seus negócios cresciam em prosperidade dia após dia.⁸⁸⁰

O narrador da HPPCA, com em virtualmente todas as demais eleições patriarcais, atribui à ação divina esta reviravolta que resultou na ascensão de Simão, não de João, seu pai espiritual, ao Trono Evangélico. Para além dessa perspectiva providencialista, que não se pode discutir em sentido estrito a não ser a partir de uma tomada de uma posição religiosa a respeito dos fatos considerados, pode-se ver também a trama dos confrontos políticos que enfeixavam diferentes facções coptas e muçulmanas nos anos finais do século VII. A eleição do sucessor do patriarca Isaac havia sido tomada como um assunto interno do clero alexandrino, mas esse mesmo clero não pôde chegar a um nome de consenso, sendo a escolha decidida pela manifestação pública de grupos vinculados ao *Angelion* e pela intervenção do governador Teodoro, que encaminhou o caso à decisão última do emir, pedindo-lhe que ratificasse a nomeação do candidato de sua preferência, ao qual se encontrava vinculado através de seu secretário pessoal. Na corte de ‘Abd al-‘Azīz, contudo, fez-se ouvir a voz discordante de um bispo não nomeado, e que pode ser muito bem uma personificação da insatisfação do episcopado egípcio com o fato de a eleição patriarcal ter sido tomada como um assunto exclusivamente dos alexandrinos. A posição desse prelado, endossada pelo Arquidiácono Jorge como *profética*, força um rearranjo; admite-se que o novo patriarca seja um dos sacerdotes do Mosteiro dos Vidraceiros, mas não que seja João, o escolhido na esteira da disputa entre os alexandrinos. Pode-se mesmo pensar em uma composição entre o episcopado não-metropolitano e o clero vinculado ao *Angelion*, pois o patriarcado acaba por ser entregue a um filho espiritual de João, que é consagrado na referida igreja, em claro desprestígio da há pouco reconstruída Catedral de São Marcos, com a qual disputava a

⁸⁸⁰ HPPCA 3, pp. 28-29, com referências a Gn 38:27-30, 1Rs 2:12-25 e Dn 2:14-28.

hegemonia no interior da geografia eclesiástica da Alexandria omíada. Desta forma, o personagem escolhido surge como conveniente não apesar de ser um estrangeiro, mas justamente em função disso, pois, ainda que tacitamente assinale a hegemonia do grupo ligado ao *Angelion*, a princípio se coloca além das distinções intestinas dos alexandrinos, ao mesmo tempo em que satisfaz a reivindicação dos bispos de um patriarcado que fosse algo distinto de uma mera extensão da autoridade metropolitana sobre o restante do Egito. Essa forma de apaziguar as tensões, contudo, seria eficaz apenas por um curto período de tempo, vindo a quase custar a vida de Simão, como mais adiante se verá.

Por outro lado, considere-se o fato da estranheza do emir diante do eleito ao patriarcado de Alexandria ser um sírio, assim como da reação dos cristãos presentes ao redor deste potentado quando de sua manifestação deste sentimento. Depois do cisma que havia dividido as comunidades miafisitas de Alexandria e Antioquia entre as décadas de 580 a 600, coptas e siro-ortodoxos mantinham-se em plena comunhão; durante o século VII, contudo, continuou-se a reforçar o viés étnico na autoconsciência destas Igrejas, um viés que foi reiterado e de alguma forma cristalizado após a conquista muçulmana do Oriente Médio e Norte da África. Isso se deu na medida em que os novos senhores destas regiões trataram os grupos eclesiásticos como comunidades nacionais, aglutinados de acordo com certo número de caracteres religiosos, étnicos, linguísticos e socioeconômicos, e fixados ao redor de redes de igrejas e mosteiros nas quais, ao menos a princípio, realizava-se a arrecadação da *jizya*. A eleição de um patriarca miafisita de origem síria colocava novamente em pauta a universalidade da comunhão e da missão cristã, necessariamente limitada, mesmo mutilada, por sua acomodação no interior do novo enquadramento político-religioso fornecido por sua ostensiva submissão às autoridades do Estado islâmico. Colocando as coisas em outros termos, a nomeação de Simão colocou em cena um problema classificatório e jurisdicional, na medida em que estava tacitamente estabelecido que os cristãos egípcios, a respeito dos quais formalmente respondia ao emirado o patriarca de Alexandria, estavam submetidos à autoridade de ‘Abd al-‘Azīz, enquanto os cristãos egípcios, a respeito dos quais formalmente respondida à corte califal, estabelecida em Damasco, o patriarca de Antioquia, estavam submetidos à autoridade de ‘Abd al-Malīk. E o Egito governado por ‘Abd al-‘Azīz, conforme já se mencionou, não era apenas uma província do califado omíada, mas mantinha relações complexas, eventualmente tensas, com a autoridade central. A não adequação das jurisdições eclesiásticas, ao menos potencialmente atravessadas pela noção de uma comunhão entre as Igrejas miafisitas estabelecidas nas diferentes partes do mundo, e das jurisdições governamentais que sobre elas pretendiam exercer uma autoridade quase total, jurisdições

disputadas e negociadas entre Damasco e Mīsr durante todo o longo período de governo dos filhos de Marwân, apresentava-se assim como elemento de dificuldade já desde a eleição de Simão; daí o questionamento de ‘Abd al-‘Azīz aos bispos, seu incômodo com o fato de estes não terem escolhido como seu líder um homem de seu próprio país.

Assim interpelados, os cristãos presentes na corte do emir respondem de maneira que lembra muito as clássicas respostas dada pelos mártires e confessores diante de seus perseguidores reais e potenciais, sustentando que a eleição do patriarca de Alexandria dependia nem de sua vontade coletiva, nem do poder do emir – que era convidado a sancioná-la –, mas dos desígnios divinos, misteriosamente manifestos na trama dos desejos humanos. O fato de Simão falar abertamente de modo favorável a respeito de seu pai espiritual, repentinamente colocado como seu concorrente na disputa à Cátedra de São Marcos, é um sinal de que ele *não tinha o desejo* de assumir o cargo de patriarca e que, portanto, de acordo com a peculiar etiqueta que ditava a distribuição das altas funções eclesiásticas entre os coptas, significava que se tratava do homem apto a ocupar o Trono Evangélico. O estranhamento e/ou incômodo do emir ensejou, portanto, uma confissão de fé, um testemunho comunitário a respeito da crença de que era Deus quem, em última instância, governava o destino da Igreja, ao passo que a tácita recusa de Simão em promover-se ao patriarcado é justamente o que abre espaço para que ele seja aclamado digno de ser assim promovido. Escolhido por Deus apesar das decisões dos clérigos e tendo sua escolha subscrita pela autoridade do emir, foi que Simão assumiu a Sé de Alexandria, iniciando certo período de *grande alegria, paz, crescimento, prosperidade e unidade na Igreja*.

De modo talvez curioso, a HPCCA registra que, durante este intervalo favorável, antes que começassem a vir sobre o papa Simão uma série de testes da parte de Deus, “juízos através dos quais Ele prova os seus eleitos e purifica-os como quem purifica a prata pura da escória, para que eles possam tornar-se como ouro puro”, o patriarca generosamente dividiu com seu pai espiritual, o quase eleito Abba João de al-Zajjaj o poder que lhe havia sido confiado.⁸⁸¹ Efetivamente, o hegúmeno-chefe do Mosteiro dos Vidraceiros foi constituído como administrador dos negócios da Igreja, enquanto o novo patriarca dedicava-se ao estudo bíblico e à redação das epístolas pastorais. Tal situação permaneceu por três anos, nos quais “o padre patriarca não se ocupou com qualquer um dos assuntos <administrativos> da Igreja, mas deu tudo a João, seu pai <espiritual>, da mesma forma que costumava fazer quando estavam no mosteiro, obedecendo a ele e chamando-o *meu pai*.”⁸⁸² Quando o hegúmeno

⁸⁸¹ HPCCA 3, pp. 30-31, com referência a Pr 7:3 → Zc 13:9 ↔ Ml 3:3 → 1Pd 1:6-7.

⁸⁸² HPCCA 3, p. 30.

adoeceu e veio a falecer, o patriarca cuidou dele até o fim da agonia, fechou seus olhos e banhou e vestiu seu cadáver para o funeral. Providenciou que o túmulo no qual João foi sepultado em al-Zajjaj fosse grande o suficiente para, mais adiante, caber o seu próprio corpo, determinando desde então que ali gostaria de ser também ele enterrado; para tanto, não hesitou em permanecer por quarenta dias no mosteiro, em oração junto do cadáver de seu mestre, até que as obras de edificação do sepulcro tivessem sido realizadas de acordo com sua vontade. No triênio que seu pai espiritual cuidou da dimensão mais prática do ofício patriarcal, o mais significativo que Simão realizou foi escrever uma bela epístola sistática a Juliano, então patriarca miafisita de Antioquia, que remeteu através de uma comitiva de bispos. Nesta epístola, Simão “lembrou Juliano da unidade e da comunhão na única fé entre as duas Sés, Alexandria e Antioquia”; recebendo-a o patriarca de Antioquia “constatou que estava cheia da sabedoria de Deus e dos livros espirituais, e alegrou-se grandemente”, de modo que fez com que fosse copiada e lida nas igrejas da Síria, assim como se mencionasse especialmente o patriarca copta em suas orações. Mais tarde, ao remeter sua resposta a Alexandria, enviada igualmente através de uma comitiva de bispos, fez com que ela fosse acompanhada de ricos presentes.⁸⁸³

3.3.1 Problemas disciplinares e disputas religiosas

Tendo falecido Abba João, entretanto, começaram os problemas a afligir o papa Simão. A HPCCA registra que, desde o início de seu patriarcado, ele permaneceu vivendo em Alexandria da mesma forma como no mosteiro onde havia residido até então, “pois ele era um homem temperado com sal, como o sal do Evangelho, não tendo nenhuma hipocrisia, nem ganância de conforto, ou de carne, ou bebida.” Sua dieta continuou de uma sobriedade que, dado o tom utilizado pelo Arquidiácono Jorge, não deve ter sido comum entre os prelados coptas de seu período: “durante toda a sua vida o seu desjejum foi apenas de pão, sal triturado com cominho e claro de ovo temperada com certas ervas, com as quais ele enfraquecia a força de seus apetites do corpo, fazendo da carne serva do espírito.” Além disso, ele se manteve isolado o tanto quanto possível dos bispos, dos numerosos clérigos alexandrinos e mesmo dos membros do seu séquito de assessores, “porque costuma voluntariamente buscar a solidão, a fim de observar os momentos de oração.” Em razão dessas coisas todas, e talvez também por sua origem estrangeira – origem que, no quarto ano depois de sua eleição, já havia perdido a

⁸⁸³ HPCCA 3, p. 30.

sua funcionalidade –, Simão passou a ser objeto de uma crescente antipatia da parte dos alexandrinos, uma antipatia que não tardou a se converter em ódio. Incitados por tal sentimento, talvez constrangidos pela sobriedade da rotina do patriarca e incapazes de envolvê-lo em suas redes de relacionamento por causa de sua tendência ao isolamento orante, alguns membros do clero da metrópole por fim “procuraram certos magos, e deram-lhes ouro para que eles fizessem por sua arte mágica um veneno mortal, que eles colocaram no vaso em que o papa Simão, o patriarca, usava para beber.”⁸⁸⁴

Esta tentativa de eliminar o prelado, contudo, não foi bem sucedida; de acordo com o relato da HPPCA, isso se deu porque, antes de beber a água envenenada, ainda em jejum, Simão havia celebrado a Divina Liturgia e comungado do Pão e do Vinho consagrados, que lhe serviram como proteção contra a morte. Na afirmação de tal circunstância, o Arquidiácono Jorge expressa a crença, presente em tantos textos hagiográficos bem conhecidos e então comum tanto entre miafisitas quanto entre calcedônicos, de que a Eucaristia era uma defesa contra as ameaças concretas que pudessem ameaçar o fiel que dela participava como comungante, não só uma forma de participar espiritualmente no Corpo Místico de Cristo.⁸⁸⁵ Os conspiradores, que a HPPCA designa como *parricidas*, fizeram uma segunda tentativa de envenenamento através da água, mas não obtiveram sucesso, e “quando os feiticeiros viram isso, ficaram maravilhados com o que <não> tinha acontecido a esse santo.” Um novo estratagema foi então arranjado, e o veneno começou a ser administrado em pequenas doses ao patriarca, veiculado em uns bons figos arranjados fora da estação, que sempre lhe eram dados “com astúcia e hipocrisia, implorando e suplicando para que comesse delas”, antes que tivesse comido qualquer outra coisa e, principalmente, antes que tivesse participado da Divina

⁸⁸⁴ HPPCA 3, p. 31. Todo o episódio da agressão contra o papa Simão por parte de membros do próprio clero copta pode ser inserido em um contexto mais amplo, caso seja cotejado, por exemplo, com o material documental e argumentação constantes em: LUSSET, Elisabeth. *Reformatio vel perturbatio: violent acts between superiors and monks, nuns and regular canons in the medieval cloister during the Later Middle Ages. Saeculum*. Cambridge e Chicago, Medieval Academy of America e Chicago University Press, v. 66, n. 1, 2016, pp. 111-127.

⁸⁸⁵ Cf. MENZE, Volker. The power of the Eucharist in Early Medieval Syria: grant for salvation or magical medication? In. BITTON-ASHKELONY, Brouria & KRUEGER, Derek (orgs.). *Prayer and worship in eastern christianities (5th to 11th centuries)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017, pp. 116-131. Para um caso análogo, muito mais conhecido, no qual, de modo significativo, figura também a bênção do vinho, mas não a sua consagração sacramental, v. GREGÓRIO Magno. *São Bento: vida e milagres – segundo livro dos Diálogos*. Tradução de Leão Dias Pereira; introdução e notas de Justino de Almeida Bueno. 2ª ed. Rio de Janeiro e Juiz de Fora: Subiaco e Lumen Christi, 2009, §3:1-4, pp. 82-84. O mais antigo exemplo da crença na Eucaristia como penhor como um envenenamento aparece na *Tradição Apostólica*: “[...] Apresse-se todo fiel a receber a Eucaristia, antes de proar qualquer coisa. Se ele a recebe porque tem fé, o que quer que, depois, lhe seja dado, ainda que mortal, não poderá prejudicado.” HIPÓLITO, op. cit., §83:15, p. 76. Para um excelente estudo do material tardo-antigo referente à crença de que os cristãos podiam inferir veneno sem que este lhes fosse mortífero (fundamentada ou consubstanciada em Mc 16:18^b), v. KELHOFFER, op. cit., pp. 417-472.

Liturgia. Comendo destas suas frutas preferidas, Simão sentiu “suas entranhas muito se transtornarem [...] e permaneceu quarenta dias em grande angústia, de tal forma que cada um pensou que sua morte era inevitável.” Enquanto ainda estava sendo envenenado por clérigos que tinham fácil acesso à sua pessoa, sentindo dores cada vez mais insuportável, entretanto, “o Senhor que dá a vida o ressuscitou (*sic*), mostrando-lhe um milagre, e apareceu-lhe numa visão na qual disse: “Por causa de quê suportais essas provações?”⁸⁸⁶

À essa intervenção divina, acompanhada por uma fala ainda mais ambígua do que o comum na HPCCA em se tratando de coisas atribuídas a personagens sobrenaturais, seguiu-se uma outra, bem mais mundana, que, afinal, trouxe o caso à tona e salvou a vida do patriarca. Indo o emir de Mīsr a Alexandria, encontrou-se com Simão como parte do protocolo de tais visitas e ficou espantado com a aparência debilitada do eclesiástico. Interrogando os seus secretários pela razão desta mudança, fez, determinou, diante da ignorância destes, que se fizesse uma investigação a respeito; no curso desta, não tardou que os oficiais do emirado descobrissem que o patriarca vinha sendo envenenado, assim como identificassem e detivessem os quatro presbíteros alexandrinos responsáveis por isso. ‘Abd al-‘Azīz determinou que estes clérigos fossem queimados vivos com aqueles que lhe haviam fornecido o veneno na Ilha de Faros, imediatamente ao norte da cidade,

Mas quando eles estavam prestes a queimá-los todos, o patriarca caiu com o rosto, derramando muitas lágrimas aos pés do emir, e intercedeu por aqueles sacerdotes diante dele, dizendo-lhe: “Se alguma coisa acontecer a eles por minha conta, eu devo ser suspenso de meu ofício, pois não é certo que eu deva ser patriarca depois disso.” Assim sendo, o emir maravilhou-se com a bondade de seus atos, e ordenou que os eclesiásticos deveriam ser liberados <da morte>, enquanto os feiticeiros deveriam ser entregues vivos às chamas por conta de suas ações anteriores. Então eles foram queimados no fogo.⁸⁸⁷

Tal episódio consta na HPCCA principalmente para destacar a extraordinária compaixão do patriarca mesmo em relação a pessoas que haviam o levado à beira da morte, sua capacidade de seguir à risca o ensinamento evangélico de dar a outra face aos inimigos, mas também revela coisas interessantes a respeito do funcionamento das comunidades cristã e muçulmana no Egito dos anos finais do século VII. Gostaria de destacar três dessas. Em primeiro lugar, a existência de tensões violentas no interior da Igreja Copta, e não só da permanência do atrito entre calcedônicos e miafisitas; tensões violentas o suficiente para ensejar uma tentativa de assassinato do patriarca por parte de membros de seu próprio séquito. Em segundo, a presença, em espaço acessível aos clérigos conspiradores, de magos ou

⁸⁸⁶ HPCCA 3, pp. 31-32.

⁸⁸⁷ HPCCA 3, p. 32.

feiticeiros, guardiães de um conhecimento bem específico – o da fabricação de venenos – e representantes talvez de outra forma de religiosidade, marginal, condenada igualmente por cristãos e muçulmanos. É interessante observar que esse tipo de personagem, mencionado em sua conexão com antigos cultos não-cristãos por outros documentos da mesma época e contexto – como a *Crônica* de João de Nikiu – é lembrado no trecho sob análise da HPPCA justamente em função de sua *ligação com setores do clero cristão*.⁸⁸⁸ Em *vita* posterior

⁸⁸⁸ Contraste, por exemplo, com: CHARLES, op. cit., §98, pp. 161-162: “[...] Também durante o governo do imperador Maurício (539-602), houve, na cidade de Constantinopla, um homem chamado Paulino. Ele era um adorador dos impuros demônios, que falsamente semeou o seguinte boato: ‘O imperador Maurício <conhece, mas> deixa passar estas práticas.’ Por causa de seus maus atos, Deus puniu esse feiticeiro, fazendo com que viesse a perder a razão. Ele tinha uma vasilha de prata, no qual depositava o sangue daqueles impuros sacrifícios que oferecia aos demônios. Em determinado momento, tomou esta tigela e vendou-a a um ourives. Muito tempo depois que este artesão a havia adquirido do feiticeiro, o abade de um mosteiro viu a peça e a desejou; teve, portanto, uma grande satisfação em comprá-la e transportá-la para a casa da qual era o chefe. O religioso instalou a vasilha em um lugar fora do santuário, longe do altar, encheu-a de água, e a seu respeito deu instrução aos irmãos, dizendo-lhes: ‘Cada vez que tomardes dos Santos Mistérios, bebei da água dessa tigela, para que se refresquem suas bocas da oblação, que é o Corpo e o Sangue de Jesus Cristo, nosso Deus.’ Ocorreu, contudo, que o grande Rei da Glória, nosso Senhor Jesus Cristo, não aprovou que o vaso dedicado aos demônios fosse misturado com os vasos do sagrado altar de nosso Deus, que, como dizem os apóstolos, estão imaculados, limpos de todo o sangue <de criaturas>. Assim sendo, aconteceu que toda a água colocada em seu interior tornou-se sangue. Quando os irmãos participaram dos Santos Mistérios, e, de acordo com o costume, saíram do santuário para tomar água e refrescar as suas bocas, deram com o milagre que havia se realizado na vasilha de prata; juntos com o seu superior, foram tomados por grande temor e prostraram-se com o rosto no piso. Eles recorreram a um minucioso exame de sua consciência, mas não conseguiram encontrar nenhum mal tão grave que tivessem cometido <e pudesse justificar a ocorrência desse prodígio>. Então se ergueram, tomaram consigo a tigela de prata, ainda transbordando de sangue, e apresentaram-na a João, que então era o patriarca de Constantinopla (582-595), informando-o de tudo o que havia acontecido. João enviou um homem de confiança ao artesão que havia vendido aquela peça ao abade, e esse lhe perguntou: ‘Onde foi que você obteve esta vasilha? De quem foi que você a comprou?’ E o homem respondeu: ‘Eu a adquiri de Paulino.’ Diante desta descoberta, o patriarca, os clérigos e os fiéis da Igreja Cristã reconheceram que o assunto era de Deus. § João desejou dar a conhecer a todos a apostasia e a infâmia do feiticeiro Paulino <que havia ficado manifesta neste prodígio>. Imediatamente, com zelo piedoso, incitou clérigos e fiéis a se erguer e buscar este feiticeiro <que se acreditava estar escondido> no próprio palácio imperial. Encontrando-o aí, o oficial chefe procedeu ao seu interrogatório, questionando-o, na frente do patriarca, dos clérigos, de todos os senadores e magistrados, a respeito desse assunto. E Paulino confessou o seguinte na presença de todos: ‘Eu estava acostumado a colocar nesta tigela o sangue dos sacrifícios que ofereci aos demônios.’ Diante disto, todos os presentes julgaram que ele deveria ser queimado vivo. E fizeram proclamar em voz alta a seu respeito, pela boca de um arauto, de três sentenças distintas. A primeira era a seguinte: ‘Por que Paulino deve ser salvo, já que é um inimigo de Deus que, por sua própria destruição, reza a Apolo?’ A segunda: ‘Esse homem mantinha intercurso com pecados estranhos e, de fato, empenhou-se muito em realizar tudo aquilo que não beneficia a própria alma!’ E a terceira sentença: ‘Paulino buscou a destruição para si mesmo. Ele não se manteve fiel à verdadeira fé ortodoxa, mas se tornou inimigo da Santíssima Trindade.’ Aconteceu, entretanto, que aqueles que o seguiam em suas práticas malignas procuraram salvá-lo da morte. § Quando o patriarca João foi informado de que havia toda uma movimentação <para livrá-lo>, ele dirigiu-se à corte imperial e se despiu de sua túnica sacerdotal. Enquanto ele fazia isso, os fiéis, em grande número, choravam e bradavam, dizendo: ‘Que a fé ortodoxa prospere e se propague!’ E o patriarca disse: ‘Se Paulino, o feiticeiro, não for imediatamente lançado às chamas, renunciarei ao meu trono e fecharei todas as igrejas <sob minha autoridade>. Sim, eu não permitirei que ninguém participe dos Santos Mistérios, até que o próprio Cristo tenha punido aqueles que blasfemam o Seu Nome!’ O imperador, então, começou a temer que um grande tumulto fosse ocasionado por causa disso. E o patriarca determinou-se a não retornar ao seu palácio, permanecendo onde estava até que testemunhou Paulino sendo queimado vivo. Ora, o Maurício costumava seguir práticas pagãs, mas em segredo, e quando soube que esse homem foi <descoberto e> censurado por fazer tais coisas, ele ficou profundamente perturbado.”

constante nesta história, esse vínculo voltaria a ser enfatizando, apresentando um membro do clero que era ele mesmo um feiticeiro.⁸⁸⁹ Isso talvez seja um expediente dos redatores para pontuar que a única Igreja de Cristo, por eles identificada com a comunidade miafisita, não era um bloco monolítico; ao contrário, no seu interior mesmo continuavam a subsistir traidores, parricidas e feiticeiros. Em terceiro lugar, deve-se destacar as representações da

⁸⁸⁹ HPCCA 3, p. 99: “[...] Depois disto ter se passado, os comerciantes venderam trigo para o povo, e houve uma abundante oferta deste bem. Assim sendo, alguns comerciantes de grãos foram a um diácono, um que praticava magia e morava em Mênfis, que é a antiga metrópole do Egito <Mīsr>; e esses deram-lhe muito dinheiro, implorando-lhe que, por suas artes mágicas, obtivesse que pudessem vender o seu trigo a um preço mais alto. Desta forma ele começou a exercer a sua arte em desagrado das leis de Deus, irritando-O, e não tinha pudor em praticar a sua vil feitiçaria. Havia então com ele um menino órfão, filho de uma viúva que não tinha outros filhos. Pois ele disse à viúva: ‘Não tens nada para comer, nem para alimentar o teu filho... Dê-me este menino para que eu possa fazer dele o meu herdeiro e ensinar-lhe a minha arte.’ Então ela entregou seu filho para o mágico com alegria. Aquele incrédulo tinha visitado muitos feiticeiros em vários lugares, até que eles lhe ensinaram a praticar a mais profunda bruxaria; e assim ele foi capaz de fazer com que o trigo voltasse a tornar-se muito desejado. Para tanto, o malfeitor tomou o filho da viúva e o levou para uma câmara isolada; fechou a porta desta e pôs as mãos e os pés do menino acima do solo, fazendo-lhe tudo o que irritava a Deus; e não cessava de, gradualmente, esfolar a pele do rapaz, do rosto até a parte de trás da sua cabeça, até chegar aos seus ombros. Então o trigo se tornou escasso, mesmo raro, e, considerando que tinha sido vendido na taxa de quatorze ardebbs para um dinar, passou então a ser finalmente negociado em dois mudds para um dinar, de modo que, em absoluto, não podia ser adquirido por todos os que dele necessitavam.” Por outro lado, deve-se observar que a HPCCA também menciona acusações de prática de magia dirigidas contra clérigos coptas que são consideradas não só como improcedentes, mas de origem demoníaca. Conta-se aí que nos dias do papa Menas (767-774), “[...] Satanás, o inimigo do bem, levantou uma dura provação contra o bendito patriarca. Então o Demônio falava pela língua de um diácono e monge de nome Pedro, em quem o Mal fazia sua morada, e sugeria-lhe grandes crimes dos quais Abba Menas e os bispos sob a sua jurisdição podiam ser acusados <diante das autoridades muçulmanas>. Este diácono e monge era nativo de uma aldeia chamada de Dasimâh <dependente da municipalidade de al-Gizâh> e tinha sido filho espiritual do papa Abba Miguel, que havia ido para o seu descanso eterno há não muito, e havia sido criado na própria cela deste. E o Inimigo do Bem colocou em seu coração o pensamento de solicitar um bispado para si mesmo, embora ele não fosse nada digno de receber isso da parte de nosso pai, Abba Menas. Então o papa respondeu-lhe assim como quando o Apóstolo Pedro respondeu a Simão, o Mago, dizendo: ‘Não terás parte nem herança conosco neste ministério.’ O diácono não pode suportar esse tratamento, de modo que embarcou em um navio e partiu para a Síria. Quando aí chegou, ele escreveu epístolas falsas, supostamente endereçadas ao patriarca dos sírios, Abba Jorge, arcebispo de Antioquia (758-790), e aos seus metropolitas e bispos, dizendo nessas cartas que grandes tribulações, perseguições e angústias estavam sendo causados à Igreja no Egito pelos governadores. Pois esse Pedro era hábil na arte de escrever cartas aos altos clérigos, patriarcas, metropolitas e bispos. Então, quando o patriarca de Antioquia leu as cartas, ele recebeu Pedro com grande alegria, porque pensou que esse era um enviado de seu irmão no sumo-sacerdócio, o patriarca de Alexandria. Então Abba Jorge arrecadou muito dinheiro para Pedro e lhe entregou epístolas oficiais endereçadas a todos os metropolitas e bispos sujeitos a Antioquia, ordenando-lhes que também eles fizessem coletas em seu favor e o honrassem com todo o cuidado e atenção, pois ambos os patriarcas muito o estimavam. Assim que uma quantia suficiente foi levantada para dar-lhe o suporte que ele precisava para o ato ainda mais maligno que planejava, ou seja, para lhe fornecer os meios necessários para alcançar os chefes <dos muçulmanos>, o Inimigo do Bem ainda caminhava a seu lado. Depois de algum tempo, Pedro chegou à capital <do Califado> e, com o coração cheio de igual rancor e astúcia, pôs-se a escrever cartas que continham muitas falsidades a respeito do papa Abba Menas. E Pedro afirmou nesses escritos que, enquanto o tesouro do príncipe estava vazio de qualquer dinheiro, apesar de sua premente necessidade de recursos para bancar as vultosas despesas do exército e da administração do governo, havia no Egito uma pessoa, um grande chefe entre os cristãos, que ele bem sabia que praticava feitiçaria para transformar as mais vis substâncias em ouro puro, e que, por tal meio, vaidosamente encheu todas as igrejas sob sua jurisdição com vasos de ouro e prata, nos quais se as sagradas oferendas eram apresentadas e consagradas <durante a Liturgia>. ‘Mas tu, meu príncipe e meu senhor’, acrescentou, ‘tens o direito de possuir em teu tesouro esses esplêndidos vasos de ouro, que estão nas igrejas, e com os quais, na verdade, fazem-se muitas coisas que desagradam a Deus.’” HPCCA 4, pp. 362-363, com citação de At 8:21.

autoridade copta e muçulmana que são aí mobilizadas. Simão, mesmo traído, desespera-se ao saber da possibilidade de execução de alguns membros do seu séquito, não só por sua compaixão excepcional, pelo perdão já concedido aos seus quase assassinos, mas por ser o responsável jurídico pelos cristãos, a começar pelos clérigos, diante do governo. Aceitar que os conspiradores fossem punidos pela morte com o fogo poderia redundar em uma fragilização de sua posição, pois admissão implícita de sua incapacidade de, na condição de chefe da comunidade cristã, manter os membros desta na obediência às leis e hierarquias estabelecidas. A autoridade muçulmana, por sua vez, figura neste episódio como garantidora da justiça, protegendo os bons e punindo os maus, mesmo os escondidos entre os bons. Ao interesse pessoal do emir na saúde do patriarca, sobrepõe-se o pragmatismo do potentado muçulmano no sentido de manter a governabilidade de seus domínios através da manutenção da ordem vigente; de fato, preservar a vida do papa Simão e punir de forma exemplar os responsáveis por ameaçá-la é também uma forma de sublinhar a posição de dependência do patriarcado em relação ao governo muçulmano, que pode lhe ocasionar a morte assim como lhe preservou a vida. Na negociação pela liberação dos conspiradores, mas não dos feiticeiros, da morte pelas chamas, encontram-se os interesses dos dois supracitados polos de poder político e religioso: o patriarca demonstra sua virtude e garante sua posição como líder da comunidade cristã, enquanto o emir reitera o seu poder literal de vida e morte sobre os seus súditos pelo inquérito e punição severa, mas seletiva, que faz executar. Neste sentido, a conspiração contra o papa Simão não é só uma questão interna da Igreja Copta, mas, pela intervenção nela das autoridades muçulmanas, ocasião para que se revelem as estruturas e dinâmicas do poder político-religioso no Egito omíada.

Na sequência da notícia da malfadada conspiração contra a vida do patriarca, o Arquidiácono Jorge relata, como prólogo de uma crise maior, um conjunto de episódios de violência, real e simbólica, que acabaram por envolver o célebre bispo e cronista João de Nikiu. Tais episódios, tomados como continuação do relato precedente, também podem ser tomados como representativos das tensões violentas que então atravessavam a Igreja Copta, como índice de uma certa crise interna, que, conforme já vimos, o redator da *vita* de Simão descreveu como sendo juízos de Deus, *através dos quais Ele prova os seus eleitos e purifica-os como quem purifica a prata pura da escória*. Pois bem, de acordo com a HPCCA, passada a execução dos feiticeiros que produziram o veneno com o qual se tentou assassinar o papa Simão, este nomeou João, bispo de Nikiu, como supervisor-geral dos mosteiros coptas, dando-lhe “toda a autoridade sobre eles”, porque este prelado “estava familiarizado com a

vida dos monges e conhecia as suas formas <de vida>.”⁸⁹⁰ João de Nikiu havia sido um dos líderes do sínodo que, em seguida à morte do papa João III, havia tentado eleger a Jorge de Sakhā como seu substituto, contrariando as disposições que o falecido patriarca havia deixado a respeito de sua sucessão. Quando, por intervenção de ‘Abd al-‘Azīz, contudo, o patriarca eleito foi Isaac, João foi constituído chefe dos bispos do Alto Egito, em uma contemporização entre o novo chefe da Igreja Copta e aqueles poderosos bispos que, a princípio, tentaram impedir sua nomeação. Ao tempo de sua nomeação como supervisor-geral dos mosteiros do Egito, portanto, tratava-se já de uma das personagens de maior relevo no tabuleiro eclesiástico dos anos finais do século VII. Nesse tempo, conta a HPCCA, o monaquismo copta experimentava uma grande expansão, viabilizada pelo trabalho comum de religiosos e leigos: “os monges industriosamente reconstruíam suas celas, enquanto os funcionários se encarregavam de sua manutenção.”⁸⁹¹ O texto é ambíguo em relação a quem exatamente são estes *funcionários*, estando em aberto a possibilidade de serem tanto leigos que de alguma forma participavam da administração dos negócios mais mundanos dos mosteiros, quanto de oficiais cristãos que, servindo ao emirado, dispunham de recursos pessoais suficientes para patrocinarem o crescimento da infraestrutura utilizada pelos monges coptas, ou algum tipo de combinação entre as duas coisas, talvez com a existência de certo loteamento entre os estabelecimentos religiosos que se encontravam sob a responsabilidade direta dos burocratas e magistrados cristãos a serviço dos omíadas. É importante sublinhar que, então, os monges e os clérigos cristãos se encontravam isentos da captação da *jizya*, ainda que não dos impostos comuns sobre as propriedades de que dispunham, fossem diretamente cultivadas, fossem arrendadas a outros, cristãos ou muçulmanos. O crescimento da vida monástica neste período também pode ser explicado, portanto, pelo empobrecimento dos camponeses egípcios diante da pressão da tributação do emirado, comumente cobrada por oficiais cristãos.

Tal expansão, contudo, parece ter trazido indivíduos de índole e costumes muito pouco virtuosos para dentro dos mosteiros. Enquanto muitos trabalhavam na reconstrução e ampliação da infraestrutura que possibilitava o estabelecimento de um número crescente de homens e mulheres *no deserto*, um grupo de religiosos, “alguns daqueles que eram dados aos seus apetites”, sequestraram uma jovem noviça e levaram-na consigo para seu próprio claustro em um dos mosteiros do Wadī Habīb, onde a violentaram. O segredo a respeito dessa violência não se pode fazer por muito tempo, e logo se difundiu entre os monges “uma grande angústia, [...] como a de que não se tinha ouvido antes falar nesse lugar”, tanto pela violência

⁸⁹⁰ HPCCA 3, pp. 32-33..

⁸⁹¹ HPCCA 3, p. 33.

cometida em si mesmo quanto pela clandestina introdução de uma mulher em um espaço reservado unicamente a homens que se votaram a abandonar inteiramente o convívio com elas. Ao saber disso, também tomado pela angústia, João de Nikiu procedeu a um inquérito e, da mesma forma como ‘Abd al-‘Azīz tomou conhecimento de quem eram aqueles que conspiravam com a intenção de matar o papa Simão, também o supervisor-geral dos mosteiros do Egito descobriu quem foram os que raptaram e violentaram essa virgem. Ao saber quem era o religioso que havia sido o responsável por isso, o bispo procedeu de modo rápido e inflexível; convocando-o à sua presença, espancou-o de forma tão severa como punição que não mais se levantou, vindo a falecer uma dezena de dias depois. Isso igualmente não se pode manter em segredo; dada a forma como a HPCCA descreve a difusão das notícias entre os claustros e dos mosteiros para as sedes episcopais, bem somos levados a pensar que os religiosos dedicavam quase tanto tempo à conversação quanto ao isolamento orante ou à oração comunitária. Quando os bispos souberam da morte do monge em decorrência das pancadas que lhe haviam sido administradas por João de Nikiu, aparentemente ignoraram o delito cometido pelo religioso falecido; convocando um sínodo para tratar do ocorrido e obtendo a pronta confissão de João de Nikiu, “condenaram-no a ser deposto, porque ele tinha transgredido o limite de humanidade que era nele requerido.”⁸⁹² A violência aberta de um bispo contra um monge, portando, foi considerada não só inapropriada e condenada, mas uma marca de desumanidade. Cabe perguntar quais outros interesses agiram no sentido desta condenação de um dos mais poderosos prelados coptas de seu tempo. Em certo plano, talvez as suas funções reunidas de chefe dos bispos da Tebaida e supervisor-geral dos mosteiros do Egito despertassem não só alguma inveja, mas um ressentimento muito concreto dos bispos e abades que se viram submetidos a um ocupante de cargos tão relevantes e nada tradicionais, pois só recentemente criados; na primeira oportunidade que se apresentou, tais líderes eclesiásticos agiram de forma mais ou menos ordenada para acusá-lo e derrubá-lo. Em outro plano, o *modus vivendi* que se estabelecia entre o emirado e os líderes eclesiásticos coptas supunha que estes renunciassem, se não inteiramente ao uso da força, ao menos ao poder de infligir punições físicas e, de modo eminente, condenar alguém à morte. A punição imposta por João de Nikiu ao monge esturador significava, neste sentido, uma perturbação à divisão de poderes sobre os súditos coptas dos omíadas que se constituía com base em complexas negociações e, como tal, não poderia passar ser uma punição exemplar. O fato do bispo ter se excedido em sua punição não por maldade ou desumanidade, como estava sendo acusado por

⁸⁹² HPCCA 3, p. 33.

seus pares, mas por *zelo* pela pureza da instituição monástica, contudo, igualmente não podia passar sem sua própria resposta:

Sendo de tal forma exonerado <dos cargos eclesiásticos que ocupava>, ele <i.e. João de Nikiu> ficou em silêncio enquanto o faziam <i.e. enquanto lavravam a sua condenação>. E eles <i.e. os bispos reunidos no sínodo – entre os quais *não* se menciona o papa Simão> disseram-lhe: “É doravante ilegal a ti que se aproxime de qualquer um dos vasos do santuário, mas deves receber os Mistérios <i.e. a Eucaristia> como um mero monge.” Então ele chorou e disse ao povo ali reunido: “Como vocês me depõem injustamente, o Senhor, o Deus cujo nome eu bem conheço, deve fazê-los, a todos vós, bispos, estranhos aos seus olhos até o fim dos tempos durante os quais vocês me condenaram.” Em seguida, eles nomearam outro homem [...] para ser bispo em seu lugar [...]. Passados alguns dias, entretanto, as palavras deste santo bispo a respeito dos bispos que o depuseram, e todos os outros, foram cumpridas, e uma calamidade veio sobre eles...⁸⁹³

A mencionada calamidade também é bastante boa para se pensar. De acordo com a HPCCA, nestes tempos haviam alguns cristãos “que eram como os gentios”, pois “abstiveram-se de suas esposas legais e tomaram amantes ilícitas, mostrando assim a sua sujeição às paixões.” Ainda que isso não se diga na documentação com todas as letras, parece que o que estava então em jogo era a imitação dos costumes matrimoniais muçulmanos, entre os quais se permitia o divórcio e uma forma controlada de poligamia, entre egípcios cristãos que pretendiam, não passar ao Islã, *mas permanecer cristãos*. As demais companheiras adotadas por tais homens, contudo, eram consideradas pelos eclesiásticos coptas como *amantes ilícitas*, não como *esposas legais*, de modo que, ao conviverem com elas, estariam cometendo adultério público; dessa forma, os bispos decidiram que não mais lhes permitiriam participar na Eucaristia enquanto não renunciassem ao seu conhecido pecado, ou seja, à todas as mulheres que tivessem admitido como esposas depois da primeira. Não se trata de uma crítica direta dos coptas aos costumes matrimoniais islâmicos, mas à sua adoção por cristãos que permaneciam oficialmente cristãos e, como tais, participavam da vida da Igreja e reivindicavam a Eucaristia. A situação, contudo, era suficientemente ambígua para permitir que os homens assim censurados se dirigissem não ao patriarca, que talvez imaginassem naturalmente refratário à considerar sua situação como lícita, mas ao emir, a quem disseram: “[...] Estamos proibidos de casar, e eles <i.e. os bispos> nos puseram para fora de tal modo que somos forçados a nos prostituir.” Entre a castidade agressivamente zelosa que se manifestou no espancamento de João de Nikiu ao monge estuprador e a tentativa de um grupo de cristãos de assumir costumes poligâmicos como os de seus vizinhos muçulmanos, o episcopado copta movia-se para estabelecer ou reiterar uma moral matrimonial que significava, entre outras coisas, a aceitação dos leigos da autoridade dos bispos sobre seus

⁸⁹³ HPCCA 3, p. 34.

*apetites e paixões.*⁸⁹⁴ A reivindicação dos cristãos que gostariam de contrair novas núpcias junto ao emir, fez com que ficasse evidente o quanto essa moral matrimonial se constituía então *em contraste* com a moral matrimonial islâmica, o que causou em ‘Abd al-‘Azīz uma *enorme irritação.*⁸⁹⁵

Tal sentimento fez com que o emir determinasse a pronta realização de um sínodo geral dos bispos do Egito em Alexandria. Acorreram a esta reunião não só o patriarca Simão e sessenta e quatro outros bispos que com ele estavam em comunhão, a maior parte do episcopado do país, mas também “os heréticos, que não eram verdadeiros bispos, [...] ou seja, Teofilato, um bispo dos calcedônicos, e Teodoro, que foi um dos gaianitas e um dos seguidores de seguidores de Eutiques; e um dos seguidores de Barsanúfio, cujo nome era Jorge, além de uma série de outros que eram chamados de bispos sem o serem, e que também havia sido juntamente convocados.”⁸⁹⁶ Esses homens “não sabiam porque tinham ido <a Alexandria>, nem a causa de sua reunião, e eles usaram a ocasião para prestar seus respeitos ao emir por toda uma semana.” Partindo de tais trechos, fica muito clara a complexidade do cristianismo no Egito omíada, que as autoridades muçulmanas, contudo, então reconheciam *do ponto de vista da administração governamental* como uno e submetido a um único patriarca. Na prática, contudo, além de os coptas se encontrarem divididos em diferentes partidos, incluindo aí leigos que contestavam os costumes matrimoniais cristãos e as determinações de seus bispos a respeito, pretendendo-se fazer reconhecer pelo recurso à autoridade do emir junto à Igreja, havia não poucos grupos e lideranças alternativas, que iam teologicamente desde os calcedônicos até os monofisitas mais estritos, adeptos da cristologia proposta pelo arquiandrita Êutiques.

Seja como for, enquanto estavam reunidos por convocação do emir estes líderes cristãos que rivalizavam agudamente uns com os outros, chegou ao Egito a notícia de que Justiniano II havia sido deposto por seus súditos e que certo Leôncio havia sido nomeado como novo soberano do Império Romano do Oriente. De fato, a política fiscal rigorosa, os gastos extravagantes, o descontentamento provocado por certo número de reformas religiosas, o estresse causado por pressões exteriores contínuas, a política de reassentamentos de camponeses e os conflitos da Coroa com a aristocracia, fizeram com que, no meado de 695, parte da população bizantina se sublevasse contra o soberano coroado dez anos antes. Liderados pelo mencionado Leôncio – um isáurio que nos anos anteriores havia comandado o

⁸⁹⁴ Para uma visão contemporânea da sacralidade, do rito e dos costumes referentes ao matrimônio na Igreja Copta, v. CEC, v. 5, pp. 1542-1546.

⁸⁹⁵ HPCCA 3, p. 34.

⁸⁹⁶ HPCCA 3, p. 34.

exército imperial em campanhas na Anatólia, na Geórgia e na Armênia, personagem que era considerado um militar bárbaro e cruel mesmo pelos padrões de seu tempo, e que havia sido há pouco nomeado estratega do tégata de Hellas (Peloponeso) – e ostensivamente apoiados pelo patriarca Calínico de Constantinopla (693-705) – que eventualmente veio a ser considerado um santo por seus partidários – soldados, criminosos comuns e membros da facção dos Azuis tomaram as ruas, praças, palácios e igrejas de Constantinopla e impuseram sua vontade. Justiniano foi deposto, teve seu nariz e parte de sua língua cortados e foi mandado para o exílio em Quersoneso, na Crimeia.⁸⁹⁷ Por algum motivo que não fica claro no relato da HPCCA – mas possivelmente o fato de ter sido o mesmo Leôncio o principal general a comandar, com diferentes graus de fracasso e sucesso, as investidas militares bizantinas contra uma série de domínios omíadas na década de 690 –, este informe causou celeuma em Alexandria, de tal forma que o emir despachou ordens imediatas para que se dirigissem até a metrópole os magistrados de todas as províncias e que os arautos do governo anunciassem em todas as partes, entre os cristãos e os muçulmanos, nas praças, igrejas e mesquitas, tal mudança de governo. “Assim foi reunida uma grande multidão, e diziam <aqueles que a constituíam>: ‘Ora, esse tem sido sempre o costume dos romanos: quando um príncipe é deposto, um outro toma o seu lugar.’”⁸⁹⁸

Era então um domingo, e o emir determinou igualmente que as todas as Liturgias dos cristãos não fossem celebradas, um fato bastante raro na longa história do Egito posterior à conquista árabe. Pode-se supor que essa medida tinha como alvo principal os melquitas que, em suas celebrações, continuavam a orar regularmente pelo patriarca e pelo imperador de Constantinopla, com os quais se encontravam em plena comunhão; no século VI e nos anos imediatamente anterior à expansão do califado, efetivamente, as igrejas provinciais, inclusive no Egito, tiveram papel crescente no sentido de fomentar a sujeição à Coroa Constantinopolitana, servindo como polos de difusão dos decretos e de reiteração dos comunicados imperiais.⁸⁹⁹ Mesmo em nossos próprios dias, os greco-ortodoxos – e, em menor escala, os católicos de rito bizantino – preservam em seus livros de oração uma série de preces

⁸⁹⁷ ODB, v. 2, ps. 1084-1085 e 1212-1213. DPAC, p. 248. TEÓFANES Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: byzantine and near eastern history (284-813 AD)*. Tradução, introdução e notas de Cyril Mango, Roger Scott e Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon Press, 1997, AM 6187, pp. 514-515. DE S.

CALLINICO Primo, Patriarca Constantinopolitano: commentarius previus; stabilitur cultus; vita. In. PINIO, Joanne; CUPERO, Guilielmo & CARNANDET, Joanne (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et graecis alarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 38: augusti tomus quartus, quo dies XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, continentur*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1867, pp. 644-646.

⁸⁹⁸ HPCCA 3, p. 34.

⁸⁹⁹ MCCORMICK, Michael. *Eternal victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Coleção *Past and present*, n. 24, p. 238.

que bem ilustram o local que os imperadores, suas vitórias e sucessões ocupavam na tessitura da vida religiosa da sociedade do Império Romano do Oriente e das sociedades derivadas de seu tronco civilizacional (como a imperial russa); as Liturgias de São João Crisóstomo e de São Basílio fazem isto não raro tomando de empréstimo a linguagem bélica da Bíblia Hebraica.⁹⁰⁰ O imperador Constantino (306-337) solicitou a oração comum dos cristãos em seu favor e, mais especificamente, em favor da derrota de seus inimigos, da mesma forma que o primeiro Justiniano (527-565) e Anastácio Dicoro (491-518) – que a HPCCA adjetiva de *o piedoso e príncipe fiel* – fizeram reiteradas vezes – de acordo com a *vita* de São Sabas, escrita por Cirilo de Citópolis (m.558), especialmente aos monges da Palestina.⁹⁰¹ Bem antes da conversão do Império, quando este fato ainda sequer se colocava no horizonte de expectativas, os cristãos já se orgulhavam de cumprir escrupulosamente a injunção paulina de orar a seu Deus em favor de seus governantes *mesmo quando estes lhes faziam o mal* de forma ativa (cf. 1Tm 2:1-2 ← Rm 13:1-7); autores diversos, como Clemente de Roma (m.99), Melitão de Sardes (m.180), Tertuliano e Orígenes (m.253), por exemplo, confirmam a observância deste preceito na Igreja pré-constantino-teodosiana.⁹⁰² De outro lado, os manuscritos da Liturgia de São Tiago (siro-ortodoxa) e da Liturgia de São Marcos (copta) confirmam que as comunidades miafisitas mantiveram esse costume mesmo depois da cisão ocasionada pelo Concílio de Calcedônia; parece, de fato, que rejeitavam *os imperadores*

⁹⁰⁰ Idem, op. cit., pp. 239-239 e notas correspondentes, *nn.* 33-34. Para uma perspectiva complementar relevante, também v. TAMANINI, Paulo Augusto. O rito na era bizantina e a aliança entre o império e a religião. *Diálogos Mediterrânicos*. Curitiba, NEM/UFPR, n. 10, 2016, pp. 158-173. Michal McCormick anota que a Liturgia de São Basílio intercede pelo Imperador Cristão fazendo uma série de alusões que remetem aos *Salmos* (140[139], 47[46]:4 e 68[67]:31) e ao *Livro de Ezequiel* (30:25), pedindo a Deus que “[...] Lembre-se [...] de nossos muitos piedosos e fiéis imperadores [...] abrigando suas cabeças no dia da batalha, reforçando seu braço, erguendo a sua destra, confirmando o seu império, subjugando a todos os gentios/bárbaros que procuram a guerra, concedendo<-nos> uma paz profunda e duradoura”; enquanto a Liturgia de São João Crisóstomo, mais sóbria nesse quesito, pede unicamente que o Pai de Jesus Cristo coloque “debaixo de seus pés <i.e. do imperador> todo inimigo e poder <que lhe seja> hostil.” Cf. MCCORMICK, op. cit., p. cit.

⁹⁰¹ Constantino, por exemplo, na carta ao governador Anulino, ao ordenar que bispos e vigários fossem isentos de toda função pública civil: “[...] Como parece, por uma série de fatos, que sempre que a religião em que se conserva o supremo respeito ao santíssimo poder do Céu foi desprezada, foi causa de grandes perigos para os assuntos públicos e, por outro lado, quando foi admitida e preservada legalmente, proporcionou ao nome romano enorme fortuna e uma prosperidade singular a todos os assuntos dos homens – pois isto é obra dos benefícios divinos, decidi, estimadíssimo Anulino, que aqueles varões que com a devida santidade e com a familiaridade desta lei estão prestando seus serviços pessoalmente ao culto da divina religião recebem as recompensas de seus próprios trabalhos. § por esta razão, aqueles que dentro da província a ti confiada estão prestando pessoalmente seus serviços a esta santa religião na Igreja Católica, [...] quero que, sem mais e uma vez por todas, fiquem isentos de toda função pública civil, para que não ocorra que, por algum erro ou por um extravio sacrílego, vejam-se afastados do culto devido à divindade; antes, estejam ainda mais entregues ao serviço de sua própria lei sem estorvo algum, já que, se eles rendem à divindade a maior adoração, parece que acarretarão incontáveis benefícios aos assuntos públicos.” Cit. in. EUSÉBIO, t. IX, §7, pp. 341-342. Sobre os títulos do imperador Anastácio na tradição copta, v. HPCCA 2, ps. 185 e 187. Sobre os pedidos de oração feitos por este e por Justiniano aos monges da Palestina, cf. MCCORMICK, op. cit., p. 240 e nota correspondente, *n.* 40.

⁹⁰² Idem, op. cit., p. 237 e nota correspondente, *n.* 30.

calcedônicos, não propriamente a *ideia de um Império Cristão* em si.⁹⁰³ As orações que a HPCCA registra terem feito os religiosos coptas, particularmente os patriarcas, em favor dos governantes muçulmanos, condizentes com a observância das normas hegemônicas na Igreja antiga a respeito das relações entre os cristãos e seus governantes não-cristãos, eram assim dotadas de alguma ambiguidade, e situadas no interior de certo espectro de interferências que se acreditava possível realizar nos negócios de Estado através da oração, principalmente da oração comunitária. Neste sentido, por exemplo, a oração do papa Benjamin diante de ‘Amr ibn al-‘Āṣ precisa ser vista criticamente: é tanto a continuidade e transferência de uma prática, antes voltada aos governantes bizantinos, que os coptas consideravam ilegítimos, pois caídos em heresia desde 451, quanto uma ação oportunista, realizada no sentido de obter o favor do novo comandante-em-chefe do país. Talvez esta abordagem crítica fosse de alguma forma acessível a ‘Abd al-‘Azīz, de tal modo que a proibição das celebrações no dia em que chegou a Alexandria a notícia da deposição de Justiniano II podia ser igualmente tanto uma censura à discussões posteriores sobre o assunto da sucessão dos romanos, condensado e controlado no comunicado oficial que foi oficialmente difundido pelo emirado, quanto a tentativa de impedir qualquer eventual remessa de apoio sobrenatural ao adventício imperador bizantino da parte dos cristãos egípcios.

Seja como for, tendo proibido as celebrações naquele domingo, o emir se pôs a discursar aos bispos reunidos diante dele, em companhia de uma multidão de súditos cristãos e muçulmanos. Então reafirmou claramente sua crença de “que os cristãos estavam em erro, dando a Deus uma esposa e um filho, e proferindo muitas falsidades em sua religião; e o emir repreendeu-lhes <aos cristãos, particularmente os bispos> sua falta de acordo nas doutrinas da religião.”⁹⁰⁴ Dando crédito a este relato, pode-se acreditar que ‘Abd al-‘Azīz reafirmou em seu sermão por ocasião da ascensão do imperador Leôncio os principais pontos que os apologistas muçulmanos sistematicamente vinham escolhendo, com base na leitura do Corão, para afirmar-se *contra* o cristianismo.⁹⁰⁵ Ora, acordo com Abdelmajid Charfi, esse tipo de

⁹⁰³ Ibidem, op. cit., p. 239 e notas correspondents, *nn.* 34-35. V. também: VAN HAELEST, Joseph. Une ancienne prière d’intercession de la Liturgie de Saint Marc (O. Tait-Petrie 415). *Ancient society*. Louvain, Université Catholique de Louvain, n. 1, 1970, pp. 95-114 – onde se faz referência a uma litania copta de intercessão que contém preces pelos imperadores cristãos, cujo uso pode ser rastreado até um período bem posterior à ruptura de Calcedônia. Cotejar as informações de todo este parágrafo com: JENKINS, op. cit., pp. 38-40.

⁹⁰⁴ HPCCA 3, p. 34.

⁹⁰⁵ GRIFFITH, op. cit., ps. 29-32 e 35-38 e notas correspondentes, *nn.* 20-24 e 38-43. WATT, William Montgomery. The christianity criticized in the Qur’ān. *The muslim world*. Hartford, The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Hartford Seminary, v. 57, n. 3, 1967, pp. 197-201. MCAULIFFE, Jane Dammen. Christians in the Qur’ān and Tafsīr. In. WAARDENBURG, Jacques (org.). *Muslim perceptions of other religions: a historical survey*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 105-106. WAARDENBURG, Jacques. *Muslims and others:*

abordagem muçulmana, tanto oralmente quanto por escrito, tinha então seis funções principais: 1. incitar os cristãos à conversão ao Islã, 2. integrar os novos-convertidos na comunidade islâmica, reiterando a razoabilidade de sua conversão, 3. exercitar o raciocínio dialético <kalām> na formulação teológica, 4. explicar e justificar a origem do Islã como religião em um mundo com religiões anteriores e já estabelecidas, 5. responder o antagonismo social em regiões dominadas por muçulmanos e habitadas majoritariamente por não-muçulmanos, fundamentando religiosamente o *status quo* de sujeição política destes, 6. formular, defender e glorificar uma civilização especificamente islâmica em processo de formação.⁹⁰⁶ Pode-se bem imaginar, dado o contexto da reunião referida, que, a esta crítica teológica e eclesiológica, seguiu-se uma defesa mais ou menos completa dos costumes matrimoniais muçulmanos, implicitamente criticados pelos bispos – aparentemente não só pelos coptas, mas também pelos *heréticos* – em sua recusa em admitir como válidas as segundas núpcias de alguns dos membros de seus rebanhos. De um modo geral, os muçulmanos dos primeiros séculos, como um grande número de seus correligionários posteriores, manifestaram espanto e mesmo horror diante de certos aspectos da moral cristã, que ajuizaram como demasiado extravagantes em suas exigências; apesar do elogio corânico ao monaquismo (Qr 5:82), a insistência eclesiástica no celibato e na virgindade masculina como valores pareceu mesmo irreligiosa a alguns próceres da nova religião; e o costumeiro era que os argumentos brandidos para refutar as rejeições e objeções cristãs ao Islã, tanto em matéria especificamente teológica quanto no referente à sua práxis, fossem prontamente instrumentalizados em uma apologia ao movimento dos seguidores de Muḥammad naquilo que ele tinha de mais específico.⁹⁰⁷ Esse tipo de discurso apologético, ao menos nos séculos iniciais de existência do Islã, entretanto, não foi, como acreditaram autores mais antigos, um apanágio especial de apóstatas cristãos, nem uma resposta direta a escritos que consignavam

relations in context. Berlim: Walter de Gruyter, 2003. Coleção *Religion and reason*, n. 41, pp. 181-191 (com um panorama geral das polêmicas muçulmanas contra o cristianismo e um inventário das principais objeções por elas levantadas em relação a esta religião). HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. Christians and christianity in the Qur’ân. In. CMR 1, pp. 21-30. GILLIOT, Claude. Christians and christianity in islamic exegeses. In. CMR 1, pp. 31-56. MAZUZ, Haggai. Christians in the Qur’ân: some insights derived from the classical exegeti approach. *Studia Orientalia*. Helsínquia, Finnish Oriental Society, n. 112, 2012, pp. 51-53. Para um inventário interessante das fontes utilizadas pelos autores muçulmanos nos séculos VII a X para a formulação de seus textos anti-cristãos, ver: REYNOLDS, Gabriel Said. *A muslim theologian in the sectarian milieu: ‘Abd al-Jabbār and the Critique of christian origins*. Leiden: Brill, 2014. Coleção *Islamic history and civilization: studies and texts*, n. 56, pp. 139-188 (fontes muçulmanas) e 189-242 (fontes cristãs e judaicas). Sobre o importante papel de Jesus Cristo no Corão e na tradição islâmica, e das diferenças entre a compreensão de sua natureza e função entre muçulmanos e cristãos, por primeiro v. LEIVIRK, Oddbørn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque : Continuum, 2010.

⁹⁰⁶ CHARFI, Abdelmajid. Polémiques islamo-chrétiennes à l’époque médiévale. In. WAARDENBURG, Jacques (org.). *Scholarly approaches to religion, interreligious perceptions and Islam*. Berna, Berlim e Nova Iorque: Peter Lang, 1995, pp. 265-266.

⁹⁰⁷ WAARDENBURG, *Muslims and others...*, p. 188.

ataques cristãos às doutrinas e práticas islâmicas. Ao inventariar os escritos anti-cristãos de trinta e três polemistas muçulmanos dos séculos VII a IX, Charfi constatou que apenas dois deles haviam sido anteriormente cristãos e que um número muito pequeno desses panfletos levava efetivamente em consideração os textos produzidos pelos teólogos cristãos como respostas propriamente doutrinárias às questões propostas pela existência e reivindicações do Islã.⁹⁰⁸ Isso considerado, destaca-se sua função como aparato do poder islâmico em territórios majoritariamente habitados e ainda administrados em muitos níveis do governo e da vida cotidiana por seguidores de Jesus. A crítica ao cristianismo como religião implicava em uma humilhação dos cristãos como uma comunidade subsistente no interior da *Dar al-Islam*; não à toa, alguns autores muçulmanos conscientemente reuniram às suas refutações das doutrinas cristãs a representação do *povo cristão* como um mal pouco tolerável no interior dos territórios reivindicados pelo Islã, um miasma que deveria ser contido através de medidas discriminatórias bastante incisivas.⁹⁰⁹ Segundo Jacques Waardenburg, este tipo de discurso era, de fato, *função* de uma pressão mais geral que os governantes muçulmanos, em coordenação com a *intelligentsia* que se lhes acercava, exerciam por razões particulares em determinados tempos e locais contra um ou outro grupo não-muçulmano que havia sido alijado do poder por um ostensivo domínio islâmico sobre o território que ocupava e os bens que usufruíam.⁹¹⁰

A crítica aos cristãos por sua falta de unidade, de modo particular, é um tema corânico que foi amplamente explorado pelos autores dos séculos iniciais do Islã. Ora, a realidade de sua divisão em partidos beligerantes estava agudamente evidente aos conquistadores árabo-muçulmanos do Oriente Médio e da África do Norte, que puderam testemunhar ainda muito vivos os conflitos que irromperam com violência entre as diferentes Igrejas da região nas décadas de 430 a 450; para os recém-chegados, que se aproveitaram de tais divisões de forma ativa para favorecer a governabilidade dos povos conquistados, efetivamente, elas seriam devidas a um castigo divino por terem os cristãos se colocado a falsear a Revelação que lhes teria sido transmitida por Jesus, Revelação que, tomada em sua suposta integridade original,

⁹⁰⁸ CHARFI, op. cit., p. 263.

⁹⁰⁹ É o que consta, por exemplo, na *Réplica aos cristãos* <*Radd 'alā al-Naṣārā*> do pensador Abū 'Uthman 'Amr ibn Baḥr al-Kinānī al-Baṣrī, mais conhecido como al-Jāḥiẓ (776-869). Cf. FINKEL, Joshua. A *risāla* of al-Jāḥiẓ. *Journal of American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, n. 47, 1927, pp. 311-334. FLETCHER, Charles D. Anti-christian polemic in early Islam: a translation and analysis of Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ's *risāla: Radd 'alā al-Naṣārā (A reply to the Christians)*. Dissertação de Mestrado em Humanidades apresentada ao Institute of Islamic Studies da McGill University. Montreal: McGill University, 2002.

⁹¹⁰ WAARDENBURG, *Muslims and others...*, p. 184.

confirmaria e seria confirmada pela Mensagem transmitida por Muḥammad. Na sura d'A *mesa servida*, por exemplo, proclamaria Alá:

E aceitamos a aliança dos que declaram: “Somos cristãos.” Mas eles também esqueceram parte do que lhes foi ordenado. *Suscitamos por isso a inimizade e o ódio entre eles, os quais os acompanharão até o dia da Ressurreição.* Deus os informará então do que tiverem feito e deixado de fazer. § Ó adepto do Livro <i.e. ouvinte ou leitor judeu ou cristão>, Nosso Mensageiro <i.e. Muḥammad> veio expor-vos muito do que escondíeis do Livro e passar por cima de muito. Deus vos enviou uma luz e um Livro evidente <i.e. o próprio Corão>, pelo qual Ele guia na senda da paz os que procuram agradar-Lhe e os conduz das trevas para a luz no caminho da retidão. § Descreem os que dizem que Deus é o Messias, o filho de Maria. Dize: “Quem seria capaz de fazer seja o que for contra Deus se Ele quisesse aniquilar o Messias, o filho de Maria, e sua mãe e todos os habitantes do mundo? A Deus pertence o Reino dos Céus e da Terra e tudo quanto existe entre eles. Deus cria o que Lhe apraz. Ele tem poder sobre tudo.” § Dizem os judeus e os cristãos: “Somos os filhos de Deus e Seus bem-amados!” Pergunta: “Por que, então, Ele vos castiga os pecados? Sois antes criaturas humanas, iguais às demais de Suas criaturas. Ele perdoa a quem Lhe apraz e castiga a quem Lhe apraz. A Ele pertence o Reino dos Céus e da Terra e tudo quanto existe entre eles. É para Ele que será o retorno.” § Ó adeptos do Livro, foi-vos enviado Nosso Mensageiro para instruir-vos, num intervalo entre os Mensageiros, a fim de que não digais: “Não vos veio nem anunciador nem admoestador.” Foi-vos enviado um anunciador e um admoestador. Deus tem poder sobre tudo.”⁹¹¹

O que está em jogo neste trecho é uma acusação divina contra a pretendida inconstância dos cristãos no seguimento dos ensinamentos *originais* de Jesus, associada a um relato das consequências, divinamente determinadas, que se seguem como punição a essa inconstância.⁹¹² O afegão Abū-l Ḥassan Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī (m.767), que escreveu aquilo que talvez seja o mais antigo comentário exegético do Corão que sobreviveu até os nossos dias, apresenta como antiga e pragmática a percepção muçulmana a respeito da profunda divisão existente entre os cristãos, para além da consciência muçulmana de que estes de alguma forma compunham um *bloco* distinto daquele composto pelos que faziam a *ṣahāda*.⁹¹³ Como bem observou esse exegeta <*mufasssūr*>, tal cisão fundava-se, ao menos formalmente, em motivos doutrinários de particular importância, concernentes à cristologia – que, contudo, o próprio Muqātil ibn Sulaymān não compreende muito bem: “[...] Os nestorianos dizem que Jesus <'Isā> é o filho de Deus, enquanto os jacobitas dizem que o Messias <al-Masīḥ> é o próprio Deus. Os melquitas, por sua vez, dizem que Deus <Allāh> é

⁹¹¹ Qr 5:14-19, pp. 101-102 (destaque meu).

⁹¹² MCAULIFFE, op. cit., pp. 109-110 e notas correspondentes, nn. 22-33, p. 117. WAARDENBURG, *Muslims and others...*, p. 188.

⁹¹³ Para uma abordagem sintética do enquadramento geral que esse autor dá às doutrinas judaicas e cristãs, dentro de uma perspectiva que sempre remete à acusação corânica de que os *Povos do Livro* introduziram deliberadamente uma distorção <*tahrīf*> na Revelação que lhes foi concedida por Deus, ver: NICKEL, Thomas. Early muslim accusations of *tahrīf*: Muqātil ibn Sulaymān's commentary on key qur'ānic verses. In. THOMAS, David (org.). *The Bible in arab christianity*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 6, pp. 207-224.

o terceiro de três: Ele é Deus, e Jesus é Deus e Maria é Deus.”⁹¹⁴ ‘Abd al-Jabbār ibn Ahmād ibn ‘Abd al-Jabbār al-Ḥamadani al-Asadabādī (935-1025), em um texto de apologética anti-cristã posterior, mostrou, por sua vez, ter uma compreensão não muito mais precisa da natureza primeira, ou ao menos formal, de tais divisões eclesiásticas. Permanecia, contudo, o fato bruto de uma inconciliável w perfeitamente reconhecível divergência teológica entre aqueles que se chamavam de cristãos:

Pois os melquitas sustentam que ele <i.e. Jesus> é “verdadeiro Deus proveniente do verdadeiro Deus, <gerado> da mesma substância de Seu Pai”, e que sua paixão, crucificação e nascimento envolveram-n’O inteiramente. Os jacobitas dizem que Maria ficou grávida de Deus e deu à luz a Deus em Belém da Judeia; também que Deus sofreu e que Deus foi morto. Quê dizem os nestorianos a respeito de tais coisas? Ora, eles afirmam que Jesus é um ser composto de dois Destinos, duas Hipóstases e Duas Naturezas, a divina e a humana. Assim sendo, eles dizem que o nascimento, o sofrimento e a morte afetaram apenas a parte humana <de Jesus>, e chamam a essa porção suscetível a sua humanidade.⁹¹⁵

Pode-se bem imaginar o quão pertinente parecia este ponto diante de uma reunião dos diferentes prelados cristãos do Egito no fim do século VII, em conflito não apenas entre si, mas com seus próprios fiéis em função de discordâncias cruciais. Nesse momento, efetivamente, as divisões inter-cristãs haviam se cristalizado em confissões com hierarquias, doutrinas, ritos, espiritualidades e mesmo idiomas não só paralelos, mas mais e mais divergentes, sem qualquer compromisso umas com as outras, ao passo que o contato com o Islã parece ter ensejado, no seio deste mosaico de peças muito mal arranjadas, ainda novas divisões. Isso tudo considerado, é um pouco surpreendente o artifício narrativo utilizado pelo Arquidiácono Jorge para pontuar como o papa Simão saiu *vitorioso* dessa reunião convocada por ‘Abd al-‘Azīz. De modo significativo, não se narra qualquer eventual discussão entre o patriarca e o emir a respeito do que era, ao que consta, os temas centrais da reunião – a legitimidade da adoção de costumes matrimoniais islâmicos por certos cristãos e a relação das diferentes Igrejas estabelecidas no Vale do Nilo àquele tempo com as oscilações políticas na corte constantinopolitana. O narrador da *vita* do papa Simão contenta-se em narrar de modo algo irônico como, inquiridos pelo emir que os convocou ali, os diferentes prelados egípcios acabam por dar testemunho público da unívoca ortodoxia e autoridade do líder da comunidade miafisita. Depois de sua invectiva contra os cristãos, ‘Abd al-‘Azīz teria se voltado

[...] para Teodoro, chefe dos gaianitas, e disse-lhe: “Destes três metropolitas, qual está mais próximo de ti, a quem a tua alma recebe?” E ele respondeu: “Abba Simão.” Em seguida, o emir voltou-se para o arcebispo Teofilato, líder dos melquitas, e disse-lhe: “Qual destes é o mais próximo de ti, e cuja religião tu

⁹¹⁴ *Tafsīr Muqātil*, 1:462-463. Cit. MCAULIFFE, op. cit., p. 117, n. 27.

⁹¹⁵ *Tathbūt dalā’il al-nubuwwa*, 2:4-9. Cit. REYNOLDS, op. cit., p. 136.

preferes?” Então ele lhe disse: “Eu prefiro a religião de Abba Simão.” Então ‘Abd al-‘Azīz disse a Jorge, o barsanufiano: “Qual destes bispos é o mais próximo de ti, e a quem a tua alma recebe de bom grado?” E ele respondeu: “A minha religião e a religião de Abba Simão são uma só, e é somente a ele que a minha alma ama.” Por último, voltou-se para o papa, Abba Simão, o pregador da verdade, e disse-lhe: “Qual destes é o mais próximo de ti, e aquele a quem ama a tua alma?” Então este respondeu, proclamando na assembleia em alta voz, dizendo: “Nem uma delas é próxima de minh’alma, nem eu amo qualquer deles, mas eu excomungo por escrito e com palavras de viva voz diante de sua presença as suas vis doutrinas e seus partidos de seguidores; e aqueles que os favorecem, ou mesmo que se comunicam com eles, eu os desprezo, como se fossem judeus.” Então o povo clamou com grande voz, dizendo: “Abba Simão é quem confessa a verdade sem erros!” Por isso aqueles homens <i.e. os bispos que não tinham comunhão com o patriarca> foram sobrecarregados de vergonha.⁹¹⁶

Este pretendido triunfo público, entretanto, não faria em nada diminuir as dificuldades entre as lideranças cristãs e as autoridades muçulmanas no Egito, mas talvez muito ao contrário.

3.3.2 O caso do sacerdote do povo das Índias

Conta a HPCCA que, não muito depois desse *majlis* do qual tomou parte o papa Simão, veio até o patriarcado “um sacerdote do povo das Índias [...] a pedir-lhe que ordenasse um bispo para os daquela região.” Como pretendido sucessor legítimo de São Marcos, o prelado tinha toda autoridade para fazê-lo; a HPCCA não dá explicações adicionais a respeito das relações entre as Igrejas de ambas as regiões talvez por tomar como óbvia a ascendência da Sé Patriarcal mesmo sobre os cristãos do *povo das Índias*. A situação, contudo, exigia prudência, não só em função da recente *irritação* e censura pública de ‘Abd al-‘Azīz para com a liderança cristã do emirado, mas também do fato de que aquele estrangeiro vinha de um lugar que não era submetido aos muçulmanos e que o emir, no caso da correspondência entre o papa Isaac e os soberanos núbio e etíope, não estava disposto a aceitar que o patriarca copta de Alexandria mantivessem um relacionamento direto com quaisquer chefes, políticos ou estritamente eclesiásticos, cuja autoridade se fundesse além das fronteiras de seu próprio domínio. Desta forma, “[...] o patriarca disse ao sacerdote das Índias: ‘Não posso ordenar um bispo para você sem a autorização do emir, que é o governador da terra do Egito. Ide até ele faze com que a tua necessidade lhe seja conhecida. Então, se ele me pede, farei por ti isso que requeres, e tu há de retornar em paz à teu país com teus companheiros.’”⁹¹⁷ Neste trecho, o único *sacerdote do povo das Índias* se desdobra em uma pequena comitiva de cristãos *vindos de para além do Oriente* – do qual provinha, recorde-se, o próprio Simão. O patriarca escreve

⁹¹⁶ HPCCA 3, pp. 35-36.

⁹¹⁷ HPCCA 3, p. 36.

ainda uma epístola aos secretários do emir a respeito da demanda que lhe havia sido feita e entrega ao religioso, para que funcione como uma carta de apresentação junto à administração islâmica. E é uma pena que o redator da *vita* aqui em foco não tenha registrado em qual idioma ou através de quais meios tenham podido se comunicar o patriarca e esse presbítero (também) estrangeiro.

Mas acontece que então as notícias corriam céleres em Alexandria e, enquanto o sacerdote do povo das Índias ia da residência do patriarca copta para a do emir, alguns dos gaianitas, cientes de sua presença na cidade e daquilo que a motivava, abordaram-no e levaram-no até Teodoro, o bispo chefe de sua facção. Este prelado se dispôs a atender prontamente a necessidade do estrangeiro e, fazendo vir um homem do distrito de Maryût que era um dos seus fiéis, consagrou-o como bispo. Teodoro também ordenou dois dos companheiros do epíscopo recém-vestido como presbíteros, concedeu-lhes autoridade para organizar a Igreja das Índias e despachou-os secretamente para o leste. Tratava-se de uma manobra bastante astuciosa que, diante do mal desempenho dos gaianitas diante na reunião há pouco convocada por ‘Abd al-‘Azīz, poderia ter garantido muito para além das fronteiras do emirado a sobrevivência e mesmo a expansão deste partido eclesiástico.⁹¹⁸ Aconteceu, entretanto, que depois de vinte dias de viagem um grupo de guardas das estradas, clientes das autoridades muçulmanas, capturaram este grupo de religiosos e remeteram-no a Damasco, à corte de ‘Abd al-Malīk, que vinha implementando de forma mais ou menos sistemática uma série de medidas que visavam não apenas afirmar uma suposta superioridade do Islã sobre o cristianismo, mas também humilhar publicamente os cristãos e controlar de maneira mais eficaz suas estruturas comunitárias. Entre tais medidas, encontrava-se uma repressão dura às atividades missionárias, além da tentativa, motivada também por considerações de ordem econômica, de reiterar a fixação dos súditos cristãos na terra, constituindo-os como uma espécie de servos da gleba. Quando chegou ao conhecimento do califa que tal grupo de eclesiásticos provinha do Egito e transitava por seus domínios rumo a um país estrangeiro, localizado além de sua autoridade, sem a devida autorização para fazer tal coisa, determinou que suas mãos e pés fossem cortados e que fossem remetidos de volta a Alexandria, juntamente com uma reprimenda a seu irmão, ‘Abd al-‘Azīz, por permitir que os cristãos pudessem sair livremente de seu jugo. Além da rixa entre os irmãos, que, como já se mencionou, mantinham relações complexas, que não eram de simples subordinação do emir para com o califa, ‘Abd al-Malīk formulou explicitamente uma queixa contra o patriarca

⁹¹⁸ HPCCA 3, pp. 36-37.

copta, que estaria enviando informações do interior da *Dar al-Islam* para as terras governadas por potentados não-muçulmanos. Diante disso, o califa exigia que Abba Simão fosse detido, açoitado e multado em uma grande quantia, que deveria ser de pronto remetida a Damasco, através dos mesmos emissários que conduziam a epístola mandada pelo califa a Alexandria. Os mãos e pés dos religiosos decepados aos religiosos foram enviados como penhor do que escreveu o califa.⁹¹⁹ Pode-se apenas imaginar a inquietude que uma *ordem* assim dada causou na administração do emirado, pois fazia vacilar o equilíbrio tenso que havia se estabelecido entre as forças sírias e egípcias de organização e sustentação da dinastia omíada. Assim sendo, a disputa entre o patriarcado copta e os gainaitas, ao envolver a remessa de um bispo para as Índias, transbordou-se em um incidente entre Damasco e Mīsr, que não podia passar sem resposta da parte de ‘Abd al-‘Azīz.

De acordo com o relato da HPCCA, quando os eclesiásticos mutilados e a epístola enviada desde a corte califal chegaram ao Egito, o papa Simão encontrava-se na companhia de um bispo de sua confiança em Hulwân, cidade que ‘Abd al-‘Azīz então escolhido como sua capital; os emissários do califa entraram na cidade durante a noite e sem se fazer anunciar, pegando o emir de surpresa, o que, de alguma forma, parecia confirmar o quanto ele desconhecia os movimentos das pessoas em seus domínios; constrangido com aquilo que se lhe dizia em nome de seu irmão, o emir imediatamente fez com que alguns de seus escravos de maior confiança saíssem e detivessem de imediato o patriarca, seus secretários e bispos auxiliares. Tendo Abba Simão diante de si, o emir exortou-o antes do mais a não dizer nenhuma mentira, por temor de sua autoridade e da autoridade de Deus. Em seguida, garantiu a ele que, caso estivesse agindo contra os interesses do emirado e do califado, enviando informações ao estrangeiro por um prelado cuja consagração não havia sido autorizada pela administração islâmica em Mīsr, todos os cristãos do Egito sentiriam sua fúria, sendo punidos com a morte particularmente os bispos, a começar por aqueles que estavam ali em sua companhia. O patriarca, por sua vez, reiterou ao emir que lhe dizia a verdade, ou seja, que tendo recebido o sacerdote das Índias disse-lhe que não podia ordenar um bispo conforme este lhe pedia a não ser que para tanto houvesse uma explícita autorização do emir, e que não mais sabia a respeito do assunto. Para corroborar suas palavras, solicitou que fosse realizado um inquérito a respeito, averiguando-se o que diziam os homens detidos e mutilados em Damasco e quais documentos eles levavam do Egito à Índia, ou seja, por qual autoridade eclesiástica egípcia reivindicariam a autoridade eclesiástica na região para a qual se destinavam. Também

⁹¹⁹ HPCCA 3, p. 37.

colocou a si mesmo à disposição da ira do governante muçulmano, ainda que tenha insistido de modo veemente na sua própria inocência e procurado obter um prazo para esclarecer o assunto, de modo que não recaíssem danos sobre os cristãos do país por causa disso. ‘Abd al-‘Azīz concedeu-lhe um curto prazo, mas tomando um refém, desconfiado das boas intenções do papa Simão, temeroso de que ele pudesse fugir ou suicidar-se. Narrando o episódio, o Arqui-diácono Jorge enquadra-o no modelo dos relatos referentes aos confessores, mostrando o patriarca como testemunha pública da fé em mais uma ocasião em que sua firmeza poderia ter lhe custado a vida, confiante na providência divina diante da mistura de agressão e lisonja com a qual se viu repentinamente confrontado:

E o emir disse-lhe: “Temei a Deus e toma cuidado consigo mesmo, para que não deixe que nenhuma mentira saia de sua boca com relação a tudo aquilo que eu te perguntar.” Respondeu-lhe o patriarca: “Eu temo a Deus e governo minha alma em minha conduta para que ela possa ser salva por fazer o bem em todo o tempo. Quanto a mentiras, não só nesta noite, mas durante toda a minha vida eu as tenho desprezado, pois elas vêm de Satanás, o inimigo da humanidade. Assim, estou pronto, quer por morte, quer por vida. No que diz respeito à verdade, tanto quanto eu sei, vou dizer o que tiver diante de Deus e de tua autoridade.” Então <ao ouvir tais palavras> a ira do governador ardeu com menor fúria, e este perguntou-lhe: “Foste de fato tu quem nomeou um homem para a diocese das Índias?” Respondeu-lhe, pois, dizendo: “Efetivamente veio a mim um sacerdote deste país, e solicitou-me isso, mas o mandei embora, dizendo-lhe que, a menos que ele me trouxesse uma ordem do emir <autorizando a consagração>, eu não poderia fazer tal coisa. Então eu escrevi a respeito dele aos seus secretários, para que eles pudessem te informar deste assunto; ele deixou minha casa quando eu estava em Alexandria, e não voltou até agora.” Quando o emir ouviu estas palavras <contudo>, imaginou que o abençoado dissimulava a verdade com elas porque estava com medo da morte; por esse motivo, disse-lhe: “Ai de ti! Olhai para as mãos e os pés dos teus amigos, que o califa enviou para mim. E ele ordenou também que eu tome de ti cem mil dinares <de multa>, depois de te infligir quinhentas chibatadas! Tu tens dissimulado a verdade, portanto, vou te destruir e fazer passar todos os bispos pelo fio da espada e colocar abaixo todas as igrejas desse país! No entanto, agora esta é a minha segura promessa para ti: se me dizes a verdade, vou pagar o dinheiro que te foi demandando em teu lugar, pagá-lo desde o meu próprio tesouro, e nenhum mal suceder-se-á a ti por minha vontade... Agora, pois, sê honesto comigo.” § Ora, então já era tarde da noite. Nessa altura o santo homem respondeu sem mais medo, dizendo-lhe: “É a glória do príncipe quando ele ama a justiça, e os lábios que são movidos por ódio devem ser desprezados. E agora, penso eu, mesmo se viesse uma voz do céu, ordenando que eu me desviasse da verdade, eu não diria nada que me fosse contrário. Mas tu não acreditas em mim por causa do que está entre nós no que diz respeito a estas cartas que chegaram para ti, sobre estas pessoas cujos membros foram cortados, e dos homens que foram os responsáveis por essas mutilações. No entanto, agora eles e as cartas darão testemunho de mim e mostrarão a verdade. Pois, se eu achar graça diante de ti, escreve pedindo que os homens sejam enviados à tua presença, para que a verdade do assunto possa ser conhecida a partir deles e das cartas que foram encontradas em suas mãos, e que eles possam dizer-lhe quem os enviou. Então, se alguma coisa surgir que contradisser as minhas palavras, faça o que tu queres...” Mas o emir <interrompeu> e respondeu-lhe: “Como eles trarão para cá os homens cujas mãos e pés foram cortados? Por acaso achas que há algum outro patriarca dos cristãos na cidade de Alexandria além de ti mesmo? Por que disputas comigo?” Então o homem santo, Simão, respondeu, dizendo-lhe: “Estou pressionado por todos os lados. Tu não aceitas a verdade de mim, mas desejais forçar-me <uma confissão de culpa>, acusando-me daquilo que eu não fiz. No entanto, pelo amor de

Deus que há em teu coração, peço que me concedas um prazo de sete dias, e saberá tudo o que ocorreu, de acordo com a verdade.” Então lhe disse <o emir>: “Por acaso tu desejas fugir ou matar-te? Mas este monge <em sua companhia>, o que ele é em relação a ti?” O patriarca replicou: “Ele é meu filho bem amado.” O emir perguntou: “Tu tens confiança nele?” Respondeu o papa: “Sim, ele é como a minha própria vida.” Assim sendo, o emir disse-lhe: “Como meu irmão fez para com os homens que estavam viajando para as Índias, assim eu farei a ele caso tu não me digas a verdade.” O santo homem respondeu, dizendo: “Eis que estamos diante de ti com Deus, portanto, faz o que tu queres. Porque eu já te disse o que aconteceu comigo.” Depois de ouvir isso, o emir ficou em silêncio por um tempo, e finalmente disse: “Eu vou te conceder um prazo de três dias. Saí, pois, e tome cuidado com o que tu fazes, e talvez Deus dê-me a conhecer a verdade.” § Desta forma o papa saiu de sua presença e orou a Deus com humildade, com lágrimas, e pediu-lhe para mostrar ao emir sua inocência da acusação que foi levantada por essa autoridade contra ele nesta matéria.⁹²⁰

Como acontece em outras narrativas similares presentes na HPCCA, neste momento o enredo dá um volteio, atribuído à providência divina, que faz com que o patriarca ateste sua inocência e salve não só a sua própria vida, mas preserve a Igreja sob sua liderança da destruição com a qual havia sido ameaçada pelo chefe do governo.⁹²¹ Ora, de alguma forma

⁹²⁰ HPCCA 3, pp. 37-40, com referências implícitas a Jo 8:44, Mt 5:11, 2Sm 18:13, Pr 14:5, Sl 119(118):163, Sl 199(118):86 e Os 7:3. O tema do pecado incitado por uma ou várias vozes celestes, inserido na reflexão referente à possibilidade ou não daquilo que é demoníaco assumir a aparência de divino, possui raízes na literatura patrística e bíblica (cf. p.ex. Mt 24:23-24, 2Cor 11:13-15, Ap 13), e encontra-se presente em outras hagiografias coptas do período omíada e abássida – de modo exemplar, na de São Agatão Estilita, personagem atuante entre a segunda metade do século VII e o meado do século VIII: “[...] Os demônios lhe apareciam sob a forma de anjos, falando-lhe melodiosamente e desejando-lhe felicidades; ele <contudo> reconheceu esta sua artimanha graças ao poder de nosso Senhor, o Messias; fez o sinal da cruz sobre eles e partiram em confusão.” BASSET, *Le Synaxaire Arabe Jacobite I...*, p. 267. O mesmo episódio figura muito pouco diverso no registro do *Sinaxário Etíope*: “[...] E apareceram-lhe nas formas de anjos muitos demônios, que lhe cantaram músicas doces e lhe atribuíram bênçãos, mas, pelo poder de Cristo, a quem pertence a glória, ele sabia <da real natureza> deste artifício, e fez sobre eles o sinal da Cruz Gloriosa, diante do qual rapidamente fugiram.” BUDGE, op. cit., v. 2, p. 27. Algumas das canções em vernáculo que recontavam a história da Paixão de Cristo, populares no norte europeu do fim da Idade de Média e do Renascimento, contavam que o Diabo havia se disfarçado como um dos serafins e defendido a causa de Jesus contra os judeus no sonho da esposa de Pilatos (Mt 27:19), segundo a lógica de que, se ela tivesse conseguido que seu marido soltasse Jesus, sem a crucificação, a Salvação da humanidade não seria possível. Cf. BROWN, *A morte do Messias*, p. 960 e nota correspondente, n. 34.

⁹²¹ Compare-se todo este episódio, por exemplo, com o derivado de um confronto entre o califa fatímida al-Mu'izz li-Din Allah (953-975) – de fato, um de seus vizires, Abū Ya'qūb ibn Killis de origem judaica – e o papa Abraão ibn Zar'ah (975-978): “[...] A ira do vizir tornou-se mais forte e ele começou a procurar ocasião de empreender uma armadilha para o patriarca, porque ele tinha confundido os judeus na presença do rei al-Mu'izz; mas o Senhor Jesus Cristo protege os Seus eleitos e Seus servos. Aconteceu depois de alguns dias que esse homem encontrou uma maneira de ter uma audiência para dizer a al-Mu'izz o seguinte: ‘Está escrito no Evangelho dos cristãos: ‘Se alguém tem fé como um grão de mostarda, e ele diz a um monte: ergue-te e lança-te ao mar, isso será feito.’ Que o Comandante dos Fiéis veja o seu caminho, e peça-lhes que provem a verdade desta palavra, para que saiba que eles são fraudadores e mentirosos. Se eles não fizerem tal coisa, é necessário que lhes seja feito o que eles merecem por causa de suas mentiras.’ O rei aprovou, pois, esta palavra. Então al-Mu'izz mandou chamar Abba Abrão e perguntou-lhe: ‘O que dizes a respeito desta palavra? Ela consta em seu Evangelho ou não?’ O patriarca disse: ‘Sim, está nele.’ Então al-Mu'izz disse-lhe: ‘Eis que vós, cristãos, sois milhares e dezenas de milhares nesta terra, e eu desejo ser levado pessoalmente a um deles para que este milagre se manifeste por suas mãos e pelas vossas, ó chefe deles; de fato, é necessário que esta ação seja feita por você, caso contrário, eu mesmo vou destruir a todos vocês com minha espada.’ Naquele momento o patriarca ficou surpreso, e um grande medo veio sobre ele, e efetivamente não sabia o que responder a al-Mu'izz; mas Deus, o Exaltado, inspirou-o a dizer-lhe o seguinte: ‘Dá-me um prazo de três dias, para que eu busque e implore ao Senhor – que Seu Nome seja sempre louvado! – que torne o coração do

que não fica clara, o presbítero que antes havia se dirigido ao papa Simão em busca de que este lhe ordenasse um bispo para as Índias, conseguiu escapar das mãos dos guardas muçulmanos que o capturaram na estrada para o Oriente e retornar ao Egito, escapando assim da sangrenta pena que estava destinada a seus companheiros de viagem em Damasco. No pôr do sol do segundo dia do prazo que havia sido dado pelo emir ao patriarca para de alguma forma esclarecer o caso, um dos filhos espirituais do papa copta, providencialmente encontrou, perdido, banhando-se em uma das margens do Nilo, “o negro indiano que era padre e monge” e que, interpelado, singelamente perguntou se Abba Simão havia, afinal, “ordenado um bispo para ele, pois não sabia de nada do que tinha acontecido desde então, porque tinha se escondido como fugitivo.”⁹²² Sem se fazer de rogado, o religioso egípcio que o encontrou cobre-o de bordoadas e, arrastando-o, leva-o até o patriarca, a quem ele conta tudo o que havia acontecido, esclarecendo o papel de Teodoro, o bispo gainita, em todo o imbróglio. Considerando que suas orações haviam sido atendidas, na manhã do dia seguinte, Abba Simão apresentou-se diante do emir, mas preservando o sacerdote indiano e pensando em uma maneira de salvar a vida deste e de Teodoro da esperada fúria de ‘Abd al-‘Azīz ao tomar conhecimento do que em realidade havia se passado.

Comandante dos Fiéis favorável a estes seus escravos.’ Pois lhe foi, então, concedido precisamente este prazo. § Abraão voltou para a sua residência em Mīsr e trouxe consigo os sacerdotes e os arcontes de Mīsr, e fez convocar para junto de si todo o povo ortodoxo; chorando, ele lhes deu a conhecer toda a questão. Havia então em Mīsr um cetro número de monges de Wadī Habīb, e ele impôs a todos eles a penitência de que nenhum poderia ir para a sua morada por três dias, mas que deveriam se reunir para oração contínua na igreja, intercedendo noite e dia. Eles fizeram isso durante os três dias e as três noites seguintes. Enquanto o patriarca não quebrou seu jejum durante os três dias e as três noites de qualquer forma que fosse, alguns dos monges quebraram seu jejum uma vez por noite comendo um pouco de pão e sal e bebendo um pouco de água. Abba Abraão, o patriarca, não parou de chorar diante de Deus por causa dessa situação durante aqueles dias e noites, até que não permaneceu nele mais nenhum movimento. § Então um encontro abençoado teve lugar na Igreja de Nossa Senhora em Kasr as-Sām’, conhecida como a Mu’allakah. Quando despontou a manhã do terceiro dia, o santo patriarca caiu ao chão de dor no coração, de seu jejum e de seu cansaço pela vigília, e ele dormiu por um tempo. Viu a Senhora, a Mestra Pura, a Virgem Maria, e ela lhe disse com um rosto alegre: ‘O que aconteceu contigo?’ Disse-lhe a ela: ‘Não sabeis, ó Senhora, que o rei desta terra me disse: se hoje não me mostras um milagre na montanha, matarei todos os moradores da religião cristã na terra de Mīsr, e eu vou destruí-los, fazendo-os passar pelo fio da espada, em todas as partes do meu reino?’ A Senhora lhe retrucou: ‘Não temas, porque não vou esquecer as lágrimas que derramaste nesta minha igreja. Levanta-te agora e desça daqui; saia pelo portão do Darb al-Hadīd, que leva ao Grande Mercado. Assim que você sair, encontrará um homem carregando em seu ombro um jarro cheio de água; sua marca é que ele tem apenas um dos olhos. Agarre-o, tome-o consigo, pois é por meio das mãos dele que este milagre se manifestará.’ O patriarca acordou imediatamente e teve medo, pois ainda estava escuro; ele se levantou com pressa e não deixou que ninguém o visse até que ele chegou à portão e o encontrou fechado. Ele duvidou em seu coração e disse para si mesmo: ‘Eu acredito que o Diabo tenha me feito um truque.’ Então ele chamou o porteiro, e este abriu o portão para ele. O primeiro que entrou pelo portão, vindo em sua direção, era justamente o homem caolho e com o jarro a respeito de quem ele havia sido informado. Agarrou-o e disse com uma reverência, por causa do Senhor: ‘Tenha piedade deste povo!’ Então ele lhe informou o motivo de suas palavras e de sua atitude...” HPPCA 6, pp. 139-141.

⁹²² HPPCA 3, pp. 40-41.

Quando o emir o viu, disse-lhe: “Talvez agora me digas a verdade, sem mentiras...” Então o santo Simão respondeu, depois de adorar a Deus sobre o seu rosto <i.e. persignando-se>, e disse-lhe: “A autoridade dos homens vem da autoridade de Deus, e aquele que exerce a autoridade neste mundo deve conseguir lidar com longos sofrimentos e estar disposto, como o Deus altíssimo, a conceder tréguas com generosidade. Ora, eu desejo que tu dêes a promessa de Deus para mim e para os presentes aqui comigo que, em relação a esta ocorrência, tu não farás mal a nenhum dos envolvidos, mas há de perdoá-los por amor de Deus; e, em seguida, a verdade será dada a conhecer ao teu senhorio.” O emir, então, deu-lhe a mão <i.e. proferiu um juramento> de que não lhes faria nenhum mal. Assim sendo, o papa colocou diante de ‘Abd al-‘Azīz o sacerdote indiano, que lhe fez conhecer tudo o que tinha acontecido, e que <atestou que> Simão era inocente dessa ocorrência.⁹²³

Mais uma vez, o redator da *vita* do papa Simão o apresenta intercedendo junto ao emir por aqueles que quase o levaram à morte, evidenciando assim não só a sua milagrosa compaixão, virtude que o faria genuíno *outro Cristo*, como se compreende que deve ser todo confessor e mártir cristão que se preze, mas também sua capacidade de atuação junto ao centro do governo islâmico do Egito em um momento de crise. E a condição de possibilidade desse tipo de intervenção é o fato de que o patriarca copta não só reconhece o efetivo poder de ação de ‘Abd al-‘Azīz sobre si mesmo e a comunidade cristã egípcia, mas sustenta, como outros de seus correligionários, a legitimidade e mesmo a justiça intrínsecas envolvidas em seu exercício, na medida em toda a autoridade do governo derivaria de um mandato divino. Por outro lado, Abba Simão lembra o emir de que, recebendo a autoridade de Deus, deveria agir piedosamente – no duplo sentido deste advérbio, ou seja, com compaixão e de acordo com as normas religiosas – imitando a Deus na sua longanimidade para com os transgressores (cf. p. ex. Ex 34:6-7, Is 48:9, 1Pd 3:20).⁹²⁴ Mesmo estando convencido da inocência do

⁹²³ HPCCA 3, pp. 41-42.

⁹²⁴ A noção de *imitativo Dei* é fundamental na modelagem da moral e, portanto, da política no interior das tradições judaica e cristã, v. p. ex. 1Pd 1:15-16 ← Lv 19:2, 1Cor 11:1, Ef 5:1-2. Ela também aparece de diversas formas na tradição islâmica, particularmente em certos autores filosóficos e/ou místicos, mas aí é problemática ou problematizada em função da decisiva ênfase que a espiritualidade e a teologia muçulmanas colocam desde seu início não só na assimetria, mas na real e extrema distância que caracterizaria a relação entre Alá e a Criação – talvez como reação às doutrinas cristãs que, fundadas nos dogmas da Encarnação, da Redenção e, mais tarde, da Infusão do Espírito Santo, enfatizavam de modo necessário a comunhão entre a humanidade e a divindade. No passado, alguns estudiosos propuseram que a noção de *imitatio Dei* seria um elemento de distinção inequívoca entre o judaísmo e o cristianismo, de um lado, e o Islã, do outro, estando presente neste apenas em forma muito atenuada, como uma *imitatio Muhammad*, de lastro corânico (Qr 33:21). E, na condição de um claro elemento de distinção, ela teria potencial para se tornar um núcleo a partir do qual se pensar a constituição da moral judaico-cristã justamente naqueles elementos mais *suaves* que a distinguiriam da real ou suposta *aspereza* de sua equivalente islâmica. Acadêmicos como Esias E. Meyer, por outro lado, apontaram que em certos textos da Bíblia Hebraica (p. ex. Lv 25), assim como na leitura que deles fizeram a tradição rabínica e os Padres da Igreja, Deus é apresentado como um contraexemplo aos fiéis, na medida em que se enfatizam aí uma série de distinções entre o que é permitido ao Criador, mas *não* às criaturas. O debate histórico e exegético a respeito do tópico ainda se encontra longe de estar concluído, mas ajuda a destacar o quão interessante é o fato de a HPCCA registrar esse chamado do papa Simão à que ‘Abd al-‘Azīz imitasse o ente divino ao qual lhe atribuía a legitimidade de seu poder. Esse chamamento, não se pode perder de vista, baseia-se de forma necessária em um entendimento parcialmente coincidente a respeito não só das relações dos homens entre si e dos homens com Deus, mas da própria natureza de Deus; afinal, em convergência com a crença judaico-cristã na longanimidade de Deus, o Islã eminentemente designa Alá

patriarca por causa do testemunho apresentado pelo sacerdote indiano, de tal modo que “agradeceu o santo homem [...] e regozijou-se a respeito dele, reconhecendo a sua honestidade”, o governante muçulmano não estava exatamente disposto a cumprir a promessa que havia feito ao eclesiástico. Depois de escrever a Damasco, informado a seu irmão, o califa, daquilo que realmente havia acontecido, destacando, pontua o redator da HPCCA, “que o patriarca dos cristãos na cidade de Alexandria não teve nada a ver com este assunto, mas era dele inteiramente inocente [...], contando de sua bondade, de sua retidão e de sua castidade”, ‘Abd al-‘Azīz deu ordens para que o presbítero indiano fosse encerrado permanentemente em uma masmorra e que o bispo gaianita, responsável pela ordenação de um epíscopo para os cristãos que estavam para além dos domínios mais a leste do califado, fosse preso e crucificado. Sabendo disso, o líder copta entrevistou mais uma vez mais por estes homens diante do emir, lembrando-o de seu juramento, e, por fim, este “realizou para Abba Simão o que havia <lhe> prometido, pois poupou, por sua causa, tanto o padre indiano quanto Teodoro, pois tinha apreendido que não houve dissimulação da parte do patriarca.”⁹²⁵

Antes de prosseguir na consideração daquilo que a HPCCA diz a respeito do patriarcado de Simão, faz-se necessário fazer um excuro mais ou menos minucioso, na medida em que todo o episódio da presença do *sacerdote do povo das Índias* em Alexandria a esse tempo coloca uma série de questões interessantes sobre o mundo extraordinariamente complexo no qual estes personagens se moviam. Em primeiro lugar, é necessário se considerar a possível procedência do *negro indiano que era padre e monge* e que se dirigiu até o papa da Igreja Copta na década final do século VII em busca da designação de um bispo que atendesse às necessidades sacramentais e pastorais de sua comunidade eclesiástica. Observe-se antes do mais que sua origem, ainda que claramente designada pelo Arquidiácono Jorge, está longe de nos ser agora inequívoca: para grande perturbação e/ou excitação dos historiadores, uma palavra como *índia/s* – que não é uma referência a uma simples realidade geográfica, mas antes um conceito ou feixe de conceitos, ou seja, uma intervenção da

como *Clemente* <Raḥmān> e *Misericordioso* <Raḥīm>, títulos reiterados no início de todas as suras do Corão. Cf. BERMAN, Lawrence V. The political interpretation of the maxim: *the purpose of philosophy is the imitation of God*. *Studia Islamica*. Leiden, Brill, n. 15, 1961, pp. 53-51. KWON, Soon-Gu. *Christ as example: the imitatio Christi motive in biblical and christian ethics*. Upsália: Acta Universitatis Upsaliensis, 1998. Coleção *Uppsala Studies in Social Ethics*, n. 21. DAVIES, Eryl W. Walking in God’s way: the concept of *imitatio Dei* in the Old Testament. In. BALL, Edward (org.). *In search of True Wisdom: essays in Old Testament interpretation in honour of Ronald E. Clemens*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Coleção *The Library of Hebrew Bible*, s.n., pp. 99-116. MEYER, Esias E. The dark side of the *imitatio Dei*: why imitating the God of the *Holiness Code* is not always a good thing. *Old Testament Essays*. Pretória, The Old Testament Society of Southern Africa, v. 22, n. 2, 2009, pp. 373-383. ROBERTS, Nancy. *Imitatio Christi, imitatio Muhammadi, imitatio Dei*. *Journal of Ecumenical Studies*. Filadélfia, Dialogue Institute e University of Pennsylvania Press, v. 47, n. 2, 2012, pp. 227-247.

⁹²⁵ HPCCA 3, p. 42.

linguagem que instaura uma realidade (ou várias) – permanece por séculos a mesma enquanto apenas não apenas os fenômenos que ela designa, mas o seu próprio significado muda, possuindo um desenvolvimento histórico particular.⁹²⁶

Na documentação bizantina do primeiro milênio da Era Cristã, o termo *Índia*, tanto no plural quanto no singular, podia referir-se tanto ao subcontinente indiano propriamente quanto ao altiplano etíope e/ou à Arábia Meridional. As Índias, sem maior especificação, aí referiam-se normalmente ao conjunto das terras afro-asiáticas banhadas pelo Oceano Índico, no vasto arco que vai das costas da Ilha de Madagascar às de Sri Lanka. Excetuando-se um texto como a *Topografia Cristã* de Cosme *Indicopleuste* – literalmente, *o que viajou para a Índia* –, escrito que, em meio a especulações de ordem teológica e cosmológica, dá uma descrição bastante precisa de certas partes da Ásia do Sul, parece que a partir do século IV – e especialmente com o fracasso da aventura axumita do primeiro Justiniano –, quando tratam das relações com as Índias, os bizantinos referiam-se antes do mais aos contatos com os cristãos etíopes.⁹²⁷ De fato, autores romano-cristãos que incidentalmente mencionam a/s Índia/s manifestam uma ignorância factual em relação a tal assunto que é consideravelmente maior do que a de seus predecessores do período clássico e helenístico – sinal não tanto da ruptura do comércio do mundo mediterrânico, através do Mar Vermelho, com o subcontinente indiano, cujos produtos continuavam sendo demandados em Constantinopla tal como outrora haviam sido em Roma, mas antes da conquista da hegemonia desta atividade por intermediários sul-árabes e etíopes, um processo já plenamente consolidado por volta do ano 500.⁹²⁸ <IMAGEM 35>. A *confusão das Índia* que existe no uso em grego e latim que se faz

⁹²⁶ BOWESOCK, Glenn Warren; BROWN, Peter & GRABAR, Oleg (orgs.). *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Coleção *Harvard University Press Reference Library*, n. 9, pp. 511-513. POUCHPADASS, Jacques. Índia. In. BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Coleção *Diversos*, s.n., pp. 415-424. Sobre a questão teórico-metodológica aludida, especialmente cf. KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. In. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto e Editora da PUC-Rio, 2006, pp. 97-118.

⁹²⁷ MAYERSON, Philip. A confusion of Indias: Asian India and African India in the byzantine sources. *Journal of the American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 113, n. 2, 1993, pp. 169-174.

⁹²⁸ Idem, op. cit., p. cit. MARGABANDHU, Charles. Trade contacts between Western India and the Græco-Roman World in the early centuries of the Christian Era. *Journal of the Economics and Social History of the Orient*. Leiden, Brill, v. 8, n. 3, 1965, pp. 316-342. MCLAUGHIN, Raoul. *Rome and the Diastant East: trade routes to the ancient lands of Arabia, India and China*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2010, pp. 7-82. POWER, Timothy. The Red Sea region during the long Late Antiquity (AD 500-1000). Tese de Doutorado em Estudos Orientais apresentada à Faculty of Oriental Studies of Oxford University. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 30-118 (mas todo o trabalho é extraordinariamente relevante). PARKER, Grant. *The making of Roman India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Coleção *Greek culture in the Roman World*, s.n. (especialmente a pt. 3, cap. 4, pp. 147-202). Para a consideração de outro tipo de fluxo, em sentido inverso, e sua interrupção, v. BUENO, André. Budistas na Mediterrâneo. *Hélade*. Niterói, NEREIDA-PPGH/UFF, v. 2, n. 2, 2016, pp. 66-73.

deste termo no primeiro milênio da Era Cristã, não é, entretanto, isolada de um enquadramento maior. O Rabbi Yehudah Hinduah, citado no *Talmude Babilônico* (*Kiddushim* 22^b), por exemplo, ai é mencionado como tendo vindo “da terra dos etíopes” apesar de ser designado como *o Indiano*.⁹²⁹ Apesar de sua vasta erudição e de seu senso crítico em relação aos textos à sua disposição, Miguel, o Sírio (m.1199), incorreu nessa mesma baralhada. Em sua crônica, este célebre eclesiástico redigiu dois capítulos cujos meros títulos são suficientes para deixar claro o estado de seu uso dos vocábulos: “Das coisas que acompanharam o reinado do imperador Justiniano <sic> entre os reis indianos e cushitas, e nos reinos dos indianos, dos cushitas e dos himiaritas, e de como eles testemunharam a verdade no ano de 835 <dos Selêucidas>, no tempo do dito Justiniano <sic>”, e “Do tempo em que Justiniano <sic> perseguiu os crentes ortodoxos, e os judeus conseguiram constituir um rei, o que aconteceu porque os reis da Grande Índia disputaram entre si mesmos; e o rei da Índia Exterior, que era chamado Aksadon, levantou-se contra o rei da Índia Interior, cujo nome era Anzûg; e assim que o rei judeu começou o seu reinado, ele perseguiu os cristãos.”⁹³⁰ A expressão *Grande Índia*, neste contexto, refere-se à uma união das regiões da Etiópia e da Arábia Meridional.⁹³¹ Uma idêntica confusão aparece, nos mesmos termos, nos escritos de Dionísio de Tell-Mahre (m.845) e em outro dos mais conhecidos autores siro-ocidentais, Dionísio bar Şalībī (m.1171), que anotou como segue: “[...] Pois, então, todos os armênios, egípcios, núbios, etíopes, a maioria dos indianos e dos líbios [...] aceitaram a fé de São Cirilo, São Dióscoro e São Severo, o Grande.”⁹³² E também, mais adiante: “[...] Nós, os sírios, com os armênios, os egípcios, os etíopes, os núbios e os indianos, referimo-nos ano *Triságio* ao Filho.”⁹³³ O vocábulo *indianos*, neste caso, designa os himiaritas, habitantes do sudoeste do

⁹²⁹ MAYERSON, op. cit., p. 174 e nota correspondente, n. 35.

⁹³⁰ MINGANA, Alphonse. The early spread of Christianity in India. *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, John Rylands Library, v. 10, n. 2, 1926, pp. 444-445 e nota correspondente, n. 6. CHABOT, Jean-Baptiste (organização, tradução, introdução e notas). *Chronique de Michel, le Syrien. Vol. 2: tomos VIII a XI*. Paris: Ernest Leroux, 1901, p. 183 (edição preparada a partir da recensão siríaca de 1598). BEDROSIAN, Robert (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of Michael, the Great, Patriarch of the Syrians, translated from classical armenian by Robert Bedrosian*. Long Branch: Sources of Armenian Tradition, 2013, p. 106 (transcrição da publicação de 1871, preparada a partir da recensão abreviada armênia do século XIII). Os eventos narrados por nos capítulos mencionados aconteceram não na época de Justiniano I, mas do governo do pai deste, Justino (518-527).

⁹³¹ MINGANA, op. cit., p. 445.

⁹³² Cit. Idem, op. cit., p. 445 e nota correspondente, n. 2.

⁹³³ Cit. Ibidem, op. cit., p. 445 e nota correspondente, n. 3. No *Catálogo da Coleção Mingana*, a referência ao manuscrito de Bar Şalībī pe diversa da que consta no artigo publicado no Boletim da Biblioteca John Rylands. Cf. Ibidem. *Catalogue of Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 1: Syriac and garshûni manuscripts*. Cambridge: William Heffer and Sons, 1933. Coleção *Woodbrooke Catalogues*, n. 1, p. 18. O *Triságio, Três vezes Santo*, é um hino padrão das liturgias orientais, calcedônicas e não-calcedônicas, que parece ter sido introduzido em Constantinopla no começo do século V e difundido a partir do meado deste. As Igrejas Copta e Siríaca sustentam, contudo, que o hino é muito mais antigo, remontando a uma visão que teve José de Arimateia na

Iêmen, e os exemplos deste tipo de utilização poderiam se multiplicar de modo quase indefinido na consideração dos textos de autores siro-ocidentais. Entre os siro-orientais a recorrência nesta confusão é consideravelmente menor. Nos autores dioprosoponitas, de fato, o termo Índia é geográfica e enograficamente muito mais próximo do que se considera a Índia moderna.⁹³⁴ Nos escritores árabes dos primeiros séculos do Islã, havia um termo geral (*al-sûdân*, plural de *al-aswâd*) para designar todos aqueles de pele negra, independentemente de seu lugar de origem, reunindo às vezes sob uma mesma rotulação indianos e africanos de quaisquer regiões aquém do Magrebe. Os *habasha* (etíopes), os *zandj* e os *nûba* (núbios) eram grupos que se destacam por características particulares no interior desta macro-classificação sem dela se excluir.⁹³⁵

Uma das causas dessa desafortunada confusão é possivelmente fundada em um referencial bíblico e de ordem etnográfica. Tratando exclusivamente dos autores miáfisitas siríacos – que tanta influência tiveram sobre seus correligionários egípcios –, Alphonse Mingana recorda que a maioria deles compreendia os diversos habitantes de pele mais ou menos escura do subcontinente indiano entres os povos descendentes de Cam, segundo dos filhos de Noé (Gn 9:22 e 10:1.6), ao lado dos sul-árabes, dos abissínios e dos núbios. Este é o caso de Miguel, o Sírio, do anônimo autor da *Crônica de Edessa* (metade do século VI) e de Gregório bar Hebræus (1226-1286), para mencionar apenas três dos muitos autores desta prolífica tradição.⁹³⁶ Provavelmente a pele escura de certos grupos do sul da Ásia conduziu à

noite da ressurreição (cf. *Declaração de José de Arimateia* 2-3; v. *Evangelho de Nicodemos* 15:4), mas esta não é a versão mais conhecida a respeito de sua origem. O relato que se tornou hegemônico foi registrado por João Damasceno (c.675-749) em sua *Exposição da Fé Ortodoxa* (t. III, §10), no qual afirma que o *Triságio* foi revelado pelos anjos a um menino como remédio a um terremoto que atingiu a capital imperial durante o governo do imperador Teodósio II (408-450). Cantado pelo povo e atestada a sua eficácia, foi registrado e inserido na liturgia por iniciativa de Proclo de Constantinopla (434-446). No fim da primeira sessão do Concílio de Calcedônia, os bispos reunidos entoaram-no em louvor a Deus pelo que consideraram o bom andamento dos trabalhos da assembleia. No interior da celebração da Eucaristia, parece ter sido sempre cantado antes das leituras bíblicas, à exceção da liturgia egípcia, onde foi inserido imediatamente antes da proclamação do Evangelho, junto do *Aleluia*; e em toda parte veio a ser associado às primeiras procissões e/ou transladações do clero no interior do rito eucarístico. Cf. CEC, V. 7, PP. 2278-2279. DPAC, p. 1390. CABIÉ, op. cit., pp. 363-364. AL-MASŪH, Yassa ‘Abd. Doxologies in the Coptic Church. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 4, 1938, pp. 97-113. Como bem registra Philippe Jenkins, op. cit., p. 231: “[...] Mesmo hoje, escutá-lo ainda pode impressionar os ouvintes de qualquer tradição cristã ou, de fato, as pessoas de nenhuma fé religiosa consciente.” Em conexão direta com esta discussão, v. AMARAL, Roberta Valle. *A revolta do Trisagion no contexto dos conflitos dogmáticos e cristológicos antes e depois de Calcedônia*. Monografia de Especialização em História Antiga e Medieval apresentada ao Programa de Pós-Graduação *lato sensu* em História Antiga e Medieval: Religião e Cultura da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FSB-RJ, 2016. GINTER, Kazimierz. The *Trisagion* riot (512) as an example of interaction between politics and liturgy. *Studia Ceranea*. Łódź, Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe at The University of Łódź, n. 7, 2017, pp. 41-57.

⁹³⁴ MINGANA, The early spread..., p. 445.

⁹³⁵ TALIB, Yusuf & SAMIR, Faisal. A diáspora africana na Ásia. In. HGA 3, pp. 834-836.

⁹³⁶ MINGANA, The early spread..., p. 443 e notas correspondents, nn. 1-4.

que fossem imaginativamente aproximados com os africanos dentro de uma taxonomia dos tipos humanos baseada na leitura da Bíblia Hebraica. Outra causa que pode ter contribuído para isso é a situação geográfica dos litorais sul-árabe e leste-africano, que se encontravam na rota principal de quem ia ou voltava por mar desde o Mediterrâneo para os postos do oeste indiano. O intercâmbio entre estas regiões, efetivamente, era não só muito real, mas também bem conhecido, antigo e relevante – e ainda haveria de permanecer desta forma por um período considerável (e depois de breve eclipse, ser refeito em outros marcos bastante diferentes, em larga medida graças ao colonialismo europeu, nos séculos XV e XVI e do século XVII em diante).⁹³⁷

Feita esta breve recapitulação de dados, volte-se à pergunta sobre a procedência do *sacerdote do povo das Índias*. A HPCCA descreve o papa Simão, conforme já se viu, como sendo *um sírio, uma pessoa do Oriente*, conforme o emir não pode deixar de notar quando de sua escolha como líder da Igreja Copta. Em seu texto, o Arquidiácono Jorge também menciona, especificando sua diferença, reis *dos abissínios* e *dos núbios*. Por outro lado, explicita que esse *negro indiano* agia como emissário de um povo que *não era submetido aos muçulmanos*. Ora, se o território do antigo reino dos himiaritas, com todo o restante do Iêmen havia sido incorporado pelo nascente califado ainda antes da metade do século VII, a expansão muçulmana para o centro e o sul do Hindustão é fenômeno militar e político que só teve lugar a partir do ano 1000, muito especialmente a partir de 1206, com a instalação do Sultanato de Déli.⁹³⁸ Por eliminação de possibilidades, portanto, deve-se fazer remeter este homem ao próprio subcontinente indiano, aos chamados *Cristãos de São Tomé*. Os cristãos autóctones assumiram este nome porque a história dos primeiros membros do movimento dos seguidores de Jesus nessa área está tradicionalmente associada ao Apóstolo Tomé. Mesmo se optarmos por ignorar de todo o testemunho dos *Atos de Tomé*, por sua natureza

⁹³⁷ POWER, op. cit. HOURANI, George F. *Arab seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval times*. 2ª ed. rev. e ampl. por John Carswell. Princeton: Princeton University Press, 1979. PEACOCK & WILLIAMS, David (orgs.). *Food for the gods: new light on the ancient incense trade*. Oxford: Oxbow, 2007. HAWKES, Jason D. & WYNNE-JONES, Stephanie. India in Africa: trade goods and connections of the late first millenium. *Afriques* <online>, n. 6, dezembro de 2015. Disponível em <http://tinyurl.com/j9bpdph> (acesso em dezembro de 2018). BOORSTIN, Daniel J. *Os descobridores*. Tradução de Fernand Pinto Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989, pp. 159-177. Para outra abordagem das relações afro-asiáticas, interessante e muitíssimo diversa daquela que é objeto de meu presente interesse, ver: RASHIDI, Runoko & VAN SERTIMA, Ivan (orgs.). *Africa presente in Early Asia*. 2ª ed. Londres e Nova Brunswick: Transactions, 1988. Coleção *Journal of African Civilizations*, n. 7.

⁹³⁸ BOWESOCK, BROWN & GRABAR, op. cit., pp. 752-753. KENNEDY, Hugh. *The great arab conquests: how spread of Islam changed the world we live in*. Filadélfia: Da Capo Pres, 2007, ps. 55-57 e 296-307. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: HGA 3, pp. 58-60. POWER, 2010, pp. 142-154. WINK, André. *Al-Hind: the making of the Indo-Islamic World. Vol. 1: Early Medieval India and the expansion of Islam (7th-11th centuries)*. 4ª ed. Leiden: Brill, 2002. Idem. *Al-Hindi: the making of the Indo-Islamic World. Vol. 2: the slave kings and the islamic conquest (11th-13th centuries)*. Leiden: Brill, 1997.

eminentemente lendária, outros dados evidenciam o caráter antigo e mesmo apostólico do cristianismo sul-indiano e sua relação primitiva com os cristãos egípcios e siro-ocidentais, grupos que viriam a professar sua cristologia em termos miafisitas a partir do século V.⁹³⁹ Para nos determos em uma única referência significativa, alicerçada na autoridade de escritores tão importantes como Eusébio de Cesareia e Jerônimo de Estridão (347-420), faça-se menção à Panteno, o primeiro chefe da Escola Catequética de Alexandria, um filósofo que “foi proclamado arauto do Evangelho de Cristo para os pagãos do Oriente e enviado até a terra das Índias.”⁹⁴⁰ Se esta afirmação é digna de crédito, Panteno deve ter atingido o Hindustão antes do final do século II; e a mesma tradição afirma que ele ali descobriu que outros pregadores cristãos o haviam precedido, homens que deixaram aos indianos “o escrito de Mateus nos próprios caracteres hebreus, escrito que conservaram até o tempo mencionado.”⁹⁴¹

Há desde a segunda metade do século XIX um grande debate entre os que defendem uma origem apostólica do cristianismo no subcontinente indiano, remetendo a instalação da religião ali à presença de Tomé, de acordo com seus *Atos* e com a contínua afirmação sobre isso feita pelos cristãos autóctones, e àqueles que argumentam que não existem traços realmente seguros da presença de seguidores de Jesus Cristo naquela região do globo em qualquer período anterior ao tempo do próprio Eusébio de Cesareia ou ainda mais tarde, ou seja, vinculando-a à dispersão dos cristãos persas ocasionadas pelas perseguições promovidas,

⁹³⁹ HECHOS de Tomás. In. PIÑERO, Antonio & DEL CERRO, Gonzalo (organização, tradução, introdução e notas). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. 1: Hechos de Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013. Coleção BAC Selecciones, s.n., pp. 275-417. Introducción general. In. Idem, op. cit., pp. XIII-XLII. MYERS, Susan E. Revisiting preliminary issues in the *Acts of Thomas*. *International Journal of Apocryphal Literatures*. Turnhout, Brepols, n. 17, 2006, pp. 95-112. MCGRATH, James F; History and fiction in the Acts of Thomas: the state of the question. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Londres, Sage Publications, v. 17, n. 4, 2008, pp. 297-311. NEDUNGATT, George. The apocryphal *Acts of Thomas* and christian origins in India. *Gregorianum*. Roma, Gregorian Biblical Press, v. 92, n. 3, 2011, pp. 533-557. De particular importância para o argumento aqui apresentado, v. HUXLEY, George. Geography in the *Acts of Thomas*. *Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Duke University Press, n. 24, 1983, pp. 71-80. Sobre a recepção no cristianismo egípcio da tradição referente à missão e martírio de Tomé na Índia, cf. POIRIER, Paul-Hubert & LUCCHESI, Enzo (organização, tradução, introdução e notas). *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas – avec une contribution codicologique au corpus copte des Acta Apostolorum Apocrypha*. Versão bilíngue (copta e francês). Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1984. Coleção *Subsidia Hagiographica*, n. 67.

⁹⁴⁰ EUSÉBIO, op. cit., t. V, §10:2, p. 169. Cf. ŻELAZNY, Jan W. The tradition of St. Thomas' mission to India in the light of patristic sources. *Orientalia Christiana Cracoviensia*. Cracóvia, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, n. 3, 2011.

⁹⁴¹ EUSÉBIO, op. cit., t. V, §10:3, p. 170. JERÔNIMO de Estridão. Lives of Illustrious Men. In. SCHAFF, Philip (organização, introdução e notas). *Nicene and Post-Nicene Fathers. Ser. 2, vol. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1892, §36, p. 866. DPAC, pp. 1073-1074. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., pp. 130-131. MOFFETT, Samuel Hugh. *A history of christianity in Asia. Vol. 1: beginnings to 1500*. 2ª ed. Maryknoll: Orbis Books, 1998, pp. 36-39 e notas correspondentes, nn. 41-55, pp. 43-44.

com variada intensidade, pelo shanshaná Shapur II entre 339 e 379.⁹⁴² Esta discussão, extremamente interessante, contudo, é-nos aqui de menor importância. Isto posto, portanto, pode-se encaminhar o argumento com três observações. Em primeiro lugar, recorde-se que foi prática recorrente dos cristãos sul-indianos de períodos posteriores irem buscar seus bispos a oeste, fosse junto aos patriarcas da Igreja Assíria do Oriente (diofisita) ou aos patriarcas da Igreja Siro-Ortodoxa de Antioquia (miafisita), de modo que não é improvável que, em momento anterior da história, quando estava aberta e era mais frequentada a rota marítima que ligava o Egito ao sul da Índia via Mar Vermelho e Arábia do Sul, que recorressem ao patriarca copta de Alexandria neste mesmo sentido.⁹⁴³ Em segundo lugar, destaque-se que, ao

⁹⁴² MINGANA, The early spread..., pp. 435-436. IRVIN & SUNQUIST, op. cit. ps. 128-131 e 151-152. MOFFETT, op. cit., os. 25-44 e 265-271. NEILL, Stephen. *A history of christianity in India: the beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 26-49. Apesar de muito datado e profundamente comprometido de um ponto de vista institucional (o seu autor era um bispo católico romano), o trabalho de maior fôlego sobre a historicidade da presença ou não do Apóstolo Tomé no sul da Índia continua a ser: MEDLYCOTT, A. E. *India and the Apostle Thomas: na inquiry – with a critical analysis of the Acta Thomæ*. Londres: David Nutt, 1905.

⁹⁴³ Apenas alguns exemplos desta prática, desde que significativos, são suficientes. O patriarca Timóteo de Bagdá (780-823), célebre por ter reorganizado a comunidade dioprosoponita sob a Dinastia Abássida e por ter participado de um *majlis* no qual tomou assento o califa Muḥammad ibn Mansur al-Mahdī (775-785), desmembrou a Província da Índia da Igreja Assíria do Oriente da Metrópolia de Faras (no sul da Pérsia), à qual ela se encontrava ligada desde pelo menos o meado do século IV, talvez antes. Com a permissão das autoridades muçulmanas, também ordenou bispos para o cuidado dos dioprosoponitas do Tibete, do Sindh, do litoral oeste e sul do Hindustão e do Sri Lanka. Cf. MINGANA, The early spread..., pp. 466-467 e notas correspondentes. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., ps. 356-357 e 386-387. MOFFETT, op. cit., pp. 352-353 e notas correspondentes, nn. 95-103, p. 370. BAUM, Wilhelm & WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: a concise history*. Tradução de Miranda G. Henry. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2003, pp. 60-63. Após o colapso da hierarquia da Igreja Assíria do Oriente na Ásia interior no século XIV, o contato entre a Igreja da Índia e da Siro-Mesopotâmia, entretanto, foi efetivamente cortado. No fim do século XV, como consequência disto, a Metrópolia Eclesiástica da Índia encontrava-se sem titular já há algumas gerações, sendo a autoridade tradicionalmente associada ao Arcebispo Metropolitano de Kerala. Buscando resolver esta situação através da ordenação de um bispo para a Índia, em 1491 saíram dessa região do subcontinente emissários ao patriarcado dioprosoponita de Bagdá e aos patriarcados miafisitas de Alexandria e de Antioquia. Parece que, então, efetivamente, as divergências teológicas importavam aos cristãos tomasinos bem menos do que as suas prementes necessidades pastorais. O então patriarca da Igreja Assíria do Oriente, Shem'on IV Basidi (1437-1493) foi o único a responder a esta demanda, consagrando dois bispos – Mar Thoma e Mar Yuhanon, respectivamente para o norte e o sul da Índia – e despachando-os para o Hindustão com plena autoridade para reorganizar a hierarquia eclesiástica dessa área. Cf. MINGANA, The early spread..., pp. 468-474. IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 2: o cristianismo moderno, de 1454 a 1800*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 81-83. MOFFETT, op. cit., pp. 498-503 e notas correspondentes, nn. 3-24, pp. 510-511. BAUM & WINKLER, op. cit., pp. 106-107. Em 1653, insatisfeitos com a latinização que as autoridades coloniais portuguesas promoviam na liturgia e nas estruturas eclesiásticas da Igreja da Índia, um grupo de Cristãos de São Tomé rompeu formalmente com a Igreja de Roma, liderados pelo arqui-diácono Tomé Parampil (m.1670) – que, não encontrando nenhum bispo para ordená-lo presbítero, realizou uma espécie de investidura sacerdotal de ordem comunitária. Após algum tempo, os padres latinos, juntamente com Alexandre Parampil, que havia sido ordenado bispo de rito siro-oriental e jurado obediência a Roma, conseguiram fazer ingressar a maioria das comunidades tomasinas na obediência ao Papado; elas conservaram a sua liturgia específica e alguns dos costumes orientais, e passaram a ser chamadas de *malabares católicos*. Entretanto, um grupo de cristãos tomasinos permaneceu leal a Tomé Parampil, que procurou certificar sua posição junto ao patriarcado de Bagdá. Não logrando obter contato com este, entretanto, conseguiu o reconhecimento do patriarcado miafisita de Antioquia, que em 1665 enviou ao Malabar o arcebispo siro-ortodoxo de Jerusalém, Gregório Abdal Jaleel (1664-1681), para introduzir a comunidade liderada pelo arqui-diácono no rito e

tempo do papa Simão, o entorno do Oceano Índico tinha, para as autoridades eclesiásticas da Igreja Copta, muito pouco ou nada de um *horizonte onírico*, como viria a se constituir para o imaginário cristão medieval (e também para certos geógrafos árabes, em um outro momento e sob circunstâncias diversas). Ao contrário da afirmação de Jacques Le Goff em texto célebre, o Oceano Índico não era, no período anterior à expansão ibérica, “efetivamente fechado aos cristãos”, ainda que eventualmente o fosse aos cristãos *latinos*.⁹⁴⁴ Tratava-se antes de uma região de contatos e formação de redes, na medida em que subsistiam ativas no *arco das Índias* – ou seja, na ampla região que vai da costa africana ao antigo Ceilão, e talvez ainda além – uma série de comunidades cristãs que mantiveram por um longo tempo um rico intercâmbio entre si e com as Igrejas da Pérsia, da Mesopotâmia, da Síria, da Núbia e do Egito.⁹⁴⁵ Não é a existência desse outro *mare nostrum* cristão que deveria nos surpreender, mas antes a pouca informação de que dispomos a respeito dele.⁹⁴⁶ Por fim, deve-se observar

teologia siro-ocidentais. Tomé Parampil foi finalmente ordenado Arcebispo Metropolitano da Índia da Igreja Siro-Ortodoxa. Cf. KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais, Católicas e Ortodoxas: tradições vivas*. São Paulo: Ave Maria, 1997, pp. 167-168. IRVIN & SUNQUIST, *História do movimento cristão mundial. Vol. 2*, pp. 258-261. NEILL, op. cit., pp. 310-332. Para mais detalhes sobre a intrincada interação entre fatores e agentes autóctones, médio-orientais e europeus na história do cristianismo sul-indiano, é muito recomendada a leitura da monografia de John Fenwick sobre a história da Igreja Siro-Malabar Independente, a menor – mas não menos importante – das jurisdições eclesiásticas nas quais hoje se divide o conjunto dos Cristãos de São Tomé: FENWICK, John. *The forgotten bishops: the Malabar Independent Syrian Church and its place in the story of the St. Thomas Christians of South India*. Piscataway: Gorgias Press, 2009. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 20. Em outro sentido, sobre a presença de indianos no Egito nos primeiros séculos da Era Cristã, há de se ver também: SALOMON, Richard. Epigraphic remains of indian traders in Egypt. *Journal of the American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 111, n. 4, 1911, pp. 731-736.

⁹⁴⁴ LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente medieval*. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979. Coleção *Nova História*, n. 5, p. 266.

⁹⁴⁵ MELAKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians and the Indian Ocean: 52 AD to 1500 AD. *St. Ephrem's Theological International Journal*. Satna, St. Ephrem's Theological College, v. 5, n. 2, 2001. Idem. Sassanids and the maritime trade of India during the Early Medieval period. In. *Maritime India: trade, religion and polity in the Indian Ocean*. Déli: Primus, 2010, pp. 1-18. SELAND, Eivind Heldaas. Trade and christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity. *Journal of Late Antiquity*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 5, n. 1, 2012, pp. 72-86. MIHINDUJULASURIYA, Prabo. Persians christians in the anuradhapura period. Versão expandida de *paper* inicialmente apresentado na conferência anual de 2012 da filial de Colombo da Royal Asiatic Society. Disponível em <https://tinyurl.com/yyolwy2w> (acesso em dezembro de 2018). Idem. Another ancient christian presence in Sri Lanka: the ethiopians of Aksum. Versão expandida de *paper* inicialmente publicado no *Journal of the Colombo Seminary*, v. 3, 2005. Colombo, s.e., s.d., 17 p. Disponível em <https://tinyurl.com/y5cvoo89> (acesso em dezembro de 2018). TANG, Li. Traces of syro-persian christians in Ancient Ceylon. In. TAMCKE, Martin & GREBENSTEIN, Sven (orgs.). *Geschichte, theologie und kultur des syrischen christentums: beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttinger, dezember 2011*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. Coleção *Göttinger Orientforschungen*, série *Syriaca*, n. 1/46, pp. 381-392. ANDRADE, Nathanael J. *The journey of christianity to India in Late Antiquity: networks and the movement of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

⁹⁴⁶ Cf. p. ex. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 284: “(...) Grande parte da história dessas igrejas espalhadas pelo cenário da Ásia oriental, na Índia, Pérsia, China, Tibete, Afeganistão, Sri Lanka e até na Indonésia está ainda por ser revelada.” Se isso é verdade no mundo acadêmico norte-americano, tanto mais no cenário brasileiro. Efetivamente, o único trabalho de algum fôlego até agora produzido no âmbito da academia brasileira sobre os cristãos tomasinos é: MASSI, Giuliano Martins. *Cristianismo na Índia: os Cristãos de São Tomé, sua constituição, sua tradição e suas práticas religiosas*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião

com Aziz Suryal Atiya que, com o advento do domínio dos árabes e do Islã no Egito, cessou por muitos séculos o espírito missionário da Igreja Copta. Ora, tudo indica que o próprio peso do relacionamento entre as lideranças eclesiais com o novo regime de governo do Egito, com todas as não pequenas pressões impostas pelos representantes deste àquelas, acabou por desviar a Igreja de Alexandria de seus projetos para além do horizonte norte-africano e nilótico, forçando-a a lidar de forma prioritária com os problemas mais imediatos que, por assim dizer, tinha em sua própria casa.⁹⁴⁷ Considerando-se o caso do *sacerdote do povo das Índias* na corte do papa Simão, não é inapropriado afirmar que o impulso dos coptas para além do Vale do Nilo, constante tão presente nos primeiros séculos de sua história, foi antes mutilado e assassinado devido a uma série de motivos político-religiosos por homens como o emir ‘Abd al-‘Azīz e seu irmão, o califa ‘Abd al-Malīk.

3.3.3 Os anos finais do pastoreio de Simão

Conforme narra a *vita* de Simão, três anos depois do episódio envolvendo o *sacerdote do povo das Índias*, ‘Abd al-‘Azīz arbitrariamente fez com que um grupo de bispos coptas abandonassem suas dioceses e se mudassem para Hulwân, cidade que zelosamente vinha reconstruindo. Conforme já se mencionou, esta localidade era ou já havia sido um bispado pelo menos desde o primeiro quarto do século IV até as décadas posteriores à morte de Justiniano, mas o emir resolveu intervir também em sua organização eclesial, determinando que os prelados que designou para residir na cidade aí construíssem igrejas e mansões às suas próprias expensas. Em tal determinação pode ser que se encontrassem, em partes iguais, tanto o desejo de obter um controle mais próximo e, portanto, mais direto e sistemático sobre certo setor do episcopado egípcio, quanto a intenção de *glorificar* o entorno de sua residência com um grupo de homens que, por sua adesão a uma Revelação

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2016. Infelizmente esta dissertação, voltada mais para a descrição do que para a análise – o que é perfeitamente aceitável em se tratando de abordar um assunto quase ainda não tratado cá entre nós –, funda-se em uma historicamente bastante inapropriada visão dualista, que desqualifica as experiências mediterrânicas, *paulinas*, do cristianismo em favor de uma suposta pureza do cristianismo sul-indiano, considerado em relativa harmonia com as tradições religiosas autóctones do Hindustão e *mais próxima de Jesus*. Toda a difusa insistência nesse ponto pelo autor, que parece muito interessado em apresentar aos seus leitores uma versão alternativa e mais palatável do cristianismo do que aquilo que são as confissões cristãs tradicionalmente associadas ao Ocidente, faz com que as preciosas informações que recolhe em seu texto tenham de ser lidas com a maior criticidade possível. Também v. PAIVA, Lucas Gesta P. M. *Cristãos de São Tomé: revisitando a história do cristianismo e das religiões do Oriente*. In. ANAIS da 15ª Jornada de História Antiga: contatos interculturais e migrações no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2018, p. 22 (resumo de comunicação apresentada em evento).

⁹⁴⁷ CEC, v. 5, p. 1636.

supostamente ultrapassada pela do Islã combinada com sua ostensiva submissão àqueles que personificavam a autoridade deste, davam um testemunho da superioridade factual dos seguidores de Muḥammad sobre os cristãos.⁹⁴⁸ Seja qual tenham sido os seus motivos, o emir designou para supervisionar tal operação a Gregório de al-Kais, bispo poderoso que então parece ter trabalhado de modo particularmente próximo ao centro da administração omíada no Egito. Durante o governo do sucessor do papa Simão, já havia em Hulwân um grande mosteiro, dito de Abu Qarqurāh, dedicado à Virgem Maria, em pleno funcionamento, de modo que bem se pode imaginar que também ele foi erguido nesse momento, juntamente com os demais edifícios eclesiásticos e civis que então se levantaram na cidade por ordem do emir – mas não necessariamente a seu soldo. Abū Ṣāliḥ al-Armanī (ativo na passagem do século XII para o XIII) menciona ainda a existência de outros dois mosteiros na cidade, erguidos neste mesmo período: o de Abū Ḳarḳar, construído por iniciativa e com recursos pessoais de Gregório de al-Kais, dedicado a São Gregório Taumaturgo, e o de São Jorge da Capadócia, também conhecido como Mosteiro do Camareiros, erguido por um conjunto de oficiais calcedônicos a serviço do emir sobre as ruínas de um claustro anterior, cujo oratório havia sido consagrado pelo patriarca copta João III. O conjunto de construções em Hulwân se inseriu no âmbito de um programa mais amplo de obras, que incluiu a construção de novas casas, bazares, banhos, mesquitas, igrejas, cisternas, aquedutos, fontes, canais e pontes “em cada cidade sobre o Rio, desde Mīsr até Alexandria”, assim como a plantação de palmeiras, tamareiras e outras árvores e a restauração de vias terrestres e fluviais, tanto rurais quanto urbanas, ao longo das quais foram colocadas marcos de pedra e novas designações – provavelmente em árabe –, importantes para um novo controle do território e dos súditos do emirado. A cidade de Hulwân, por exemplo, passou a aparecer nos documentos governamentais como Abū 'l-Uṣbu, e teve muito de suas novas habitações ocupadas por artesãos, comerciantes, militares e funcionários públicos que foram transferidos a força para

⁹⁴⁸ Em um marco diverso, também potentados cristãos da Antiguidade Tardia e Medievo mantiveram enclaves judeus em seus domínios para que estes servissem, por sua própria existência submissa, como testemunhos da superioridade política e, portanto, teológica da Cristandade. O conceito agostiniano dos judeus como um *povo-testemunho* talvez sirva, mantidas todas as devidas diferenças em questão, para ajudar a pensar também a situação dos cristãos sob domínio islâmico; possíveis analogias poderiam sustentar-se, inclusive, na recordação de certas passagens do Corão (p. ex. 9:29). Cf. FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no Reino de Castela: o judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. *História*. Assis e São Paulo, FCL/UNESP, v. 28, n. 1, 2009, pp. 589-595. Comparar com: GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque*, pp. 14-20.

lá desde al-Fustât, pessoas que, por causa desse deslocamento, repentinamente se viram submetidas a impostos governamentais bem mais pesados do que antes.⁹⁴⁹

Além de utilizar seus próprios recursos e os recursos públicos, ‘Abd al-‘Azīz incisivamente compeliu os egípcios, tanto cristãos quanto muçulmanos, a participar desta transformação de parte importante do país em um canteiro de obras. Para tanto, procurou comprometer os bispos, os funcionários do *Diwân* e os *wujūh* estabelecidos em Mīsr e Alexandria através de decretos e exações várias, ao passo que forçou os camponeses e cidadãos a trabalhos forçados nas redondezas de suas habitações, fazendo “uso dos homens como Faraó fez em seu tempo.”⁹⁵⁰ Na comparação com o governante egípcio da época de Moisés, há uma crítica não muito discreta, que al-Armanī ajuda a dimensionar ainda melhor ao registrar que os livros de contas do emirado assinalavam um fabuloso gasto de um milhão de dinares só nas obras referentes a Hulwân, e que esse dinheiro foi obtido através de uma série de cotas especiais temporariamente adicionadas aos impostos territoriais devidos ao governo por cristãos e muçulmanos. Esses acréscimos, ainda segundo o mesmo autor, só não se fizeram permanentes porque o ruidoso descontentamento dos camponeses e proprietários de terras fez com que ‘Abd al-‘Azīz acreditasse que estava prestes a estourar uma rebelião geral contra sua autoridade.⁹⁵¹ Tendo de enfrentar a concorrência de lideranças cristãs que reivindicavam uma autoridade independente da sua no interior do Egito, estando cada vez mais afastado daqueles membros de seu rebanho que viviam para além das fronteiras da *Dar al-Islam*, e tendo de lidar com a tensão difusa, mas crescente e multifacetada, entre o clero alexandrino, os oficiais leigos a serviço do emirado, as lideranças dos mosteiros mais importantes e os bispos das grandes dioceses egípcias, abades e episcopos cujo poder efetivo, em termos de homens e de recursos que seriam capazes de mobilizar, rivalizava com o do próprio patriarcado, Abba Simão então “estava empenhando toda a sua vida para evitar dificuldades entre os cristãos e os muçulmanos, de modo que ninguém pudesse sofrer qualquer perda por sua causa.”⁹⁵² Dada a ênfase então em voga no valor da resignação, do sacrifício pessoal e do respeito à autoridade constituída do emir como meritórios de um ponto de vista especificamente religioso, bem se pode conjecturar que o então papa copta procurava evitar as dificuldades entre os cristãos e os muçulmanos chamando seus filhos espirituais à uma mansa submissão, pronta e imediatamente disposta a atender às autoridades islâmicas em

⁹⁴⁹ HPCCA 3, p. 42. EVETTS, Basil Thomas Alfred & BUTLER, Alfred Joseph (organização, tradução, introdução e notas). *The churches and monasteries of Egypt some neighboring countries attributed to Abū Šālih. the Armenian*. Oxford: Clarendon Press, 1895. Coleção *Anecdota Oxoniensia*, s.n., p. 155.

⁹⁵⁰ HPCCA 3, pp. 42-43, com referência a Ex 1:8-14 e 5:6-19.

⁹⁵¹ EVETTS & BUTLER, op. cit., pp. 155-157.

⁹⁵² HPCCA 3, p. 43.

todas aquelas demandas que não envolvessem diretamente uma negação da fé cristã, mesmo se a custo de fadigas e perdas significativas de bens.

Na parte seguinte da *vita* de Abba Simão constante na HPCCA, antes do relato de sua morte, registram-se algumas de suas relações com outros eclesiásticos no período final de seu governo patriarcal. Conta-se primeiro como, depois da morte de Abba João, seu pai espiritual, o papa Simão confiou as finanças do patriarcado a certo presbítero alexandrino de nome Menas, homem casado e que possuía uma relação não especificada com a administração governamental. A HPCCA conta que Abba Simão usualmente exortava este ecônomo a não guardar consigo bens ou livros de contas da Igreja, nem utilizar, de forma alguma, os recursos eclesiásticos em favor de sua própria família. Posta a naturalidade com que se menciona tal coisa, parece que esta era prática comum, que o patriarca procurava interromper. Como este presbítero não estava satisfeito com tais advertências, insistindo em descumpri-las de modo deliberado, Deus o teria castigado – primeiro com a esterilidade, e depois, diante de sua perfídia, com uma série de ataques nos quais “sua língua se dobrava contra o céu da boca, e sua razão o foi abandonando, e ele costumava morder a língua e as bochechas com força enquanto estava dormindo em sua cama.”⁹⁵³ Ora, tal tipo de alterações físicas e mentais, sintomas como convulsões, cegueira, perda de consciência momentânea, movimentos desordenados com a boca e a língua, fala desconexa, sonambulismo, rotações acentuadas da cabeça para os lados, vômitos, vertigens, delírios, espasmos musculares e tremores, foram associados durante séculos a males metafísicos, ocasionados pela ação demoníaca e/ou por um castigo divino.⁹⁵⁴ Quando o padre Menas teve uma dessas crises, particularmente severa, portanto, alguns religiosos que estavam em sua companhia tomaram-no, levaram-no para sua casa e puseram-se em oração por sua saúde. Avisado sobre a ocorrência, o papa Simão viu-se grandemente preocupado, “a seu respeito e sobre as propriedades da Igreja, porque estavam a seu cargo, e ninguém além dele sabia qual o montante a constituía de fato”; dessa forma, o

⁹⁵³ HPCCA 3, p. 43.

⁹⁵⁴ Em contexto cristão, a começar pela narrativa da cura do menino epilético presente nos *Evangelhos Sinóticos*: Mt 17:14-21, Mc 9:14-29, Lc 9:37-43. Ainda na segunda metade do século XIX, parece que o mais comum era que os cristãos orientais tratassem diversos tipos de demência e crises epiléticas com orações, exorcismos e a imposição de ícones e relíquias, cf. BROWN, Joseph. *Eastern christianity and the war: the idolatry, superstition and corruption of the christians of Turkey, Greece and Russia, exposed and considered with the present war, and the prospects of a reformation*. Londres: Edward Stanford, 1877, p. 25. Para uma brevíssima introdução sobre o tema, ver: OWCKZAREK, Krzysztof & JĘDREJCZAK, Joanna. Christianity and epilepsy. *Neurologia i Neurochirurgia Polska*. Varsóvia e Amsterdã, Polish Society of Neurology, Polish Association of Neurosurgeons e Elsevier, v. 47, n. 3, 2013, pp. 217-277. A mais exaustiva investigação sobre os lugares e representações da epilepsia e dos males a ela associados na história da medicina e da cultura continua a ser: TEMKIN, Owsei. *The falling sickness: a history of epilepsy from the greeks to the beginnings of modern neurology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1945.

prelado “permaneceu em vigília, orando ao Senhor Jesus Cristo par que livrasse Menas dessa doença, para o bem da Igreja.”⁹⁵⁵

Perto da meia noite, contudo, chegou ao palácio patriarcal a notícia de que o ecônomo agonizava. Abba Simão determinou que um secretário de sua confiança fosse até a casa do presbítero acompanhado de uma comitiva de clérigos e tentasse lhe falar nos momentos derradeiros; na impossibilidade disso, que interrogasse sua esposa, para “que lhe dissesse se ele tinha dito qualquer coisa a respeito da propriedade da Igreja.” Quando o emissário se aproximou de seu destino, entretanto, ouviu os brados de luto; ao entrar na casa do padre Menas, viu que ele estava morto e que seus parentes e amigos o haviam vestido com os seus paramentos litúrgicos mais solenes, de acordo com aquilo que era o costume dos alexandrinos. Colocando-se ao lado do leito no qual repousava o defunto, o secretário patriarcal inclinou-se para beijá-lo.

Mas o padre sentou-se e cruzou as mãos sobre o seu pescoço, dizendo-lhe: “Deus é Um, o Deus do bendito Abba Simão!” Ora, quando todos os que estavam ao redor viram o que acontecia, eles fugiram com medo do irmão que o havia abraçado. Então o secretário disse-lhe: “Seja confiante e tem bom ânimo, padre Menas, e sê paciente.” Este respondeu, dizendo-lhe: “Através das orações de meu Senhor, o pai patriarca, Abba Simão, Deus deu-me a vida uma segunda vez.” Em seguida, o secretário conclamou o clero e o resto das pessoas que estavam na vizinhança, e fê-las conhecer o que padre Menas tinha falado. E o próprio presbítero redivivo disse a eles coisas que lhes fizeram ficar surpresos e espantados: “Em verdade, irmãos meus, eu morri como todos os homens morrem, e dois homens brilhantes levaram-me diante do trono de Cristo, o grande e poderoso Rei; e eu vi os papas e patriarcas em suas hierarquias, começando com o papa Issac, próximo de mim, e de volta até o Evangelista São Marcos. E eles reprovaram-me, dizendo em uníssono: ‘Por que ocultaste a propriedade e tudo o que pertence a ela do nosso sucessor, Abba Simão?’ Então eu estava prostrado diante de Cristo Rei, e ele disse: ‘Tomai-o e jogai-o nas trevas exteriores.’ E enquanto eu estava sendo arrastado para longe, os santos patriarcas prostram-se diante do Senhor Cristo, dizendo-Lhe com súplicas: ‘Tende piedade de nosso filho, este servo, e liberte-o neste momento, porque ele não prestou as devidas contas da propriedade da Igreja, e esse nosso irmão, Simão, está agora mesmo orando por ele.’ Portanto, Cristo ordenou que eu deveria ser trazido de volta à vida uma segunda vez, e Ele me disse: ‘Tu morreste e de fato era merecedor da morte, mas para o bem de nosso escolhido e vigário, Simão, eu te solto desta vez. No entanto, se tu não te arrependes e torna a não guardar-te, tu voltarás aqui e eu não aceitarei nenhuma oração em teu nome.’” Então Menas levantou-se e ficou em pé, e ele havia se recuperado inteiramente de sua doença.⁹⁵⁶

Registra-se que depois disso o presbítero revisou todos os livros de contas aos quais tinha acesso, preparou uma lista completa dos bens do patriarcado e a entregou ao papa Simão, que delegou este documento à guarda de seu não nomeado secretário de confiança, o mesmo que havia estado no leito de morte de Menas. Em seguida, o presbítero ressuscitado permaneceu no palácio patriarcal até a sua morte em avançada idade, abandonando sua esposa

⁹⁵⁵ HPCCA 3, p. 43.

⁹⁵⁶ HPCCA 3, pp. 44-45, com referência a Mt 8:12.

e demais parentes e vivendo como um monge. “E todo o povo glorificava a Deus, o feitor das maravilhas entre os seus santos, por causa deste grande milagre.”⁹⁵⁷

Tal relato apresenta algumas ideias teológicas importantes da Igreja Copta durante o período omíada, referentes ao destino e juízo da alma no pós-morte, à sucessão apostólica que garantiria a legitimidade do patriarcado miafisita como único pilar da ortodoxia cristã em Alexandria e à capacidade dos santos, particularmente dos santos patriarcas, de intercederem, vivos e mortos, em favor do bem dos fiéis neste e no outro mundo. Ele também testemunha a permanência do conflito entre o patriarca e seus assistentes imediatos com o clero alexandrino, que é, neste contexto, igualmente uma disputa pelo poder eclesiástico entre homens celibatários e homens casados, e entre uma estrutura administrativa da Igreja Copta que se misturava com os interesses das famílias dos religiosos e uma outra estrutura que, ao menos idealmente, encontrava-se apartada destes interesses, muito mais voltada para si mesma. Pode-se mesmo tomá-lo como enredo que sintetiza um processo de transição que então se verificava, sendo a passagem de padre Menas de um ecônomo casado e deliberadamente refratário às exortações do patriarca à condição de personagem dócil que abandona sua família e funções administrativas para *permanecer junto ao papa no temor de Deus* um resumo da passagem das principais funções referentes à administração da Igreja dos representantes dos interesses do clero alexandrino para os homens mais densamente reunidos ao redor da pessoa e dos interesses do patriarca, mais afins com a vida e as aspirações dos mosteiros situados fora das cidades. O fato de a HPCCA fazer incidir sobre esse relato diretamente o *peso do sagrado*, por outro lado, pode evidenciar também que este processo não foi tranquilo ou linear, mas marcado pela obstinada resistência do clero alexandrino, no caso descrito, *literalmente até a morte*. A *vita* de Abba Simão, contudo, assinala um sentido que é tão inequívoco quanto exemplar, ao colocar em sua narrativa que o controle dos bens da Igreja pelo patriarca e os membros de seu séquito não era uma questão sujeita à discussão, mas determinada por direito divino. A consciente alienação do chefe da Igreja Copta e membros de seu escritório das informações sobre os negócios eclesiásticos não se poderia mais apoiar em nenhuma consideração de ordem tradicional ou pragmática, pois passível de desencadear a punição divina no aquém e no além.

Logo depois deste episódio, a HPCCA conta como o papa Simão “escolheu homens espirituais, brilhantes em suas obras, profundamente letrados nas Escrituras, em sabedoria e ciências, e consagrou-os bispos sobre todos os lugares.” Efetivamente, para cuidar dos

⁹⁵⁷ HPCCA 3, p. 45.

diversos negócios da Igreja Copta, tanto no imediato entorno de Alexandria quanto nas dioceses mais distantes do Egito, “para que pudessem alimentar seu rebanho espiritual”, ele escolheu e consagrou uma série de colegas oriundos em sua maioria não só dos quadros monásticos, mas especificamente do Mosteiro dos Vidraceiros e do conjunto dos seus discípulos instruídos por Abba João, alguns dos quais, após a morte deste, haviam se transferido para Alexandria, al-Fustât e Hulwân para servir de assessores e encarregados de negócios do patriarca. Dois desses homens, ambos instalados no Baixo Egito, são nominalmente mencionados pelo Arquidiácono Jorge: Abba Zacarias, designado para a diocese de Sakhâ, e Abba Ptolomeu, designado para a recém-criada diocese de Alta Manûf.⁹⁵⁸ Abba Ptolomeu havia ingressado em al-Zajjaj mais ou menos à mesma época de Abba Simão e, até a sua consagração episcopal, parece ter ficado sempre próximo deste seu companheiro. Há menção de que em certo período, talvez já depois de ter tomado votos, ele atuou como coletor de impostos e escriba a serviço do emirado. Sua trajetória tem pontos em comum com a de Abba Zacarias, da mesma geração, mas não é idêntica a ela. Este segundo era filho de certo João <Youḥannâ>, homem que serviu em Mīsr como secretário de um dos altos oficiais do emirado, e que, depois de enriquecer, foi ordenado presbítero e abandonou seu cargo no governo. Zacarias recebeu uma educação esmerada desde a tenra infância e seguiu os passos de seu pai, atuando ele mesmo também como escriba de um dos secretários miafisitas de ‘Abd al-‘Azīz, até ser igualmente ordenado presbítero e, pouco adiante, partir para o deserto. Conta-se que, ao saberem que o filho do presbítero João havia tomado o hábito, alguns de seus colegas do serviço público – talvez muçulmanos, mas não necessariamente – consideraram a possibilidade de solicitar formalmente ao emir que ele fosse obrigado a abandonar os votos e voltar à vida civil. Tendo ingressado na vida monástica no claustro estabelecido em Wadī Habīb por São João, o Anão (339-409), Zacarias, já bispo, escreveu uma célebre hagiografia deste santo, no interior da qual inseriu importantes elementos anti-calcedônicos. Fluente em copta, grego e árabe, dele também nos ficaram dois outros sermões, um sobre a pregação do profeta Jonas e a conversão de Nínive, e outro sobre a apresentação de Jesus no Templo de Jerusalém e a bênção então proferida pelo justo Simeão (Lc 2:22-35). Existem diferentes recensões árabes de uma longa homilia sobre a estada da Sagrada Família no Egito que lhe foi tradicionalmente atribuída, mas esta autoria é bastante incerta; desafortunadamente, o mais antigo manuscrito que custodia uma versão deste texto pode ser datado pelo menos do início do século XIV. Seja como for, tanto essa atribuição quanto as numerosas traduções árabes de

⁹⁵⁸ HPCCA 3, pp. 45-46.

suas obras elaboradas até o início da Modernidade indicam a grande estima com a qual este personagem foi considerado, mesmo durante a sua vida, por seus correligionários. De acordo com certa tradição, sua ordenação episcopal não se deveu apenas a uma determinação patriarcal, mas ao apelo dos clérigos e leigos de Sakhā, que então se encontravam sem bispo e conheciam a fama de Zacarias como asceta, pregador e cura d'almas. Tendo sido arrastado do ermo para este cargo contra a sua vontade, sua consagração foi marcada por sinais extraordinários, como uma auréola de luz que passou a orná-lo a partir do momento que recebeu a imposição das mãos do patriarca. Quando se dirigiu para tomar posse de sua catedral, o povo de Sakhā foi encontrá-lo em grande júbilo, “saindo em sua direção como o povo quando recebeu o Salvador no Domingo de Ramos.”⁹⁵⁹

Depois de assim participar da vida da Igreja Copta em seu tempo, Abba Simão adoeceu em um dia de Pentecostes e, sentindo que se tratava de um mal que o levaria finalmente à morte, dirigiu-se em peregrinação aos mosteiros de Wadî Habîb para realizar orações no túmulo dos santos que ali estavam sepultados, reencontrar os companheiros que se haviam estabelecido em seus claustros e ermidas e receber sua bênção. Ao invés de retornar daí a Hulwân, onde havia se estabelecido algum tempo antes por determinação do emir e sido posto sob a autoridade administrativa de Gregório de al-Kais, bispo que passou a atuar como verdadeiro representante dos interesses governamentais no interior da comunidade miafisita, Abba Simão dirigiu-se de Wadî Habîb a Alexandria, onde veio a falecer. De acordo com suas instruções, seu corpo foi removido para o Mosteiro dos Vidraceiros e sepultado junto ao de seu mestre espiritual, no túmulo que havia construído com essa finalidade quando do falecimento deste. Depois da celebração de exéquias solenes, às quais acorreram os líderes das principais comunidades monásticas egípcias, seu sepulcro foi lacrado.⁹⁶⁰

⁹⁵⁹ BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). *Le Synaxaire Arabe Jacobite III: mois de Toubeh et d'Amchir*. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris e Berlim, Firmin-Didot e Herder, n. 11, 1916, pp. 838-839. CEC, v. 7, pp. 2368-2369. ZOEGA, Georgio. *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano velitris adservantur*. Roma: Tipografia da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, 1810, ps. 10 e 116-117. DE VIS, Henri (organização, tradução, introdução e notas). *Deux sermons de Zacharie, évêque de Shôou*. In. *Homélie coptes de la Vaticane II*. Versão bilíngue (copta e francês). Copenhague: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1929. Coleção *Coptica*, n. 5, pp. 1-58. WHITE, op. cit., p. 285. DAVIS, Stephen J. *Ancient sources for the coptic tradition*. In. GABRA, Gawdat (org.). *Be thou there: the Holy Family's journey in Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2001, pp. 154-155. VIVIAN, Tim & MIKHAIL, Maged S. A. Introduction. In. MIKHAIL, Maged S. A.; VIVIAN, Tim & GREER, Rowan A. (organização, tradução, introdução e notas). *The holy workshop of virtue: the Life of John the Little by Zacharias of Sakhā*. Versão bilíngue (copta e inglês), com tradução comparada do texto siríaco. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2010. Coleção *Cistercian studies*, n. 234, pp. 1-5.

⁹⁶⁰ HPCCA 3, pp. 46-47.

CONCLUSÃO

Leopardos irrompem no templo e bebem até o fim os jarros de sacrifício; isso se repete sempre, sem interrupção; finalmente se pode contar de antemão com esse ato e ele se transforma em parte da cerimônia.⁹⁶¹

Bem no início de um interessante livro de divulgação, Jill Kamil escreveu sem maior hesitação que

Os coptas são os cristãos egípcios. O termo deriva da antiga palavra *Hikaptah* (“casa do ka” ou “espírito de Ptah”, nome do templo de um dos grandes deuses do antigo Egito) via o grego *Aigyptios* e o árabe *qit* para o inglês *copta* <copt>. Os árabes chamam <sic> o Egito de *dar al-Qibt*, *casa dos coptas*. No uso moderno, o vocábulo *copta* refere-se ao cristianismo egípcio (a Igreja Ortodoxa Copta), à liturgia associada com esta Igreja, e as formas artísticas adotadas por ela. O idioma copta é o antigo vernáculo egípcio escrito no alfabeto grego, com a adição de sete caracteres extras derivados do demótico, o último estágio da escrita hieroglífica. Depois do grego, tratava-se do principal idioma utilizado no Egito tardo-antigo, e continuou a ser utilizado até o século XIII – provavelmente mesmo mais tarde – quando foi eclipsado pelo árabe. § Atualmente existem diferentes comunidades cristãs no Egito. De longe, a mais antiga destas é a Igreja Copta Ortodoxa. A Igreja Grega, que compartilha com ela uma tradição comum cujas raízes remetem à alegada introdução do cristianismo no Egito por São Marcos, também afirma ser ortodoxa; conforme diz, seus cânones e estatutos foram formulados pelos concílios dos quais participaram os primeiros Padres da Igreja. Os egípcios da Igreja Católica Copta assentam os fundamentos de sua tradição na visita feita ao país por São Francisco de Assis no século XIII, quando ele parou em Damietta em seu caminho para a Terra Santa; e há evidência da presença contínua de missionários franciscanos no Alto Egito desde o século XVII. Quanto à Igreja Protestante, ela surgiu no meado do século XIX, largamente como o resultado da atividade do movimento missionário presbiteriano norte-americano. O *cristianismo na terra dos faraós* refere-se somente ao desenvolvimento do cristianismo egípcio ortodoxo, copta.⁹⁶²

A autora de tais linhas é uma britânica casada com um miafisita egípcio e ela mesmo batizada na Igreja Ortodoxa Copta, além de uma acadêmica que realizou numerosas pesquisas históricas e arqueológicas sobre o Egito faraônico e o Egito cristão.⁹⁶³ Sua tranquila ênfase nos coptas como sendo os legítimos *cristãos da terra*, entretanto, não só é inteiramente compreensível, mas também sintomática. Trata-se, de fato, da história que os coptas contam a seu respeito, inclusive – e talvez principalmente – para si mesmos e seus conterrâneos membros de outras comunidades religiosas, e agora ela conta com a consistência pétrea de

⁹⁶¹ KAFKA, Franz. Aforismos. In. CARONE, Modesto (seleção, tradução, introdução e notas). *Essencial Franz Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, §20, p. 192.

⁹⁶² KAMIL, Jill. *Christianity in the land of the pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002, p. 1.

⁹⁶³ Idem, op. cit., pp. XV-XIX.

uma espécie de consenso narrativo.⁹⁶⁴ Nem sempre, contudo, houve uma segurança e uma tranquilidade tão grandes a respeito dessa antiguidade e, portanto, autoridade e legitimidade do cristianismo miafisita no interior do campo cristão egípcio. Durante período muito significativo, os calcedônicos egípcios acusaram os miafisitas de serem membros de mais uma dissidência eclesiástica, seguidores de uma seita nova, chamando-os de jacobitas, ou seja, discípulos do bispo missionário Jacó Baradeus (m.578). Nessa acusação, estava implícita ainda a de estrangeiridade, pois eram bem conhecidas a origem, conexões e atuação siro-mesopotâmica de Baradeus. Os calcedônicos reivindicavam serem eles mesmos os herdeiros de Marcos Evangelista, cujo Evangelho havia sido registrado em grego, assim como foram as primeiras histórias sobre sua pregação e martírio em Alexandria. O idioma copta, por sua vez, seria um produto abastardado, demasiado conexo com a herança pagã, modificação pouco sutil dos hieróglifos que enchiam os templos e túmulos ainda visíveis a todos os egípcios e que guardavam em seu interior males espirituais antigos – bem ao contrário do cristianíssimo grego do Novo Testamento, no qual haviam sido registrados os salvíficos ditos e feitos de Jesus Cristo, dos Apóstolos, de Paulo e dos primeiros Padres da Igreja. Os *filhos da terra* encontrariam a sua salvação apenas através de sua incorporação a corpos político-religiosos muito mais amplos, constituídos pela Igreja e Império Cristãos: não eram, afinal, de acordo com toda uma memória religiosa fundamentada no livro do *Êxodo*, o Egito e os egípcios fundamentalmente pagãos e corruptos, inevitavelmente opostos e estrangeiros em relação à Terra Santa, à Jerusalém deste e do outro mundo? De modo algo tímido, por sua vez, os miafisitas egípcios sustentavam a princípio unicamente serem aqueles que leram de modo correto os inspirados escritos que Cirilo de Alexandria (m.444) havia composto por ocasião da querela com Nestório de Constantinopla (m.452) e que, por causa disso, mantiveram-se contra o *nestoriano* Concílio de Calcedônia e fiéis aos patriarcas Dióscoro (444-458) e Teodósio de Alexandria (535-567) mesmo quando estes caíram em desgraça junto aos imperadores romanos e viram-se depostos e exilados por defenderem a versão ortodoxa da fé cristã.

No período posterior a Calcedônia, os textos da comunidade miafisita egípcia começaram a enfatizar as diferenças não só religiosas, mas também socioeconômicas, linguísticas e étnicas que se podiam perceber entre a maior parte dos cristãos locais que aderiram à fórmula cristológica de 451 e àqueles que a recusaram com toda a veemência.

⁹⁶⁴ Para a constatação da pertinência desta narrativa em um âmbito distinto, de crescente importância no âmbito contemporâneo da Igreja Ortodoxa Copta, ver: BOTROS, Ghada. Religious identity as an historical narrative: coptic orthodox immigrant churches and the representation of history. *Journal of Historical Sociology*. Hoboken e Londres, John Willey e Blackwell, v. 19, n. 2, 2006, pp. 174-201.

Gradativamente se construiu a imagem dos rivais calcedônicos, que disputavam, afinal, a mesma herança eclesiástica, como elitistas que se expressavam em uma língua que não era a dos fiéis mais simples e dos heróis da ascese, como estrangeiros que permaneciam não assimilados, fiéis a costumes e interesses gregos, pontos de apoio locais de um governo invasor e opressor, capaz das maiores crueldades contra os nativos, fiéis a uma crença que não era a de Jesus Cristo, dos Apóstolos, de Paulo e dos primeiros Padres da Igreja, mas surgida e imposta ao povo por um imperador e uma imperatriz heréticos, através de um concílio que introduziu a discórdia no ecúmeno cristão ao promover como ortodoxa uma crença desviante que havia sido oficialmente condenada pouco antes. Assim sendo, os calcedônicos egípcios não só viram sua argumentação e propaganda anti-miafisita ser virada do avesso, passando a serem considerados eles mesmos adeptos de uma doutrina nova e estrangeira, mas tiveram sua suposta vilania religiosa enfatizada por sua associação íntima com um poder imperial, pois, por adeptos da cristologia de Calcedônia, não eram só tão maus quanto os *nestorianos*, de quem se dizia que tinham dividido o Cristo em dois e acrescentado um quarto membro à Santíssima Trindade, incorrendo em blasfêmia e idolatria, mas caídos no erro promovido pelo Trono por covardia ou interesse mundano, portanto, *melquitas, amigos do rei*. À adesão doutrinária à fórmula calcedônica e à posição eclesiástica de seguidores dos patriarcas Protério (451-457) e Paulo (536-542), respectivos concorrentes de Dióscoro e Teodósio, ambos ordenados arcebispos de Alexandria em Constantinopla, sob o pleno beneplácito imperial, aglutinou-se uma identidade étnico-linguística – tratavam-se de *gregos*, de *romanos*, de *caucasianos* – e um alinhamento político-militar – eram *melquitas, amigos do rei* e, por consequência, aliados seus na terra do Egito, parceiros no empreendimento de exploração dos camponeses e cidadãos egípcios e, visto como ainda pior, instrumentos da violência, determinada desde às margens do Bósforo, que se impunha contra suas lideranças religiosas, oratórios e igrejas, relíquias, escritos, liturgias e sacramentos. Os calcedônicos, ainda que fossem egípcios de nascimento e perfeitamente indistinguíveis em seus caracteres, afazeres e modos de vida de seus vizinhos, foram identificados com os invasores estrangeiros que sistematicamente vinham espoliando o Vale do Nilo desde a conquista de Alexandre Magno. Seus líderes, de fato, foram descritos como não muito diferentes das autoridades romanas que perseguiram os cristãos locais antes do momento constantino-teodosiano. De certa forma, aliás, foram representados como intercambiáveis com essas e suas continuadoras, pois também se dispunham a agir contra os egípcios que *verdadeiramente* seguiam a Jesus Cristo e estava dispostos a morrer pela fidelidade a Ele. Com a conquista árabo-muçulmana e as tensas relações estabelecidas entre o Império Romano Cristão e o Califado, esta imagem recebeu

inesperado reforço, na medida em que passou a se dizer que os calcedônicos não apenas haviam tiranizado o Egito antes, mas poderiam servir de aliados para que novamente se instalasse aí a tirania de uma ocupação não só estrangeira – pois os árabes, afinal de contas, também o eram –, mas que se disporia a violar a consciência dos fiéis ao procurar fazê-los, através de perseguições e todo tipo de subterfúgio, incluindo a generosidade, passá-los da ortodoxia à heresia. Mesmo que as lideranças calcedônicas, os *gregos do Egito*, tenham agido o mais rápido que puderam para se aproximar do centro do poder islâmico em Mīsr, não lograram em qualquer momento um grau de sucesso análogo, por exemplo, ao de seus correligionários da Siro-Palestina, e foram sistematicamente *denunciados* junto às autoridades do emirado como uma *quinta-coluna*, que, tão logo quanto possível, agiria igualmente contra os muçulmanos e os cristãos ortodoxos, ou seja, os miafisitas.

No período equivalente, conforme bem testemunha a HPCCA, uma elaboração similar se fez nas categorias que a comunidade miafisita usou para se referir a si mesma; de fato, não se pode dissociar a forma que ela constituiu sua identidade entre aproximadamente a segunda metade do século V e o fim do século VII da forma como ela *outrificou* sua contraparte calcedônica. A partir de 639-641, com a conquista do Vale do Nilo e de Alexandria pelos árabes muçulmanos, essa produção de discursos identitários e de *outrificação*, rigorosamente dois lados de uma mesma moeda, assumiu nova escala, em primeiro lugar porque a Igreja *Melquita* viu-se desguarnecida de sua associação direta com o Trono Constantinopolitano e teve de enfrentar a um só tempo a aberta polêmica inter-religiosa e a reiterada acusação empreendida pelos miafisitas diante das autoridades do emirado. Peter Brown observa que a tolerância que os muçulmanos concederam aos diferentes tipos de cristãos e judeus que se encontravam nas áreas sob seu domínio foi amplamente apreciada não só pelos historiadores que puderam comparar o momento inicial de expansão do Islã com períodos muito mais duros de sua atitude em relação aos *Povos do Livro*, mas principalmente pelos próprios judeus e cristãos não-conformistas, que viviam às turras com o aparato político-eclesiástico bizantino. Os calcedônicos do século VII, acostumados há um longo tempo a serem apoiados pelas forças do Império Romano, entretanto, não estavam tão dispostos a agradecer por qualquer coisa. Eles não valorizavam muito a tolerância, e ressentiram-se do fato de sua estrutura eclesial não mais poder manter o domínio sobre o espaço público no Levante e na África do Norte; de fato, ser despojado desta posição era uma imperdoável humilhação, que sugeria, no interior dos esquemas teológicos triunfalistas de leitura da história que então eram os mais vigentes, que talvez Deus lhes estivesse castigando por algum motivo. A controvérsia prolongada que haviam travado com os miafisitas e os dioprosoponitas e, mais recentemente,

sob Heráclio (610-641), com os judeus, contudo, havia ensinado os calcedônicos a cuidarem de si mesmos. No sub-governado Império Romano do Oriente do século VII, onde províncias inteiras que haviam sido consistentemente incorporadas à rede eclesiástica calcedônica desde 451 estiveram por décadas sob o domínio sassânida e, depois de uma confusa e variavelmente eficaz reconquista, foram anexadas pelo jovem Califado, a ortodoxia estatal não podia ser mais inteiramente imposta pela força, de cima para baixo. Grupos hostis viviam lado a lado e discutiam uns com os outros sem cessar. Tratando judeus e todos os cristãos com imparcial indiferença, pontua Brown, o Império Islâmico limitou-se a declarar permanentemente aberta a sessão de disputas religiosas entre calcedônicos, miafisitas e dioprosonitas, judeus, samaritanos e os próprios muçulmanos. “Ao contrário dos dias de Justiniano (527-565), nenhum grupo podia usar o poder do Estado para silenciar o outro.”⁹⁶⁵

O perfil assim delineado pelo grande patrono dos estudos tardo-antigos, contudo, pode e deve ser complexificado no sentido que ainda há pouco se indicou. Como bem observa Arietta Papaconstantinou, os miafisitas procuraram ativamente capturar a benevolência, ou pelo menos alguma indulgência, de seus senhores muçulmanos em relação à sua posição eclesiástica.⁹⁶⁶ Isso não se deveu a alguma secreta, e algo masoquista, simpatia entre os membros das comunidades não-conformistas e seus novos senhores, mas antes tanto a um imenso ressentimento quanto a uma atitude bastante pragmática. Tratava-se, antes do mais, de marcar uma clara distinção em relação a seus rivais tradicionais e a tornar a situação para eles tanto pior quanto possível, supostamente até que não tivessem alternativas além de aderir à fé cristã em sua versão tida como correta. Os miafisitas procuraram, sempre que se apresentou a ocasião, trabalhar com os muçulmanos contra os calcedônicos, assim como fazer com que os muçulmanos colaborassem com eles contra os calcedônicos. A intervenção e contra-intervenção realizadas quando da transição entre os patriarcados de Agatão e João III (677) é, nesse sentido, exemplar, valendo a pena ser novamente mencionadas:

Quando o santo padre, Abba Agatão, foi para o seu descanso, Teodoro, o Calcedônico, pôs suas mãos em todas as coisas, de modo que eles não encontraram sequer pão para comer no dia da morte do patriarca; pois ele colocou o seu selo sobre tudo o que pertencia a Agatão, e sobre tudo o que tinha. [...] Quando ‘Abd al-Azīz tornou-se o governador do Egito, o Padre Patriarca escreveu de Alexandria a Mīsr para os dois escribas que presidiam o seu *Diwān*, para dar a conhecer a eles o que tinha sido feito a respeito do selo, que foi colocado sobre todos os lugares, e os problemas com os descrentes calcedônicos que tanto sofrimento lhe causavam. Logo após isto, os referidos escribas enviaram mensageiros a Alexandria com instruções

⁹⁶⁵ BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity (200-1000 AD)*. 3ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *Making Europe*, n. 1, p. 309.

⁹⁶⁶ PAPACONSTANTINO, Arietta. Historiography, hagiography and the making of the coptic *Church of the Martyrs* in Early Islamic Egypt. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 60, 2006, p. 68.

de que o selo deveria ser quebrado nos lugares nomeados, e que toda a propriedade da Igreja deveria ser entregue ao Padre Patriarca.⁹⁶⁷

Mais ainda: apesar da participação relevante de alguns calcedônicos na administração do emirado, eventualmente mesmo em posições de destaque, como o próprio Teodoro acima mencionado, a Igreja Calcedônica do Egito permaneceu sem poder nomear um patriarca desde que Ciro se suicidou ou retirou de Alexandria em 641. Não é possível mensurar exatamente qual o estado da comunidade calcedônica egípcia a partir desta data, mas o fato é que ela foi bruscamente empurrada do centro para as margens do espaço público, ou mesmo caiu em ilegalidade ou semilegalidade, pois o Califado reconheceu oficialmente apenas a existência de uma única Igreja Cristã no Egito, a miafisita, desde a conquista até a eleição do patriarca Cosme, ocorrida entre fevereiro de 742 e o meado de setembro de 743.⁹⁶⁸ Esse episódio, ocorrido durante a confusão que marcou o fim da influência de al-Qāsim ibn ‘Ubaydallāh no emirado, enquanto os miafisitas viam-se em dificuldades para eleger um sucessor para o patriarca Teodoro (731-743), não à toa é descrito na HPCCA em termos bastante desfavoráveis:

E Deus, por fim, tirou o governo de al-Qāsim; pois o Califa enviou a ele um que o prendeu e o levou para o seu amo sob guarda e restrição de movimentos. E quando chegou a Bilbais, junto com os que estavam a cargo dele, e com aquele que o conduzia ao califa, os bispos e um corpo de cristãos <miafisitas> vieram a ele e, nesta cidade, imploraram que lhes permitisse nomear um patriarca <em sucessão ao falecido Teodoro>. Ele exigiu que, para tanto, estes lhe dessem uma grande quantia de dinheiro; mas eles não a podiam dar, e assim a permissão lhes foi recusada, de modo que não foi permitido que nomeassem um patriarca para seu governo. [...] Depois disso, os comissários conduziram al-Qāsim em sua jornada, e ele nunca mais voltou ao Egito. Todos os seus bens foram apreendidos, enquanto ele mesmo foi torturado e preso com grilhões. E o califa fez ir novos emissários ao Egito, que confiscaram em seu nome todos os bens, os escravos e as escravas de al-Qāsim. Diante de tais coisas, os bispos retornaram com todos os seus acompanhantes para Mīsr, e aí descobriram que os calcedônicos haviam se antecipado a eles, ou seja, que haviam escolhido um dos seguidores de sua seita, um homem que fazia agulhas e as vendia no mercado, chamado Cosme <e o haviam constituído como seu chefe>. Pois eles haviam recolhido entre si uma grande quantia de ouro, de prata e de latão e a haviam entregado a este governador perverso, al-Qāsim, antes de ele partir, de modo que havia lhes concedido autorização para que designassem um patriarca. E assim os calcedônicos tomaram aquele homem, Cosme, e por si mesmos o ordenaram patriarca; e acreditavam terem triunfado sobre os ortodoxos, porque eles haviam eleito para si um patriarca, ao passo que estes não haviam conseguido nomear um para chefiá-los.⁹⁶⁹

⁹⁶⁷ HPCCA 3, ps. 10 e 12

⁹⁶⁸ SKRESLET, Stanley H. *The greeks in medieval islamic Egypt: a melkite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada à Faculty of the Graduate School of Yale University. New Haven: Yale University, 1987, pp. 57-120.

⁹⁶⁹ HPCCA 3, pp. 104-105. Ver também: CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Ritos de humilhação: al-Qāsim ibn ‘Ubaydallāh e os cristãos coptas (734-741). *TransVersos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 9, 2017, pp. 375-399.

Ora, conforme já se mencionou, desde o fim do patriarcado de Ciro, não havia estado patriarca calcedônico em Alexandria. Os prelados que reivindicaram este título antes de Cosme – Pedro IV (641-651), Teodoro II (intervalo não preciso nas décadas de 650 e 660), Alexandre II (intervalo não preciso nas décadas de 660 e 670), Pedro V (intervalo não preciso na década de 670), Pedro VI (intervalo não preciso na década de 680), Teofilacto (intervalo não preciso na década de 690) e Onôpo (intervalo não preciso na década de 700) – haviam sido todos gregos, cortesãos ou membros do clero constantinopolitano, que, consagrados em função de provisões imperiais para manter a (falsa) imagem de normal funcionamento da pentarquia patriarcal, não exerceram senão funções litúrgicas e simbólicas, sem jamais irem ao Egito e sem influência de fato sobre a vida dos cristãos dessa parte do mundo. Ao fim do patriarcado do miafisita Teodoro, os calcedônicos tinham a posse de somente uma das igrejas de Alexandria, erguida sobre as ruínas de um ângulo do antigo Fórum e de uma casa que se dizia que havia sido a de Santa Catarina Mártir. De acordo com a tradição calcedônica, esta igreja havia sido construída na década de 310 e inicialmente dedicada a São Marcos Evangelista, sendo que apenas no meado do século VI ela foi reconsagrada em nome de São Sabas, um personagem símbolo do combate contra o miafisismo, então recentemente falecido (532). No século VII ela aparentemente abrigava um mosteiro anexo, mas há notícia de que este tenha sido suprimido pelos árabes não muito depois da tomada de Alexandria.⁹⁷⁰ Pode-se apenas especular se os miafisitas tiveram algum papel nesta supressão, mas é certo que, a partir de 641, eles receberam a posse de boa parte das igrejas antes ocupadas pelos calcedônicos – muitas das quais, aliás, previamente tomadas por eles aos miafisitas. Como possivelmente argumentaram diante de um juiz muçulmano na década de 760, “[...] No começo, o poder <lit. *a força*> estava em nossas mãos, de tal modo que as igrejas, com todas as suas respectivas propriedades, eram nossas. Os muçulmanos, após terem conquistado o Egito, contudo, entregaram tudo isso aos coptas.”⁹⁷¹

Neste contexto, é bem possível que os clérigos e leigos calcedônicos, incluindo os monges, cujos votos eram considerados inválidos por seus rivais, tiveram, entre 641 e 743, de pagar a *jizya* às autoridades miafisitas, representantes da única Igreja oficialmente reconhecida no Egito pelos governantes muçulmanos. Isso deve justificadamente ter sido uma

⁹⁷⁰ EVETTS, Basil Thomas Alfred & BUTLER, Alfred Joseph (organização, tradução, introdução e notas). *The churches and monasteries of Egypt some neighboring countries attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*. Oxford: Clarendon Press, 1895. Coleção *Anecdota Oxoniensia*, s.n., pp. 150-151 e notas correspondentes. MCKENZIE, Judith Sheila. *The architecture of Alexandria and Egypt (300 BC-700 AD)*. Colaboração de A. T. Reyes. New Haven e Londres: Yale University Press, 2007. Coleção *Pelican History of Art*, n. 63, pp. 257-258.

⁹⁷¹ HPCCA 3, p. 123.

fonte de rancor, tanto mais que era prática comum a cobrança, junto com este imposto capital exigido pelo Estado Islâmico aos judeus e cristãos, dos dízimos costumeiramente demandados pelas autoridades eclesiásticas. Como anota Philip Jenkins, então os melquitas “enfrentaram um dilema sério, tendo ou que aceitar a autoridade copta ou que abandonar totalmente o cristianismo.”⁹⁷² Posto tal marco, não surpreende que também a composição social da comunidade calcedônica tenha mudado neste século, havendo a necessidade de escolher seu novo líder não entre os monges, os cortesãos ou os teólogos profissionais, como outrora havia acontecido, mas entre os artesãos. Nos *Anais* de Eutíquio, patriarca calcedônico de Alexandria em momento posterior (933-940), encontra-se confirmada a informação de que Cosme era simples fabricante e vendedor de agulhas, e o culto prelado do século X, médico, historiador e teólogo, ressentia-se do fato desse seu predecessor ter sido um homem inculto, que não sabia ler e escrever mais do que o estritamente necessário para o sucesso de seus modestos negócios.⁹⁷³ Com sua eleição, os calcedônicos realizaram uma série de petições, tanto junto aos escritórios do emir em Mīsr quanto à corte califal em Damasco, para que lhes fossem entregues certas igrejas e oratórios que estavam de posse dos miáfisitas, mas aparentemente, ao menos a princípio, sem grande sucesso. As nomeações de bispos para a Núbia e a Etiópia eram há muito assunto dos quais os calcedônicos não tinham sequer algum conhecimento, e havia apenas uma única igreja de rito bizantino para sul de Aswân, em Qāsr Ibrīm, dedicada a São Miguel Arcanjo, cujo sacerdote (possivelmente um bispo) era um sírio que havia ordenado por iniciativa do arcebispo calcedônico de Tiro <Şūr>.⁹⁷⁴ Apesar desta condição modesta, mesmo frágil, a HPCCA associa a nomeação de Cosme e o ressurgimento do patriarcado calcedônico em Alexandria a um extraordinário poder financeiro, do qual então supostamente não dispunham os bispos miáfisitas, e a um personagem particularmente odiado, “[...] muito mais perverso que seu pai [...] que amava o mal e amava as mulheres, como cavalos que seguem um atrás do outro [...] <que> andava continuamente no caminho da ignorância, e a opressão do povo foi duplicada em seus dias.”⁹⁷⁵

⁹⁷² JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa: 2013, p. 294.

⁹⁷³ EUTÍQUIO de Alexandria. *Annales, seu liber historicus a tempore Adami ad annos usque Hejiræ Islamiticæ, ex arabico in latinum sermonem translati*. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græca. Vol. 111: Nicolai, Constantinopolitani Archiepiscopi: epistolæ. Accedunt: Eutychiei Alexandrini, Basilli Neopatrentis, Basilli Cæsariensis, Cognomento Minimi, Mosis Bar-Cephæ, Theodori Daphnopatæ, Nicephori Presbyteri Constantinopolitani*. Paris: Petit-Montrouge, 1863, §384, p. 1122.

⁹⁷⁴ Idem, op. cit., §385-388, pp. 1122-1123.

⁹⁷⁵ HPCCA 3, pp. 92-94. Cf. CRUZ, op. Cit.

Tendo em vista a situação bastante delicada dos calcedônicos, reforçada a cada passo por todos os meios possíveis pelos miafisitas, não espanta que tenha havido algumas tentativas de cruzar as fronteiras inter-cristãs em busca de situações mais favoráveis. Isso, contudo, acabou gerando situações um pouco tragicômicas. Durante o patriarcado de Miguel (744-768), depois de terem sido os calcedônicos preteridos na disputa pelo importante santuário de São Menas em Maryût, certo Constantino, que há pouco havia sido instalado pelo patriarca Cosme como primeiro bispo calcedônico de al-Fustât Mīsr, pretendeu passar ao lado dos miafisitas, o que causou alguma confusão:

Menas <um monge e teólogo miafisita enviado em missão diplomática junto ao séquito de Cosme> então começou a lembrá-los do credo de nossos pais, os Trezentos e Dezoitos <Padres do Concílio de Niceia>, e das profissões de fé de Atanásio e de Cirilo, e confirmou toda a matéria com um grande e temível juramento, proferido com solenidade diante do patriarca melquita e de Constantino, o bispo calcedônico de Mīsr. E pediu-lhes a seguir que fizessem a sua declaração. Constantino, o bispo melquita de Mīsr, tomou para si a palavra e disse: “Em verdade, essa foi a minha fé mesmo antes desse dia, e eu pretendo guardá-la até o meu último suspiro. Professo que há uma União, um Deus, um Senhor, uma Natureza, ou seja, um único e mesmo Senhor, Jesus Cristo. Aquele que nisso não crê é um judeu; aquele que diz que há duas Naturezas no único Cristo, depois da União, esse é um estranho para o Pai, para o Filho e para o Espírito Santo, e a sua parte há de ser junto de Judas, o traidor. Esse é o meu credo.” [...] Pouco depois disso, todos visitamos juntos <o emir> 'Abd al-Malīk <ibn Marwān ibn Mūsā ibn Nuṣayr, instalado em 749>, que àquele tempo escreveu uma carta a todas as províncias do Egito, determinando que os escribas e funcionários de todas as cidades e campos viessem e se reunissem diante dele. E quando ele os admitiu em sua corte, seu palácio ficou cheio de pessoas em número tão grande que aí ninguém nada podia ouvir através da imensa multidão de vozes. Nessa ocasião, nós também ingressamos aí, cercados por muitas pessoas. Quando tomamos nossos assentos, o bispo Constantino ostensivamente se separou dos melquitas e sentou-se junto dos nossos prelados, implorando que esses o recebessem com um deles e designassem-lhe uma diocese qualquer. Toda a multidão reunida e o povo do país que havia ocorrido pela movimentação, a imensidão de gente que nos rodeava, observavam e ouviam com atenção, desejando saber o que seria resolvido a respeito e encarando os bispos, tanto ortodoxos como calcedônicos. Depois de algum tempo, contudo, algumas pessoas do Alto Egito se precipitaram sobre Constantino, quando souberam que ele era um calcedônico, com a finalidade explícita de removê-lo de onde estava, até que os bispos ortodoxos lançassem as suas vestes sobre ele e o cercassem em um abraço; pois, de outra forma, parece que essas pessoas do Alto Egito o teriam matado. De fato, diante da proteção que era dada ao homem, essas bradaram, dizendo: “Removam os lobos do meio das ovelhas! Fora com os leões vorazes que devoram as almas! Afastem as raposas que destroem a vinha do Senhor dos Exércitos! Extirpem o Judas de entre os discípulos de Cristo! Que as suas vestes não toquem esses impuros, ó servos de Cristo!” § Durante essa confusão, Cosme escondeu-se, até que passasse a raiva dessa gente; e mais tarde, depois de muitas interpelações da parte de nossos pais, as pessoas começaram a ficar um pouco mais apaziguadas. Além disso, quando nossos bispos fizeram saber aos presentes que Constantino havia pedido para ser recebido entre os teodosianos, houve regozijo e choro de alegria no meio do palácio do governador: “Constantino confessou a fé direita, a fé de nossos ortodoxos pais!” Então, repentinamente, Ibrahīm al-Māhiki, o oficial que era o prefeito de Alexandria, apareceu no meio do povo reunido, porque ele estava até aquele momento sentado em um dos outros cômodos do palácio; e com esse homem estava um bando de obstinados heréticos, incluindo o diácono Sérgio, que era filho do patriarca <calcedônico>, e dois dos professores da fé heterodoxa. Diante

disso, as pessoas começaram a correr sem rumo, desejando fugir de sua presença. Havia ainda presente um homem de Damietta, um sujeito que era excessivamente perverso, e por isso eu, um miserável pecador, aproveitei o ensejo e o admoestei por uma palavra que havia ouvido <a seu respeito>; e ele saltou no meio da assembleia, levantou-se indignado, injuriou-me e blasfemou contra a Santíssima Trindade. Mas eis que, ora, eu e todos os que estavam ali presentes vimos que sua roupa rasgou-se de alto a baixo em três peças iguais, coisa que causou um grande espanto, choro e gritos entre todos os que estavam no palácio, tanto cristãos quanto muçulmanos: “Não há fê senão a fê do santo padre, Abba Miguel!” Houve então uma grande gritaria no interior do palácio, e as pessoas correram de todas as partes para ver o que ali estava acontecendo, de modo que tanto alguns dos soldados quanto pessoas do povo foram feridas e mortas por serem prensadas e pisoteadas pela multidão. ‘Abd al- al-Malīk então ordenou que todos fossem colocados imediatamente para fora de seu palácio.⁹⁷⁶

Não por acaso as imprecações lançadas contra Constantino de Mīsr ecoam as antes levantadas pelos miafisitas contra Protério, Paulo de Tinnis, Ciro e outras lideranças calcedônicas, assim como permanecia a disposição à ação violenta entre certos coptas: as feridas confessionais ainda continuavam vivamente abertas. Mas tendo a conquista árabo-muçulmana durado muito mais do que a conquista sassânidas, e sem dar, passado seu primeiro século, nenhum sinal de que haveria de recuar, o plano do conflito inter-cristão eventualmente se deslocou, pois não era, em absoluto, permitido aos *dhimmīs* que se espancassem livremente em função de suas divergências teológico-elesiásticas. A diferença no trecho mencionado logo acima e os relatos de momentos anteriores do enfrentamento entre miafisitas e calcedônicos, portanto, é justamente o fato de o conflito se dar literalmente *no entorno* do poder do Estado Islâmico, sendo por este disperso quando assumiu uma proporção que as autoridades muçulmanas consideraram inaceitável. Por outro lado, e de modo bastante significativo, enquanto batalhava para se inserir de forma vantajosa na nova ordem político-religiosa determinada pelo advento do Islã, a Igreja Copta reforçou o discurso não só de sua ortodoxia, mas de sua autoctonicidade e da resistência que continuamente pretendia ter oferecido ao poder ímpio e estrangeiro dos *romanos* e seus aliados locais, os *melquitas*. Em momentos de fragilidade institucional do emirado, o que se verificou com base nestes grandes blocos de afirmações sobre a natureza dos coptas e dos melquitas, foi uma colaboração muito mais ativa entre miafisitas e muçulmanos no combate contra seus *inimigos comuns*. Quando do fim do patriarcado de Miguel III (880-907), que havia sido extorquido e aprisionado por Aḥmad ibn Ṭūlūn (868-884) na sequência de uma nova intensificação da guerra de corso e das escaramuças de fronteira entre muçulmanos e bizantinos, insinua-se neste sentido, por exemplo, a figura de

⁹⁷⁶ HPCCA 3, ps. 127 e 129-131.

Abba Pacômio, bispo de Tahâ, que havia assinado seu nome no documento que dava garantias <de pagamento das taxas exigidas> ao governo em nome do papa, o patriarca Abba Miguel. Ele tinha dois irmãos que também foram ordenados bispos, e, ao seu serviço, numerosos trabalhadores e pajens, cerca de trezentos, que costumavam se organizar para proteger as regiões que pertenciam à sua Sé. Alguns destes tinham sido ensinados a atirar com flechas de madeira, porque os berberes costumavam fazer incursões contra aquela região vindos desde o oeste; por causa disso, o emir amava Abba Pacômio e confiava nele para proteger essa área, por causa do medo que tinha do rei do oeste, um homem que era da família de Muḥammad e se chamava al-Fātimī. Esse bispo estabeleceu um transporte regular de balsa desde a margem oeste até a leste do grande rio <Nilo>, de modo que as notícias chegavam até ele em todos os momentos. § Quando Abba Miguel foi ao seu descanso eterno, os coptas permaneceram durante certo tempo sem consagrar um patriarca. Os melquitas, por sua vez, consagraram um patriarca para si mesmos, e exultaram sobre os ortodoxos, ficando extremamente orgulhosos <de reivindicarem sozinhos a Sé de Alexandria>. Quando a notícia disso chegou a Abba Pacômio, o bispo de Tahâ, este assunto foi muito doloroso para ele, de modo que imediatamente ergue-se e partiu <para al-Fustât Mīsr>, levando de suas terras muitos presentes, <incluindo> muitas frutas que eram raras e estavam fora de estação, e fê-las entregar todas ao emir <Abū'l-Jaysh Khumārawayh ibn Aḥmad ibn Ṭūlūn>. Este ficou muito satisfeito com este agrado e perguntou-lhe notícias do oeste. Então Abba Pacômio prontamente lhe disse: “Não há nada de especial, salvo o que é bom e pacífico, inteiramente de acordo com a boa vontade de sua excelência.” O bispo permaneceu na corte do emir por alguns dias, e retornou à sua diocese assim que esse o dispensou; o governante advertiu-lhe, contudo, que não escondesse quaisquer notícias que eventualmente viesse a saber a respeito do que acontecia no oeste. Depois de uma ausência de cinco dias, Abba Pacômio retornou <e apresentou-se novamente diante do emir>. Quando Khumārawayh o viu, encheu-se de temor, pois pensava que trazia más notícias, que já o haviam alcançado vindas do ocidente. O bispo, então, disse-lhe: “Não tenha medo, ó meu bom senhor, o emir. Não há nada em minha diocese salvo aquilo que é bom e proveitoso a ti. Acontece, contudo, que não me é lícito esconder de ti qualquer coisa que pudesse representar um prejuízo para este reino. Ora, quando me afastei de tua excelente presença, fui informado de que os melquitas, os que se opõem a nós, os que são da parte dos gregos <al-rūm>, nomearam um patriarca. Temi que ele fosse aqui no Egito como que um olho do rei dos gregos, de modo que estes pudessem vir e cercar Alexandria com navios, de modo a tomá-la. Por esse motivo, considerei que deveria prontamente retornar e informar-te a respeito de tal assunto.” Então o emir agradeceu o bispo e redigiu uma carta de nomeação ao *walī* de Alexandria, determinando que esse oficial obedecesse Abba Pacômio em todas as coisas que este prelado ordenasse. § Quando o bispo de Tahâ recebeu este documento, ele imediatamente se dirigiu a Alexandria, ordenou que os funcionários prendessem o patriarca dos melquitas, que não era um verdadeiro patriarca, e que mutilassem os dois dedos de sua mão direita com os quais ele traçava o sinal da cruz sobre os seus. Ele encontrou com esse homem seis bispos de sua religião, que se opunham aos crentes. Então ele tomou e rasgou os paramentos e as insígnias que trajavam, destruindo-os junto com os de seu patriarca. Depois disso ele reuniu um sínodo dos bispos ortodoxos, e, por uma ordem do Céu, foram a Wadī Habīb, com a ajuda de Deus, cujo Nome é Grande <para eleger o novo patriarca copta>.⁹⁷⁷

Haviam então se passado mais de duzentos e cinquenta anos desde a conquista árabo-muçulmana do Egito e quase quinhentos anos desde o Concílio de Calcedônia. Como bem escreve Jenkins, “com o Egito sob o firme domínio dos muçulmanos, pensaríamos que a

⁹⁷⁷ HPCCA 6, pp. 114-115. Ver também: CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Condições políticas da era de ouro da *Dhimmah* na história do Egito islâmico (séculos IX e X AD). *TransVersos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 10, 2017, pp. 47-84.

Igreja teria problemas mais urgentes a confrontar, mas os ódios antigos ainda amarguravam. [...] Em qualquer luta teológica, os primeiros mil anos são sempre os mais encarniçados.⁹⁷⁸

Alguns elementos formativos da identidade copta nas primeiras décadas do domínio árabo-muçulmano

Quando o patriarca Benjamin (622-661) retornou a Alexandria depois da conquista desta metrópole pelos árabes muçulmanos, conta a HPCCA que ele não tomou para si aquilo que havia sido o palácio do patriarca Ciro, seu competidor e inimigo declarado, mas passou a morar por vontade própria em

[...] uma habitação pura, sem nenhuma contaminação, o mosteiro dito de <São> Metras, que era também sua residência episcopal. Todas as igrejas e mosteiros <de Alexandria e do Delta do Egito> que pertenciam às virgens e aos monges tinham sido contaminadas por Heráclio, o herege, quando ele os forçou a aceitar a fé de Calcedônia, exceto este; os que ali estavam enclausurados eram extremamente poderosos, e, sendo egípcios por raça, todos eles nativos, sem um estranho entre eles, não podiam inclinar seus corações para o imperador. Por esta razão, quando o Padre Benjamin retornou do Alto Egito, assumiu sua residência com eles, porque tinham mantido a fé ortodoxa, e nunca tinha desviado dela.⁹⁷⁹

Tal trecho é bastante significativo ao reunir de uma só mirada a reivindicação de pureza, poder e retidão que os miafisitas associavam tanto à sua ortodoxia quanto à sua etnicidade, com a sustentação fortuitamente proporcionada a tal reivindicação pela intervenção muçulmana, que permitiu que Benjamin se restabelecesse em sua Cátedra depois de certo período de exílio na Tebaida. Quando o exército comandado por ‘Amr ibn al-’Āṣ (m.664) conquistou o Egito e o novo governador do país concedeu um salvo-conduto ao chefe da Igreja Miafisita na região, havia uma ampla rede de paróquias e mosteiros fiéis a Benjamin desde o Delta até além da fronteira com a Núbia, assim como todo um episcopado que não era apenas paralelo ao da Igreja Calcedônica, até pouco beneficiada pelo ostensivo apoio constantinopolitano, mas disputava os corações e mentes dos fiéis em cada campo, oásis, vilarejo, porto, quarteirão de cidade, ermida, quartel, claustro, trilha pelo ermo e beira de estrada que se encontrava na terra do Egito. Muitos desses bispos haviam sido desalojados de suas dioceses, com maior ou menor grau de violência, depois da reconquista do país aos sassânidas, e, instalados em mosteiros e oratórios isolados, controlavam redes de comunicações através dos quais continuavam a influenciar os negócios de suas antigas jurisdições e, evidentemente, defender a legitimidade dela diante das pretensões de seus

⁹⁷⁸ JENKINS, op. cit., pp. 261-262.

⁹⁷⁹ HPCCA 2, p. 498.

análogos calcedônicos.⁹⁸⁰ Não poucos dentre eles possuíam fama de heróis por terem resistido diante da pressão pela conformidade teológica com a cristologia imperial e, por consequência, eram também conhecidos como milagreiros. Os vínculos locais e regionais do clero miafisita eram fortes, particularmente com seus correligionários siro-palestinos e etíopes, e havia mesmo no interior da administração bizantina do Egito aqueles que lhes votavam inteira fidelidade. Quando vieram os árabes, então os maiores dos inimigos de seus inimigos, os miafisitas egípcios não só podiam considerá-los como uma punição ao Império Romano caído em heresia, mas estavam em condições de oferecer sua ajuda na obra de pacificação e organização do valioso domínio recém-adquirido.⁹⁸¹

De modo que talvez pareça paradoxal a um observador contemporâneo, a conquista árabo-muçulmana de Alexandria e do Vale do Nilo não só permitiu que a liderança da comunidade cristã não-conformista se reinstalasse em Alexandria, mas reforçou a autoridade eclesiástica de sua hierarquia, um grupo que vinha se esforçando para se definir não apenas como portadores das crenças e práticas corretas entre os diferentes tipos de cristãos da região, mas como representantes do único conjunto de *verdadeiros* egípcios cristãos. Na esteira da ruptura ocasionada pelo Concílio de Calcedônia, os coptas tinham iniciado o processo de descobrirem ou inventarem sua identidade de coptas, um movimento que veio a ser intensificado sob o domínio muçulmano. A Igreja Copta, reconhecida no período entre 641 e 743 como única instância legítima de organização dos *cristãos da terra*, ganhou autoridade para regular casos de conflitos entre os seus membros, para legislar a respeito de problemas matrimoniais, de adoções e de transmissões de heranças, e para realizar a mediação entre os participantes das igrejas locais e os governantes muçulmanos. Esperava-se que os cristãos, enquanto *Povo do Livro*, respeitassem as suas autoridades eclesiásticas e cumprissem aquilo que consta nos Evangelhos, da mesma forma que se esperava que os muçulmanos respeitassem as autoridades do Califado e cumprissem aquilo que consta no Corão. Em um clima de ostensiva submissão política dos não-muçulmanos ao Estado Islâmico, os homens da Igreja inevitavelmente tiveram um importante papel na definição dos códigos de conduta que iriam pautar a vida cotidiana dos cristãos, inclusive, talvez principalmente, em sua relação com as autoridades muçulmanas.⁹⁸² E quando os leigos e clérigos não aceitaram as decisões

⁹⁸⁰ WIPSYCKA-BRAVO, Ewa Maria. The institutional church. In: BAGNALL, Roger S. (org.). *Egypt in the byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 331-349. WÖRNER, Klaas A. A checklist of bishops in Byzantine Egypt (AD 325-c.750). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 100, 1994, pp. 283-318.

⁹⁸¹ PAPA CONSTANTINOU, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 67-68.

⁹⁸² Idem, op. cit., p. 68. Para uma introdução geral à questão, ver: WILFONG, Terry G. The non-muslim communities: christian communities. In: PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1:*

emitidas por seus próprios líderes, ou colocaram-se na ilegalidade, pondo-se contra a estrutura comunitária na qual estavam inseridos e o governo que as respaldava, ou recorreram diretamente às autoridades e tribunais muçulmanos, muitas vezes como um prólogo da conversão ao Islã.⁹⁸³ A incompletude e a exatidão no máximo vacilante das primeiras narrativas cristãs sobre a conquista do Egito foram apropriadamente notadas pelos historiadores, mas isso se deve por primeiro às finalidades específicas destes textos, cuja produção se deu no âmbito do novo contexto sociopolítico definido por este acontecimento e que, de fato, não pretenderam ser narrativas de história militar. A derrota dos bizantinos diante do avanço árabo-muçulmano, com tudo o que se seguiu imediatamente a ela, foi incrustada no âmbito de um redimensionamento dos dados da história religiosa e eclesiástica do Egito, não só em continuidade ao que já vinha sendo feito desde 451 e 536, mas, acima de qualquer outra coisa, para corroborar uma identidade viável para os *dhimmi*s cristãos egípcios, uma identidade firmemente cristalizada ao redor da Igreja Miafisita, suas instituições e memória.⁹⁸⁴

A construção dessa identidade emaranha-se com o registro dos eventos históricos e, de fato, determina amplamente a seleção, custódia e apresentação destes. Daí que a HPCCA trate de forma bastante breve propriamente dos eventos da conquista do Egito pelos árabes, estando muito mais preocupada em definir qual o status relativo das três principais grupos religiosos do país *depois* da conquista. A posição do Islã parecia evidente, e, de toda forma, não deveria ser discutida por prudência, de modo que o que interessava efetivamente era a posição relativa das duas Igrejas concorrentes na nova ordem que se estava estabelecendo. O Arquidiácono Jorge, autor da camada redacional da HPCCA que cobre o período de 444 a 701, nega de forma veemente que a Igreja Calcedônica tivesse realmente uma base popular no país, indo longe ao ponto de afirmar que os monges, clérigos e leigos que haviam aderido à cristologia promulgada como ortodoxa pelos padres conciliares em Calcedônia fizeram-no tão somente

Islamic Egypt (640-1517). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 175-197. Sem um foco específico apenas no caso egípcio, mas voltado para questões mais gerais de autoridade e regulação na *dhimmitude*, também: EDELBY, Néophyte. The legislative autonomy of the christians in islamic lands. In. HOYLAND, Robert G. (org.). *Muslims and others in early islamic society*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2004. Coleção *The formation of the classical islamic world*, n. 18, pp. 37-82. Do mesmo volume, ver também: GOITEIN, S. D. Minority selfrule and government control in Islam. In. HOYLAND, op. cit., pp. 159-174. E também: HOYLAND, Robert G. Introduction. In. HOYLAND, op. cit., pp. XIII-XXXIV.

⁹⁸³ Cf. p. ex. FRANTZ-MURPHY, Gladys. Settlement of property disputes in provincial Egypt: the reinstatement of courts in the early islamic period. *Al-Masāq: journal of the medieval mediterranean*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 6, n. 1, 1993, pp. 95-105.

⁹⁸⁴ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 68-69 e nota correspondente, n. 15.

“alguns através da perseguição, outros por subornos e honrarias, alguns pela persuasão e engano.”⁹⁸⁵ Daí que, quando

[...] o patriarca Benjamin, sentou-se entre o seu povo pela segunda vez <depois da conquista árabo-muçulmana de Alexandria>, pela graça e misericórdia de Cristo, toda a terra do Egito nele se regozijou; ele chamou a si a maioria das pessoas a quem Heráclio, o príncipe herético, tinha desviado, induzindo-as por sua gentileza a retornarem à fé direita, exortando-os com cortesia e consolando-os. E muitos do que tinham fugido para as terras do oeste e para a Pentápolis, por medo de Heráclio, o príncipe herético, quando ouviram a respeito do reaparecimento do seu pastor, voltaram a ele com alegria, obtendo a coroa de confessores. Assim também os bispos, que tinham negado sua fé, ele convidou para voltar ao credo ortodoxo; alguns deles voltaram com lágrimas abundantes, mas outros não quiserem retornar por sua vergonha diante dos homens, daqueles que sabiam que eles haviam negado a fé, e assim permaneceram em sua descrença até que morreram.⁹⁸⁶

Para definir as fronteiras do rebanho guardado por Benjamin, a HPCCA diferencia claramente seus membros dos muçulmanos, uma “nação circuncidada na carne, não pela lei”, que seguiam os ensinamentos de “um homem dos árabes, dos distritos do sul, ou seja, a partir de Meca ou de sua vizinhança, cujo nome era Muḥammad [...] <que> trouxe os adoradores de ídolos de volta ao conhecimento do Deus Único, ordenando-lhes que declarassem que era seu apóstolo”, e que oravam voltados não para o nascente <como então faziam os cristãos>, mas “em direção ao sul, voltando-se para um lugar que chamavam a Caaba.”⁹⁸⁷ O tratamento bastante neutro dispensado aí a Muḥammad e aos muçulmanos devia-se tanto à prudência de não registrar nenhuma má palavra que incitasse a raiva de alguém que poderia prejudicar a comunidade miafisita, quanto à interpretação de que haviam sido eles poderosos instrumentos de Deus na história, pois “o Senhor abandonou o exército dos romanos diante dele, como punição por sua fé corrupta, e por causa dos anátemas pronunciados contra eles pelos Antigos Padres, por causa do Concílio de Calcedônia.”⁹⁸⁸ Conforme já se comentou, o clichê narrativo da derrota militar como castigo divino é estruturante nas narrativas cristãs sobre o colapso do domínio bizantino no Levante e na África do Norte, um *topos* que se encontra espelhado nas histórias que os muçulmanos contaram a respeito de suas próprias vitórias.⁹⁸⁹ Esse lugar discursivo reservado aos conquistadores na HPCCA e, de um modo geral, na memória copta

⁹⁸⁵ HPCCA 2, p. 491.

⁹⁸⁶ HPCCA 2, p. 497.

⁹⁸⁷ HPCCA 2, p. 492.

⁹⁸⁸ HPCCA 2, pp. 492-493.

⁹⁸⁹ HOYLAND, Robert G. *Seeing Islam as others saw: a survey evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 13, pp. 534-526. DONNER, Fred M. *Narratives of islamic origins: the beginnings of islamic historical writings*. Princeton: Darwin Press, 2006. Coleção *Studies in Late Antique and Early Islam*, n. 14, pp. 177-178. ROBINSON, Chase. Prophecy and holy men in Early Islam. In. HOWARD-JOHNSTON, James & HAYWARD, Paul Antony (orgs.). *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 251-252.

referente ao primeiro século de domínio árabe-muçulmano do Egito, ocasiona o curioso fato de que há nas *vitæ* dos patriarcas uma série de acusações contra indivíduos muçulmanos, além de aflitivas memórias de padecimentos vivenciados depois de 641, mas nenhuma condenação direta e categórica ao movimento dos seguidores de Muḥammad como um todo. Bem ao contrário, registram-se, casos de bons muçulmanos, cujas virtudes e atuação são associadas direta ou indiretamente tanto a uma verdadeira piedade quanto ao fortalecimento da posição miafisita. Na *vita* do patriarca Alexandre II (705-730), por exemplo, conta-se que o califa Hishām ibn ‘Abd al-Malīk (691-743), que restabeleceu o patriarcado miafisita de Antioquia depois de certa vacância, além de “um libertador dos ortodoxos”, igualmente “era um homem *temente a Deus de acordo com o método do Islã*, e amou todos os homens.”⁹⁹⁰ Da mesma forma que a HPCCA registra que o papa Benjamin ofereceu orações para que ‘Amr ibn al-’Āṣ tivesse sucesso em seus empreendimentos militares, testemunha também que, na epístola sistática enviada a Alexandria pelo patriarca eleito por intervenção desse califa, Atanásio III de Antioquia (724-740), “ele escreveu assim: ‘Nós abençoamos o príncipe Hishām, e rezamos para que ele possa desfrutar de um reinado de muitos anos, e que supere seus inimigos, e que possa fazer sempre o que é reto diante do Senhor.’”⁹⁹¹ Um leitor desatento bem poderia pensar que o que está aqui em jogo é quase uma confusão entre o califa e algum potentado miafisita, mas a situação é um pouco mais complexa. O que se enfatiza, de fato, é que a filantropia, o temor a Deus e o favorecimento da comunidade miafisita eram não só uma combinação necessária, mas também fortemente compensadora às autoridades muçulmanas, uma ideia que a HPCCA reforça ao narrar que

Deus deu a ele <i.e. ao califa Hishām> um reino próspero, e ele continuou a governar durante vinte e dois anos; e nenhuma guerra perseverou contra ele, mas todos os que se levantaram contra sua autoridade foram entregues por Deus em suas mãos, por meio das orações dos dois gloriosos patriarcas, Alexandre em Alexandria e Atanásio em Antioquia. Então a igreja ortodoxa de Damasco ficava adjacente ao palácio em que Hishām residia. E ele determinou que o patriarca devesse construir aí a sua casa, junto ao salão de audiências do príncipe, por causa de seu grande amor por este bom homem, para que ele pudesse ouvi-lo orar e ler. Por muitas vezes, costumeiramente, disse-lhe: “Quanto tu comesças a rezar à noite, eu recebo um grande conforto, e deixo de lado os problemas referentes aos assuntos do império e, em seguida, o sono vem a mim plenamente.” E Hishām muito amou Atanásio por essa razão, e ele deu grandes presentes para as igrejas e os cristãos.⁹⁹²

Esse entusiasmo é, ao que parece, especificamente egípcio: a *Crônica Eclesiástica* de Gregório bar Hebræus (m.1286), que recolhe em si uma significativa parte da memória e tradição historiográfica do cristianismo miafisita sírio da Antiguidade Tardia e da Idade

⁹⁹⁰ HPCCA 3, p. 73 (destaque meu).

⁹⁹¹ HPCCA 3, pp. 73-74.

⁹⁹² HPCCA 3, p. 74.

Média, por exemplo, não menciona qualquer relação entre o califa Hishām e Atanásio III, estando muito mais preocupada em como, depois de certo desentendimento a respeito da possibilidade ou não de corrupção do corpo de Cristo, este patriarca logrou estabelecer plena comunhão entre a Igreja Siro-Ortodoxa e a Igreja Armênia.⁹⁹³ Essa ênfase diversa se deve ao fato de que os textos em questão foram escritos não só em regiões, idiomas e momentos diversos, mas para públicos diversos, e o que está em evidência na HPCCA não é a eventual diversidade interna na rede de comunidades miafisitas espalhadas pela África e a Ásia, mas o lugar relativo da Igreja Copta no campo religioso egípcio e na história da Salvação. O reconhecimento a um governante do Estado Islâmico tido como particularmente benévolo, por outro lado, é tão significativo que se chega ao caso de convenientemente ignorar que ele talvez tenha sido favorável não só à comunidade miafisita, mas a todos os não-muçulmanos a ele submetidos. Os calcedônicos egípcios, por exemplo, registram que o califa Hishām entrevistou no sentido de que lhes fossem dadas algumas igrejas que antes haviam lhe sido *usurpadas* por seus concorrentes *iacobitas*. Entre essas, destacava-se a alexandrina *Megale Ecclesia*, ou *Kyriakon*, dedicada a São Miguel Arcanjo, que foi erguida sobre o antigo *Cæsareum*, templo inicialmente consagrado à memória de Marco Antônio (83-30 a.C.) e mais tarde votado ao culto imperial romano. A *Kyriakon* <al-Qayṣarīya> esteve no centro de importantes eventos relacionados a patriarcas egípcios anteriores ao Concílio de Calcedônia, e, desde sua ampliação por Atanásio em 368, revezou com a Igreja de São Marcos o posto de Catedral de Alexandria. Foi nela que, em 641, o patriarca calcedônico Ciro celebrou o solene serviço pontifical que parece ter sido seu último ato público antes da metrópole ser tomada pelos árabes. Algumas décadas depois da morte de Hishām, a posse da igreja foi novamente reivindicada pelos miafisitas, uma demanda muito contestada, inclusive através de abertas escaramuças. O conflito a respeito prolongou-se até 912, quando ela pegou fogo durante um confronto entre coptas e melquitas, e suas ruínas nunca chegaram a ser restauradas.⁹⁹⁴

Em contraste com os muçulmanos, e mesmo com aqueles que são reconhecidos como os melhores dentre eles, personagens que permanecem na HPCCA sempre algo como conquistadores estrangeiros, os egípcios são descritos como autóctones e cristãos.⁹⁹⁵ No entanto – e, neste sentido, o caso supramencionado do destino da Igreja de São Miguel Arcanjo em Alexandria é exemplar –, permanecia o fato de que as divisões doutrinárias

⁹⁹³ WILMSHURST, David (organização, introdução, tradução e notas). *Bar Hebræus' The Ecclesiastical Chronicle: an english translation*. Versão bilíngue (siríaco e inglês). Piscataway: Gorgias Press, 2016. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 40, pp. 102-105 (o texto em inglês sempre na página par).

⁹⁹⁴ SKRESLET, op. cit., pp. 112-113. MEINARDUS, Otto Friedrich August. *Two thousand years of coptic christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1999, pp. 144-145.

⁹⁹⁵ PAPAConstantinou, Historiography, hagiography and the making..., pp. 71-72.

continuavam a constituir uma ameaça à unidade, talvez mesmo à sobrevivência, de uma comunidade agora não só ostensivamente hegemônica no interior do campo cristão, mas escudada na autoridade islâmica, de modo bastante seguro de 641 a 743, em sua reivindicação de ser a *única* Igreja Cristã do Egito. Ao marcar as distinções entre cristãos e muçulmanos, os textos miafisitas dos séculos VII e VIII, entre os quais os trechos pertinentes da HPCCA, reiteram elementos étnico-linguísticos e territoriais naquilo que bem poderia ser lida como uma divisão puramente religiosa. Fazem isso tanto mais na medida em que começam as adesões de nativos de Alexandria e do Vale do Nilo ao Islã, que, de forma mais incisiva da fase final dos omíadas em diante, deixa aí de ser a *religião dos árabes* para disputar com a própria Igreja Miafisita a posição de *religião do Egito*. A resposta ao Islã, entretanto, não seriam colocada tão cedo em termos tão veementes, estando mais preocupados os miafisitas em se identificarem como *egípcios por raça, todos eles nativos, sem um estrangeiro entre eles*, e caracterizarem os calcedônicos como *al-rūm*, gregos ou romanos. Assim como o patriarca Ciro teria fugido ou se suicidado diante do avanço dos árabes muçulmanos rumo a Alexandria, permitindo que aí se reinstalasse o papa Benjamin, aos calcedônicos-romanos só restaria o suicídio ou a fuga depois da anexação do Egito ao Califado, de tal modo que a comunidade cristã aí subsistente teria, afinal, uma origem étnica comum, uma posição privilegiada na topografia e uma história compartilhada de sofrimento nas mãos de opressores estrangeiros. Os egípcios, falantes do copta, passaram então a se identificarem plenamente como coptas, ou seja, como simplesmente egípcios, como a população autóctone do Vale do Nilo e membros da Igreja Copta, miafisita e anti-calcedônica. Deste modo, os termos de definição do grupo passaram a ser simultaneamente religiosos, étnico-linguísticos, territoriais e históricos.⁹⁹⁶

A capacidade dos egípcios de resistir à dor e a perseguição é um dos muitos clichês presentes na literatura greco-romana sobre o Egito, repetido através de toda a Antiguidade Clássica e Tardia, e ele foi habilmente apropriado e instrumentalizado pelos miafisitas.⁹⁹⁷ Em desenvolvimento paralelo e intimamente conexo ao da imagem dos calcedônicos como opressores estrangeiros, aliados de um poder imperial, cuja teologia era herética e a fé era corrupta ou, quando muito, uma aparência de fé, já que adesão motivada por interesses políticos e econômicos, os miafisitas egípcios construíram para si mesmos a representação de

⁹⁹⁶ Idem, op. cit., p. 72. DÉCOBERT, Christian. Introduction: formes et substances des construits identitaires. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. Coleção *L'atelier méditerranéen*, s.n., p. 24.

⁹⁹⁷ PAPAConstantinou, Arietta. Aux marges de l'Empire ou au centre du monde? De l'Égypte des byzantins à celle des historiens. *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 35, 2005, p. 212.

serem uma comunidade ortodoxa, autóctone, fiel aos ensinamentos de seus antepassados na fé e *padecente*.⁹⁹⁸ Como um fio dourado, este *tom* perpassa e costura os enredos presentes na HPCCA, de modo particularmente eminente na *vita* do patriarca Benjamin – afinal, como o grande e *apostólico* Atanásio, campeão da fé nicena, esse prelado foi forçado ao exílio para escapar da perseguição promovida pelo poder imperial que havia esposado uma doutrina herética; e seu próprio irmão resistiu ao conformismo até a morte violenta nas mãos dos *romanos*, um parente que fortuitamente tinha o mesmo nome de um dos mais populares mártires já venerados pelos cristãos do Vale do Nilo.⁹⁹⁹ Efetivamente e de várias formas, os textos produzidos nos séculos VII e VIII em ambiente miafisita egípcio colocam em cena os temas da perseguição, da paciência e do sofrimento, um sofrimento que não é estéril, mas preme de consequências fortuitas, a exemplo da própria Paixão de Cristo,

[...] uma narrativa para todos os que, no decorrer da história, são perseguidos pelos poderosos, mas cuja sensação de que Deus está com eles os faz perceber como toda autoridade temporal tem realmente pouco poder. Os que creem em Jesus têm a vida eterna, e, como ele, dizem: “Ninguém me tira a vida” <cf. Jo 10:10>. É uma Paixão vista tão completamente com os olhos da fé que *a vítima é vencedora*. Uma sentença eloquente da *Primeira Epístola de João* <1Jo 5:4> apreende a mensagem teológica transmitida aos leitores [...] por meio da descrição da elevação do Filho de Deus na Cruz: “todo o que foi gerado por Deus vence o mundo. É a vitória que vence o mundo é a nossa fé.”¹⁰⁰⁰

Em tais textos, a memória referente às perseguições do cristianismo pré-niceno vai sendo aglutinada à das perseguições sofridas pelos nicenos nas mãos dos arianos e dos miafisitas nas mãos dos calcedônicos, dando uma consistência pétrea, natural, à atuação dos bizantinos e seus aliados como perseguidores derrotados e dos coptas, dos *cristãos da terra*, como perseguidos vencedores. Ao mesmo tempo em que se afirma que os egípcios *verdadeiros* resistem à perseguição muito melhor do que os estrangeiros, que são muito mais decididos em sua fidelidade à *verdadeira* doutrina cristã, sustenta-se que eles *sempre o fizeram*, que isso é *de sua natureza*.

Nos mesmos séculos VII e VIII, durante o primeiro século que segue à conquista árabo-muçulmana do Egito, a ênfase nos padecimentos dos coptas é reforçada pelo surgimento de toda uma série de novas narrativas de martírios. O significado histórico deste extenso *corpus* discursivo já foi bastante bem avaliado em termos da reiteração de uma continuidade com um glorioso passado egípcio – muito mais caro aos historiadores, é certo,

⁹⁹⁸ Idem, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 72-73.

⁹⁹⁹ HPCCA 2, pp. 491-492.

¹⁰⁰⁰ BROWN, Raymond E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos. Vol. 1*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2011. Coleção *Bíblia e História*, série *Maior*, n. 9, p. 72 (destaque meu).

do que aos próprios egípcios dos séculos VII e VIII. Já faz mais de um século que Ernest Alfred Wallis Budge notou que uma série de elementos oriundos da antiga literatura faraônica haviam sido reutilizados pelos autores miáfisitas ao escrever tais textos. Depois de examinar, editar e traduzir numerosos fragmentos de escritos compostos em copta, o orientalista inglês concluiu que o discurso cristão presente nos martirológicos redigidos não muito depois da conquista islâmica não era muito mais do que um véu sob o qual se reiteravam ideias religiosas que eram essencialmente as mesmas dos antigos egípcios: “[...] Do princípio ao fim, a literatura dos cristãos egípcios prova que eles nunca conseguiram remover de suas mentes uma série de crenças religiosas, noções escatológicas e histórias mitológicas que eram produtos <da religiosidade> de seus ancestrais pagãos.”¹⁰⁰¹ Todo um campo de pesquisa foi elaborado sobre este tipo de abordagem, preocupado em inventariar a persistência de termos e motivos literários da antiga literatura faraônica na hagiografia copta. Um dos representantes mais ilustres desta via de investigação é o *Martyr invictus* de Theofried Baumeister, publicado em 1972, no qual se investiga a presença nas hagiografias coptas do tema da *vida* (quase) *indestrutível* <*unzerstörbares leben*>, a narrativa de como o corpo do mártir, depois de torturado, partido, dilacerado e/ou queimado, é reconstituído uma ou mais vezes por um anjo antes que lhe seja dado o golpe que finalmente que lhe tira a vida.¹⁰⁰² Baumeister faz remontar este tipo de enredo a textos, crenças e práticas religiosas observáveis durante um longo período no Egito faraônico, e sustenta que as repetidas curas milagrosas e ressurreições aí constantes são antes do mais um sinal inequívoco da importância que os egípcios atribuíam *desde sempre* à integridade e preservação do corpo como uma condição para sua mais conveniente sobrevivência eterna. A argumentação de *Martyr invictus*, contudo, não toma em suficiente consideração os abundantes precedentes e correspondências deste tema na literatura helenística, bíblica, apócrifa e patrística.¹⁰⁰³ Também se furta a fazer comparação horizontais, sincrônicas, o que gera resultados duvidosos. Argumenta-se, por exemplo, que a prática cristã egípcia de acender velas e lâmpadas de óleo diante dos túmulos dos mártires era um sinal de continuidade com a antiga prática egípcia pré-cristã de acender velas e lâmpadas de óleo

¹⁰⁰¹ BUDGE, Ernest Alfred Wallis. Egyptian mythology in coptic writings. In. BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt*. Londres: Longmans and Company, 1913, p. LXI.

¹⁰⁰² BAUMEISTER, Theofried. *Martyr Invictus: der märtyrer als sinnbild der erlösung in der legende und im kult der frühen Koptischen Kirche zur kontinuierität des ägyptischen denkens*. Münster: Verlag Regensburg, 1972. Coleção *Forschungen zur volkskunde*, n. 46.

¹⁰⁰³ Pode-se contrapô-lo, por exemplo, com: ZANDEE, Jan. Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes. *Chronique d'Égypte*. Bruxelas, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, n. 91, 1971, pp. 211-219 – que, contudo, acaba avançando temerariamente *longe demais* ao argumentar em sentido oposto.

diante dos túmulos de faraós, sacerdotes e ancestrais divinizados, ignorando-se completamente as velas e lâmpadas de óleo que eram acessas por cristãos não-egípcios diante dos túmulos dos mártires em todo o entorno do Mediterrâneo e para além dele, assim como as velas e lâmpadas de óleo que eram acessas, nos mesmos séculos VII e VIII, por muçulmanos e judeus diante dos túmulos de seus próprios homens santos, muitos dos quais também considerados mártires por estes grupos. Vislumbra-se com isso o grave fato de que mesmo o excepcional trabalho de Baumeister, muito superior ao da maior parte do que foi produzido na esteira da supracitada afirmação de Budge, recusa-se a fazer uma abordagem das hagiografias coptas nos termos de sua significação enquanto produtos específicos dos séculos VII e VIII.¹⁰⁰⁴

Ora, há indícios significativos de que estes textos foram elaborados em um círculo bastante estreito da comunidade miafisita egípcia, no âmbito dos séquitos patriarcais e dos escribas que atuavam ao redor dos mais influentes bispos e abades que ocuparam ambivalentes posições de proximidade junto ao governo islâmico.¹⁰⁰⁵ A escolha dos temas e idioma é em si mesma é significativa, pois revela o quão forte era a necessidade de ter-se então uma literatura referente aos mártires consignada em copta, uma literatura produzida tanto por composições originais quanto por traduções, comentários e reelaborações de *passiones* gregas, latinas e siríacas. O que estava envolvido, efetivamente, era a construção de uma narrativa sobre a origem e a importância da comunidade no interior da qual e para a qual estavam sendo redigidos estes escritos.¹⁰⁰⁶ Mesmo junto às importantes e até bem pouco desprezadas cenas de torturas, tão atroz quanto irrealis, e curas milagrosas, de tudo aquilo que fez com que o Pe. Hippolyte Delehaye considerasse que os martirológicos coptas deste período não passavam de uma *miserável literatura*, que tinha a marca de “uma cultura inferior e de uma profunda indigência do pensamento”, de fato, pode-se notar o sentido pragmático desses escritos de concorrerem na legitimação de certas práticas, crenças e locais que os miafisitas haviam tomado como particularmente significativos.¹⁰⁰⁷ Como bem observou Papaconstantinou, a insistência na tortura é claramente um dispositivo literário usado para

¹⁰⁰⁴ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 73-74 e notas correspondents, *nn.* 33-38.

¹⁰⁰⁵ *Idem*, op. cit., p. 74. BARNES, John Wintour Baldwin & REYMOND, Eve Anne Elizabeth (organização, tradução, introdução e notas). *Four martyrdoms from the Pierpont Morgan coptic codices*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 3.

¹⁰⁰⁶ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 74-76. *Idem*. *Hagiography in coptic*. In: EFTHYMIADIS, Stephanos (org.). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. 1: Periods and places*. Farnham: Ashgate, 2011, Coleção Ashgate Research Companion, s.n., pp. 328-335 e notas correspondents, *nn.* 26-52.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 76. DELEHAYE, Hippolyte. *Les passions des martyrs d'Égypte*. *Analecta Bollandiana*. Turnhout, Brepols, v. 40, n. 1, 1922, p. 148.

tornar mais tangível a santificação dos corpos dos mártires, de acordo com o raciocínio de que quanto maior o sofrimento, maior a santidade que ele confere ao sofredor.¹⁰⁰⁸ E essa ênfase não é de todo inocente, pois, antes de receber o golpe final, que irá tirar-lhe a vida, registra-se sempre que o mártir recebe diretamente de Jesus Cristo um tipo de visão, altamente convencional, que promete glória eterna para o sofredor e benefícios palpáveis àqueles que registrarem e recontarem sua história, realizarem orações em seu túmulo e, de modo geral, promoverem ou participarem de seu culto. Ao sofrer o último de seus quatro sucessivos assassinatos, por exemplo, a São Vítor General, Jesus teria dito:

“Não tenhais medo, pois sou eu quem protegerá teu corpo e farei com que um belo oratório seja edificado para ti em meu Nome. E a todo aquele que oferecer e der algo a teu santuário, enchei a casa com todo o tipo de boa coisa que há sobre a terra, e farei com que meus anjos mais diletos protejam seus corpos e suas almas nos éons de luz. Daquele que escrever o livro de teu martírio, escreverei o nome no Livro da Vida. Fixarei minha paz e minhas bênçãos no lugar onde será posto teu corpo, e, além disso, determinarei que o arcanjo Rafael ministre em teu oratório, de modo que um grande número de pessoas doentes, gente que padece de diversos males, irão ao teu santuário, obterão cura e irão para casa em paz. E todo aquele que der esmolas a um pobre, ou a um estrangeiro, ou a uma viúva, no dia de sua comemoração, não deixarei, por todo o sempre, que lhe falem coisas boas. Não tenhais medo, mas sê forte e firme, porque eu estou contigo, agora e sempre.”¹⁰⁰⁹

E São Jorge da Capadócia, enquanto se dirigia para sofrer a quarta e definitiva morte em Alexandria, pediu ao soldados que o custodiavam que lhe dessem tempo para uma prece, e disse:

“Ó meu Senhor, Jesus Cristo, vejo uma multidão aqui desejando levar o meu corpo, mas o meu corpo não será suficiente para todo o mundo. E Vos imploro um favor a mim, que concedais que, pelo meu nome, aqueles afligidos por espíritos sujos <sic>, possam se curar e que possam se lembrar de Vosso cordial servo Jorge. Senhor, meu Deus, que deixeis qualquer um que tenha medo do Julgamento vir em paz se ele se lembrar de meu nome. E que escrevais no Livro da Vida o nome de cada um que escrever sobre o meu martírio e sobre as provações pelas quais tive de passar. Se os céus podem reter a chuva da terra, e os homens podem fazer menção ao nome do Deus de Jorge, eu Vos imploro que Vosso auxílio possa ajudá-los prontamente. Deus da verdade, pelo bem daquele cujo nome eu passei por todas essas dores, lembrai-Vos de todos aqueles que mostrarem bondade aos pobres em meu nome, e perdoais os pecados que eles já tenham comido.” § Quando o santo disse essas coisas no fervor de seu coração, o Senhor Jesus Cristo lhe apareceu, dizendo: “Sobe comigo aos céus, e descansa no lar que preparei para ti no Reino de meu Pai, que é o Paraíso. Ó excelente Jorge, vou realizar tudo o que me pedires e muito mais coisas do que essas que tu já me pediste.”¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 77. Cf. Frankfurter, David. *On sacrifice and residues: processing the potent body*. In: Luchesi, Brigitte & Stucrad, Kocku von (orgs.). *Religion in kulturellen diskurs: festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. geburtstag*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. Coleção *Religionsgeschichtliche versuche und vorarbeiten*, n. 52, pp. 511-522.

¹⁰⁰⁹ BARNES & REYMOND, op. cit., pp. 181-182.

¹⁰¹⁰ BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, introdução e notas). *O martírio e milagres de São Jorge da Capadócia: os textos cópticos*. Tradução de Thiago Blumenthal. Barueri: Sá, 2012, pp. 58-59.

A questão da continuidade ou não de temas da antiga literatura egípcia nos textos coptas dos séculos VII e VIII é bastante problemática, não só propriamente pelo intervalo de tempo transcorrido entre a conquista do país por Alexandre Magno e sua anexação ao Califado, mas pelo fato de que tais clichês chegaram ao conhecimento dos cristãos miafisitas deste período através das sucessivas releituras da tradição oral, das novelas gregas e da apologética cristã. De modo diverso, a impressionante *cor local* que salta aos olhos do leitor destes textos não tem a ver tanto com a presença ou não em seu interior de temas antigos, de procedência faraônica, mas com a transformação que então se intentava de toda a tradição histórica e literária cristã em uma *história local*, com o fato de que tudo nestes relatos é apresentado como sendo *autenticamente egípcio*, inscrito em sua paisagem, especialmente através de uma forte insistência em detalhes topográficos e nos benefícios diversos que poderiam advir da memória e das orações dos mártires *nos locais de seu enterro*. Os corpos dos santos, tendo adquirido um grande poder através de seu sacrifício, estavam imaginariamente distribuídos por Alexandria e pelo Vale do Nilo na forma de santuários cheios de relíquias *eficazes*, que santificavam o país e transformavam-no em uma *terra santa* de direito próprio.¹⁰¹¹

A ênfase na tortura e no sofrimento serve ainda a outro propósito, estreitamente conexo. Como se tem reiteradamente pontuado, a Igreja Copta, diante da necessidade de construir sua legitimidade em uma época de transição, sistematicamente enfatizou suas características autóctones, assim como sua continuidade com um passado distante, fonte de autoridade. Essa continuidade, por sua vez, foi compreendida não só em termos religiosos, de preservação da *fé dos Santos Padres*, que remetia, por sua vez, ao círculo mais próximo dos discípulos que conviveram com Jesus no início do século I de nossa era, mas também em termos territoriais e étnico-linguísticos. A ruptura com a Igreja de Constantinopla, que foi a um só tempo doutrinária, político-elesiástica e mental-afetiva, implicou a imagem dos calcedônicos como membros de uma falsa Igreja imperial, que havia aderido a um credo novo, diante da qual a Igreja Copta procurou enfatizar, de modo bastante ostensivo, sua continuidade institucional com a Igreja do passado, de Cirilo, Atanásio, dos mártires pré-nicenos e, afinal, de Marcos Evangelista e do círculo apostólico. Fez-se necessário mostrar uma clara legitimidade diante da premente necessidade de distinguir-se da *outra Igreja*, a heterodoxa, e de rememorar sua contínua e consistente identidade através dos tempos. A

¹⁰¹¹ ¹⁰¹¹ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 78. Idem. “Là où péché abondait, la grâce a surabondé”: sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l’Égypte des V^e-VIII^e siècles. In. KAPLAN, Michel (org.). *Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident: études comparées*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015. Coleção *Byzantina Sorbonensia*, n. 18, pp. 245-247.

apresentação da HPCCA como uma sucessão ininterrupta de patriarcados, fortemente encadeados uns aos outros em termos espirituais, institucionais e temáticos, talvez seja, em si mesma, a marca mais evidente deste empenho.¹⁰¹² Apesar de muito mais fragmentária, menos prestigiosa e pouquíssimo *realista*, a produção martirológica dos séculos VII e VIII operava na mesma direção. Desde a primeira metade do século IV, quando se passou repentinamente da perseguição de Diocleciano ao momento constantino-teodosiano, os épicos sofrimentos dos cristãos nas mãos dos romanos foram considerados um período fundador da Igreja Cristã, e muitos grupos eclesiais divergentes se esforçaram para reivindicá-los como sendo seus, ao mesmo tempo em que desqualificavam as agruras experimentadas por seus concorrentes.¹⁰¹³ Por mais esporádica e fragmentada que tenha sido a experiência cristã primitiva da perseguição, ela gerou um considerável *corpus* documental e foi aproveitada como oportunidade fortuita para os escritores cristãos refletirem sobre o significado da identidade cristã em um mundo que normalmente consideraram como hostil à sua existência. Isso foi exatamente o que a Igreja Copta fez nos séculos VII e VIII quando recordou, valorizou e reelaborou as *vitae e passionis* daqueles que supostamente testemunharam o Cristo até a morte, e descreveu a sua própria história, tanto antiga quanto contemporânea, de acordo com o mesmo modelo agonístico e sanguinolento.¹⁰¹⁴

Procedendo assim, os autores coptas tentavam arrancar o legado da Igreja perseguida daquela outra comunidade que considerava a sua principal rival, uma atitude profundamente beligerante. Como observou Candida Moss, contar a história do cristianismo como mergulhada no sangue dos mártires é definir a existência neste mundo como uma encarniçada batalha entre bem e mal, na medida em que

A linguagem do martírio e da perseguição é frequentemente a linguagem da guerra. Força a ruptura entre *nós* e *eles* e perpetua uma postura agressiva para com *os outros*, para com *os nossos inimigos*, para que tenhamos a oportunidade de *defender a fé*. Sem essa postura e a visão polarizada de mundo sobre a qual se baseia, poderíamos, sem comprometer de modo necessário nossas convicções religiosas ou políticas, sermos capazes de alcançar um terreno comum e nos engajar em um governo produtivo, assim como podemos nos concentrar em exemplos reais de sofrimento e opressão atuais.¹⁰¹⁵

¹⁰¹² Ibidem, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 78.

¹⁰¹³ Ibidem, op. cit., pp. 78-79. Ver também: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões Sobre os mártires, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e a hagiografia cristã. In: ANAIS Eletrônicos do 18º Ciclo de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: LHIA-IH/UFRJ, 2008, 25 p. Disponível online em <https://tinyurl.com/y47w6gtj> (acesso em julho de 2018).

¹⁰¹⁴ CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and memory: early christian culture making*. Nova Iorque e Chichester: Columbia University Press, 2004. MOSS, Candida R. *The other Christs: imitating Jesus in ancient christian ideologies of martyrdom*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, pp. 78-79.

¹⁰¹⁵ MOSS, Candida R. *The myth of persecution: how early christians invented a story of martyrdom*. Nova Iorque: Harper One, 2014, p. 16 (destaques no original).

O caminho escolhido, contudo, não foi o da percepção de convergências – definidas, por exemplo, pela situação comum de coptas e melquitas como *dhimmīs* – mas o de uma aguda reafirmação da especificidade a toda prova. O século que seguiu à conquista do Egito pelos árabes muçulmanos foi um período de ativa construção de mitos e tradições.¹⁰¹⁶ As características antes mencionadas da literatura martirológica copta contribuíram ativamente para proporcionar à Igreja Miafisita do Egito um novo mito de fundação. De modo completamente apropriado à epopeia da perseguição contínua, a comunidade cristã egípcia também se apropriou de todas as figuras-chave da *Igreja dos Mártires* pré-constantiniana. A perseguição promovida por Diocleciano, a *Grande Perseguição*, adquiriu o estatuto de um evento fundacional da maior importância, cuja sombra se espalhou por toda a narrativa posterior da trajetória dos cristãos egípcios na história. Na medida em que esta foi a última e mais violenta das iniciativas do Império Romano não-cristão contra os cristãos e que a ela se seguiu a conversão de Constantino e o reconhecimento do cristianismo como uma religião lícita e, pouco mais tarde, oficial, foi ensejo de uma série de questões da maior importância sobre a forma da Igreja estar no mundo, incluindo, entre outras coisas, qual deveria ser o estatuto dos fiéis que estavam dispostos a venerar devotamente os mártires, mas não, em absoluto, seguir eles mesmos o caminho do martírio. O governo de Diocleciano também deixou uma marca importante no Egito por causa das importantes reformas que este imperador implementou na organização da administração do país. Tudo isso pode ajudar a explicar porque a Igreja escolheu justamente a perseguição de Diocleciano como mito fundador e não outras, que também a haviam atingido ainda antes do início do século IV. Seja como for, ainda durante o governo dos imediatos sucessores de Constantino, enquanto Atanásio se batia em nome da fé nicena com um império filoariano, apareceram os primeiros documentos eclesiásticos que marcavam as datas às quais se referiam a partir da *Era de Diocleciano*, iniciada em 284, o ano da ascensão deste imperador. Entre o meado do século IV e o início do século VII, essa forma de datação já aparecia em papéis produzidos na e para a Igreja, mas era prioritariamente utilizada em horóscopos e inscrições privadas, registrados por e para leigos. Depois da conquista árabo-muçulmana do Egito, contudo, ela se tornou hegemônica em meios eclesiásticos, sendo transformada gradualmente pela Igreja Copta, durante o período dos governos rāshidūn e omíada, em *Era dos Mártires*, de modo a

¹⁰¹⁶ Fundamental introdução à análise deste tipo de processo em: HOBBSAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Coleção *Pensamento crítico*, n. 55, pp. 9-24.

comunicar que esta comunidade religiosa situava oficialmente seu início com as histórias dos mártires da Grande Perseguição.¹⁰¹⁷

Como parte do mesmo movimento, os coptas apropriaram-se das principais figuras associadas a este marco fundacional. Passou-se a contar que Diocleciano havia nascido no Egito, na região de Pishōy, na Tebaida, no seio de uma família cristã, inicialmente com o nome de Agrípida; que era um pastor de cabras que foi recrutado para lutar contra os persas na campanha liderada pelo imperador Numério; que eventualmente despertou a paixão de uma das princesas imperiais, com a qual veio se casar; e que, depois de se tornar imperador, teve um atrito com o patriarca de Antioquia, significativo a ponto de fazê-lo abandonar a fé de sua infância e iniciar a perseguição contra os cristãos.¹⁰¹⁸ A um grande número de santos venerados no Egito atribuiu-se a morte *sob Diocleciano*.¹⁰¹⁹

Além de mártires populares como São Jorge, São Vítor e São Menas – os três supostamente mortos durante a Grande Perseguição –, os coptas também deram um culto bastante entusiástico a São Estêvão Arquidiácono, primeiro dos mártires cristãos de acordo com o relato dos *Atos dos Apóstolos* canônico. Isso é bem evidenciado pelo fato de houve toda uma produção copto-árabe de textos sobre este personagem, incluindo *vita* e *passiones* que ampliavam muito o texto bíblico (At 6:8-60), encômios e relatos de milagres, homilias pseudo-epígrafas que lhe foram atribuídas, e traduções de textos gregos e latinos referentes à transladação e instalação de suas relíquias.¹⁰²⁰ Em um fragmento copta de um *Atos de Estêvão* datado do meado do século VIII ou início do século IX, apresenta-se um discurso de Jesus Cristo a Estêvão que é exatamente do mesmo tipo dos presentes nos textos sobre outros santos mártires cujas *passiones* eram conhecidas entre os coptas dos séculos VII e VIII, um tipo de texto fundamentalmente voltado para a legitimação de um culto já estabelecido:

¹⁰¹⁷ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 79. CEC, v. 2, p. 972. MACCOULL, Leslie S. B. & Worp, Klaas A. *The Era of the Martyrs*. In. CAPASSO, Mario; SAVORELLI, Gabriella Messeri & PINTAUDI, Rosario (orgs.). *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*. Florença: Gonnelli, 1990. Coleção *Papyrologica Florentina*, v. 19/2, pp. 375-408. BAGNALL, Roger S. & Worp, Klaas A. *The Era of Diocletian and the Martyrs*. In. *Chronological systems of Byzantine Egypt*. 2ª ed. Leiden: Brill, 2004, pp. 63-87.

¹⁰¹⁸ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 79. CEC, v. 3, pp. 904-908. SCHWARTZ, Jacques. Dioclétien dans la littérature copte. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 15, 1958, pp. 151-166. YOUSSEF, Youhanna Nessim. La genèse de la légende sur le roi Dioclétien. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 28, 1986, pp. 107-110. BERG-ONSTWEDDER, Gonnine van den. Diocletian in the coptic tradition. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 29, 1990, pp. 87-122.

¹⁰¹⁹ Há uma lista de santos venerados pelos coptas, com breves informações sobre cada um deles, em CEC, v. 5, pp. 1888-1898 – onde se pode constatar o fato de que a lenda da maior parte dos santos egípcios venerados no calendário litúrgico copta encontra-se ligada à Grande Perseguição.

¹⁰²⁰ CEC, v. 7, pp. 2153-2154. ULJAS, Sami. Lost coptic texts from Herbert Thompson papers I: the *Acts of Stephen*. *Journal of Coptic Studies*. Cairo e Louvain, International Association for Coptic Studies e Peeters, n. 17, 2015, pp. 169-173 e notas correspondentes, *nn.* 18-38.

“E eu te prometo, ó meu eleito, dileto Estêvão, que todos aqueles que visitarem teu lugar de descanso, digam aí coisas humildes e proclamem sempre o teu nome, abençoá-los-ei, multiplicando em muitos seus bens e sua descendência. Mas aquele que jurar pelo teu santuário e negligenciar o que jurou, não cumprindo o que foi prometido, dele eu me vingarei. Aquele que jurar pelo teu santuário e cumprir o que jurou, por outro lado, abençoarei a ele e a toda a sua casa. E todo pecador, fornicador e adúltero que se introduza em teu santuário, dele eu me vingarei. [...] Aquele que oferecer qualquer oferta em teu oratório, um homem que dê um simples pão em teu nome, eu concederei que seja recebido como uma criança em meu Reino. Aquele que permanecer contigo por pelo menos um momento que seja a cada mês, eu te concederei que o guarde. Aquele que construir uma igreja em teu nome, dele eu apagarei os pecados que constam no Livro <da Vida>, e eu o darei a ti, inocente como uma criança. E eu te digo, ó meu eleito, dileto Estêvão [...] Eu enviarei meu anjo para que vigie seu corpo e ele não seja tocado pelos ímpios...”¹⁰²¹

Em uma homilia copto-árabe posterior, cujos mais antigo manuscrito conhecido data do meado do século XV, mas contém em seu interior material tradicional muito mais antigo, o vínculo do Protomártir com a comunidade miáfisita egípcia é explicitamente colocado em termos de uma preciosa indicação topográfica e da apresentação de pedidos específicos desta comunidade, diretamente derivados tanto de sua contínua disputa com os calcedônicos quanto de sua *dhimmitude*. No fim deste sermão, o pregador conta que, após a morte de São Estêvão por apedrejamento (cf. At 8:58-60),

O povo fiel tomou seu corpo, envolveu-o com uma mortalha e o enterrou em uma cova aberta ao lado direito do Templo. Os Apóstolos muito lamentaram e sofreram com sua perda. Ele recebeu três coroas na Jerusalém Celestial – uma por causa de seu apostolado, outra por causa de seu martírio, e outra por causa de sua virgindade. Depois disso, igrejas foram construídas em todo o mundo em seu santo nome. A descoberta de seu corpo deu-se no décimo quinto dia do mês de Tūt <25 de setembro>. Nós clamamos juntos a nosso Senhor, nosso Deus e nosso Salvador, Jesus Cristo, Filho do Deus Vivo e Eterno, Senhor de todas as coisas criadas, Criador da Criação, Aquele que tomou sua carne no seio da Senhora, a Dama, a Puríssima Virgem, a Chefe e Rainha de todas as mulheres, filha de Joaquim, minha Senhora, Maria Santíssima, através do qual veio a salvação de Adão e de toda a sua posteridade, pela intercessão deste santo mártir, o glorioso e eleito arqui-diácono, o justo Apóstolo, o Discípulo, em comemoração de quem agora estamos aqui reunidos, que sejam perdoados nossos pecados e todas as nossas iniquidades; que seja concedido o perdão de todas nossas ofensas e que sejam apagados todas as nossas faltas e nossos erros; que seja nossa a vitória através da realização de todo tipo de boas obras antes do fim de nossas vidas; que sejam reduzidos os preços e que se levante o Nilo; que seja fortalecida nossa velhice e que as pessoas maduras vivam em tranquila castidade; que seja dada a nossos filhos uma boa educação; que os corações dos reis se tornem suaves para conosco e se inclinem para o Senhor; que superemos os nossos inimigos e sejam abatidos todos os que se opõem a nós e à Santa Igreja, Católica e Apostólica; que o erro retorne à garganta dos ímpios e aí fique cerrado; que nos tornemos dignos de sempre ingressar e permanecer na Igreja, e que suas portas possam se encontrar serenamente abertas diante de nossos rostos desde agora até o fim dos tempos, pelos séculos dos séculos. Perdoe nossos pecados e estabelece-nos sempre na Fé Ortodoxa através de Teu poderoso Nome, até nosso último suspiro, Te pedimos pela intercessão, da Dama, a Senhora, a Puríssima Virgem e Mãe de Deus, filha de Joaquim; e de nossos senhores, os puros Apóstolos, que com suas orações e ensinamentos fecharam as portas dos templos e abriram e

¹⁰²¹ Idem, op. cit., pp. 198-199. Ver também: AL-MAṢĪH, Yassā ‘Abd. A coptic apocryphon of Saint Stephen, the Archdeacon. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 70, 1957, pp. 329-347.

mantiveram abertas as portas das Igrejas; e através das orações dos escolhidos mártires e de todos aqueles da descendência de Adão que agradaram o Senhor Deus por suas boas obras, desde o início até o fim dos tempos, pelo séculos dos séculos.¹⁰²²

Ao tempo da conquista árabo-muçulmana do Egito, o papel de Santo Estêvão era indisputado na Igreja Copta, de modo que é bem lógico que a ele se pedisse intercessão junto a Deus pela benevolência dos (novos) governantes, pela redução dos preços, pela normalidade das enchentes do Nilo, pelo fortalecimento da convicção e disciplina dos adultos e transmissão da fé às crianças, e pela vitória contra os heterodoxos. Tratavam-se, afinal, de questões prementes, a respeito das quais se tinha a esperança de auxílio divino. Nos séculos VII e VIII, contudo, ganhou registro certa lenda da região tebana que fazia uma reivindicação ainda mais incisiva, ou seja, de que o primeiro mártir efetivamente não era Estêvão, mas um jovem de nome Eudaimon, nativo da cidade de Hermontis, não muito distante de Luxor <al-Uqsur>, que teria sofrido por Jesus quando o Messias ainda era um bebezinho. Contava-se que quando a Sagrada Família fugiu da Palestina para o Egito por causa da perseguição promovida por Herodes (cf. Mt 2:13-21), eles se estabeleceram durante um tempo em Hermópolis <al-Ashmūneyn>, completamente anônimos por motivo de segurança. Um anjo, contudo, teria revelado a Eudaimon, um simples pastor, o segredo da presença naquela cidade do Filho de Deus; disso sabendo, ele abandonou o pouco que tinha e dirigiu-se a Hermópolis para adorar o Verbo encarnado. Mais tarde, por se recusar a participar na adoração dos deuses tradicionais de seu vilarejo, ele eventualmente foi assassinado como ímpio por seus concidadãos. Eudaimon nunca se tornou um santo muito popular, e sua história parece ter circulado apenas em um ambiente relativamente restrito de cristãos da Tebaida, com predominância entre os monges e eremitas – que não eram, aliás, então um grupo cultural ou numericamente irrelevante, muito ao contrário. Mas a fama não era o alvo desta lenda, pois o que importava era estabelecer que a primeira pessoa a reconhecer a divindade de Jesus e morrer por causa dela era um *egípcio por raça*. O fato de este evento ter sido atribuído a um período tão recuado indica, entre outras coisas, certo nervosismo em tornar impossíveis as contestações sobre a primazia egípcia no tocante a isso.¹⁰²³

¹⁰²² AL-MAŠĪH, Yassā ‘Abd & KHATER, Antoine (organização, tradução, introdução e notas). An arabic apocryphon of Saint Stephen, the Archdeacon. *Studia Orientalia Christiana*. Turnhout, Brepols, n. 13, 1968, pp. 196-197.

¹⁰²³ PAPAConstantinou, Historiography, hagiography and the making..., pp. 79-80 e nota correspondente, n. 29. Talvez seja o caso também de convergência com tradições não-canônicas cujo perfil acabou se perdendo para nós no correr dos séculos. Compare-se, por exemplo, a história de Eudaimon, em todas as suas implicações, com o que consta no *Evangelho do Pseudo-Mateus*, texto preservado em versão latina: “[...] Enquanto eles <Jesus e José> falavam assim, lançaram o olhar para diante e começaram a ver os montes do Egito e suas cidades. § Chegaram contentes às fronteiras de Hermópolis e entraram numa cidade do Egito

Todas estas lendas e textos apontam na mesma direção. A Igreja pós-constantiniana como um todo clamava ser direta herdeira da Igreja (supostamente) perseguida desde os Apóstolos até o fim do governo de Diocleciano e seus sequazes. O sacrifício dos mártires era visto como fundação da nova e dominante ortodoxia cristã. Esta reivindicação fez-se tão mais

chamada Sotine. E como nela não havia nenhum conhecido ao qual pudessem pedir hospitalidade, entraram num templo, chamado Capitólio do Egito. Nesse templo havia trezentos e cinquenta e cinco ídolos, aos quais todos os dias eram tributados, de modo sacrílego, honras divinas. Os egípcios dessa cidade entraram no capitólio, e os sacerdotes se puseram a exortá-los a que oferecessem seus sacrifícios todos os dias, como era requerido pela honra divina. § Mas aconteceu que, entrando no templo, a beatíssima Maria com o Menino, todos os ídolos caíram por terra, de modo que estavam todos com a face na terra <e> completamente despedaçados, vendo-se assim que não eram nada. § Cumpriu-se então o que tinha sido dito pelo profeta Isaías: ‘Eis que o Senhor virá sobre uma nuvem leve, entrará no Egito, e diante dele serão sacudidas todas as obras egípcias feitas por mãos’ <Is 19:1>. § A notícia foi levada a Afrodísio, governador daquela cidade, e ele foi ao templo com todo o seu exército. Como Afrodísio tinha ido ao templo com todo o seu exército, os pontífices pensavam que ele tivesse ido somente para vingar-se daqueles que tinham sido a causa da queda dos ídolos. Ele, porém, entrando no templo e vendo todos os ídolos caídos, com a face por terra, aproximou-se da bem-aventurada Maria, que trazia o Senhor em seus braços, adorou-o e disse a todo o seu exército e a todos os seus amigos: ‘Se este não fosse o deus de nossos deuses, os nossos deuses não teriam caído com a face por terra diante dele, nem jazeriam prostrados em sua presença. Por isso, nós todos, se não fizermos com maior atenção o que vemos que fizeram nossos deuses, poderemos incorrer no perigo de sua indignação e ir todos ao encontro da morte, como aconteceu com o Faraó, rei do Egito, o qual, não tendo acreditado em numerosos prodígios, foi submergido no mar com todo o seu exército <cf. Ex 14:23-31>.’ Então todo o povo daquela cidade acreditou no Senhor Deus por meio de Jesus Cristo.” EVANGELHO do Pseudo-Mateus. In. MORALDI, Luigi (organização, introdução e notas). *Evangelhos apócrifos*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999. Coleção *Biblioteca de estudos bíblicos*, n. 14, pp. 145-146. O surgimento do *Evangelho do Pseudo-Mateus* foi tradicionalmente atribuído ao trabalho de Jerônimo de Estridão (m.420) sobre um original hebraico e não editado do que veio a se tornar o canônico *Evangelho de Mateus*. Essa atribuição, contudo, é muito possivelmente espúria. Jan Gijssel argumentou que o *Evangelho do Pseudo-Mateus* é quase certamente uma expansão das tradições sobre a infância de Jesus e a vida da Virgem Maria que remontam ao *Protoevangelho de Tiago*, que poderia ser datado em sua versão mais primitiva dos anos finais do século II ou do início do século III. O grande número de manuscritos do *Pseudo-Mateus* em acervos europeus contrasta com a relativa ausência que aí há de manuscritos do *Protoevangelho de Tiago*, o que parece indicar que o primeiro foi tomado como uma legítima substituição do segundo neste contexto. Gijssel toma como seguro que o *Pseudo-Mateus* foi composto na Europa latina entre os séculos VI e VIII, possivelmente nas décadas de 620 e 630, e que nele há uma influência muito pouco sutil da *Regra de São Bento*, na qual se menciona a permanência monástica da Virgem Maria no Templo de Jerusalém. Cf. GIJSEL, Jan & BEYERS, Rita. *Libri de Nativitate Mariae. Vol. 1: Pseudo-Matthaei Evangelium: textus et commentarius*. Turnhout: Brepols, 1997. Coleção *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, n. 9, pp. 66-67. Pode ser, contudo, que o processo tenha sido justamente o inverso, e que o *Pseudo-Mateus* tenha influenciado a composição da *Regra de São Bento*, o que faria sua datação recuar para um período no mínimo imediatamente anterior ao da vida de Bento de Núrsia (480-550). Seja como for, interessa a ressonância, neste documento, da ideia da primazia egípcia em reconhecer a divindade de Jesus Cristo, um tema que muito possivelmente remonta à comunidade copta dos séculos VII e VIII. O caminho tomado por este *topos* para entrar em um texto europeu quase contemporâneo, contudo, permanece de todo desconhecido, ainda por investigar. § Há na Occitânia a tradição de que Afrodísio de Hermópolis eventualmente foi batizado e se tornou missionário por instrução de Paulo Apóstolo, vindo a se tornar o primeiro bispo de Bréziers, onde foi martirizado na companhia de alguns correligionários por volta do ano 70. Essa história quase certamente não tem um fundo egípcio, e deriva tanto da leitura do *Pseudo-Mateus* quanto da colagem de diversos santos de nome Afrodísio, de origens (occitana, ciliciana, siro-palestina, alexandrina, bizantina) e temporalidades diferentes (teriam vivido em diferentes momentos dos séculos I a IV). Cf. DE SS. AFRODISIO, Malina et allis CLXX, item Carilippo Presbytero, Agapio Lectore et Eusebio Eunucho. In. HENSCHENIO, Godefrido; PAPERBROCHIO, Daniele et alli (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et graecis alarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 12: aprilis tomus tertius quo ultimi XI dies continentur. 2ª ed.* Paris e Roma: Victorem Palmé, 1866, pp. pp. 573-577. ANÔNIMO. Beziens legends: Saint Aphrodise. *Beziens history*. Disponível online em <https://tinyurl.com/y67a554c> (acesso em dezembro de 2018).

forte conforme foi contestada por grupos de radicais como os novacianos, donatistas e os melecianos, que achavam que o lugar natural da Igreja era permanente e aguerridamente contra o Estado, e que o martírio era o único caminho realmente seguro para a salvação, grupos que se dedicaram com entusiasmo ao culto daqueles seus membros que haviam morrido *in persona Christi* na batalha contra os pagãos e, principalmente, os cristãos acomodados, e que colocavam sobre as portas de suas próprias igrejas o título de *Igreja dos Mártires*.¹⁰²⁴ Da mesma forma, na elaboração discursiva da memória empreendida pela Igreja Miafisita Egípcia no período imediatamente posterior à conquista árabo-muçulmana, todas as características centrais das antigas histórias de martírios e perseguições são novamente colocadas em jogo, talvez de modo ainda mais radical do que antes, e instrumentalizadas para corroborar o mito das origens inteiramente autóctones da Igreja Copta. Como destacou Papaconstantinou,

Ao fazer de Diocleciano, o grande perseguidor, um egípcio, a Igreja Egípcia constituiu para si mesma uma espécie de Judas Iscariotes, um renegado necessário, o personagem através de quem o sacrifício fez-se possível. Desta forma, a comunidade copta no Egito islâmico criou para si mesma sua própria história da Salvação, uma narrativa inteiramente independente e autossuficiente. § E a apropriação foi além dos sujeitos envolvidos nas perseguições. Personagens-chave como os grandes bispos de Alexandria Atanásio e Cirilo foram apresentados como sendo uma parte natural dos ancestrais do patriarcado copta. Entre os grandes monges tem-se o exemplo de Samuel de Qalamoun, que é louvado por seguir não apenas os seus predecessores locais, Antão, Pacômio, Macário e Shenouda, mas também Severo de Antioquia e, de forma menos óbvia, Basílio de Cesareia e Gregório (possivelmente) de Nazianzo. Muitos textos patrísticos gregos traduzidos em períodos mais recuados continuaram a ser copiados, e novos textos escritos depois da conquista foram atribuídos a reais ou imaginários Padres da Igreja Grega e, mais raramente, Latina. Todos esses elementos reforçavam o vínculo que a Igreja Copta procurava construir com o cristianismo pré-calcedônico, assim como visavam demonstrar as continuidade institucional <para com esse>.¹⁰²⁵

Na afirmação da continuidade, entretanto, introduziam-se diferenças significativas, pois a posição em relação ao próprio registro das ideias em latim e em grego encontrava-se sob uma grande suspeita desde a ruptura de 451. A tarefa enfrentada pelos autores miafisitas egípcios ao declarar suas origens e credenciais autóctones também tinha uma dimensão especificamente linguística. Há bons indícios, de fato, de que os escritores coptas dos séculos VII e VIII dirigiam-se a um público que era, a princípio, largamente bilíngue, o que é por si mesmo uma circunstância significativa. De um lado, havia a noção de que os calcedônicos,

¹⁰²⁴ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 80 e notas correspondentes, *nn.* 61-63. Ver também, por exemplo: TILLEY, Maureen A. (organização, tradução, introdução e notas). *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996. Coleção *Translated texts for historians*, n. 24.

¹⁰²⁵ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 81 e notas correspondentes, *nn.* 64-65.

que se comunicavam prioritariamente em grego em suas relações socioeconômicas e eclesiásticas, assim como nos seus atos de culto, eram estrangeiros e heréticos. Por outro, o encaminhamento para temas e formas que fossem mais propriamente egípcios não era de forma alguma inevitável, e a cultura greco-romana lentamente foi abandonada por causa de uma série de escolhas, largamente determinadas pelas circunstâncias políticas, e não pela incapacidade de acompanhar um sistema cultural estrangeiro mais sofisticado, como certos historiadores chegaram a insinuar em período anterior. Depois da conquista árabo-muçulmana do Egito, o grego continuou a ser usado durante mais de meio século na maior parte dos documentos da administração governamental, e quando ele eventualmente desapareceu, depois de um período mais ou menos longo da persistente existência de papéis bilíngues (grego/árabe ou grego/copta) e mesmo trilíngues (grego/árabe/copta), ele cedeu seu lugar privilegiado como idioma do Estado não ao copta, mas ao árabe. O patriarca miafisita Alexandre II (705-730) escreveu sua epístola pascal de 724 em um grego bastante elegante e os inventários contemporâneos das bibliotecas eclesiásticas coptas mostram que então havia nelas uma boa presença de livros em grego, talvez pelo menos tanto quanto os livros em siríaco, e muito mais do que os livros em etíope clássico ou latim. (O árabe, neste âmbito, só viria a chegar mais tarde).¹⁰²⁶ As datações e topônimos gregos permaneceram constantes em uma série de documentos produzidos na e para a Igreja Copta pelo menos até o fim do século XI ou início do século XII, lado a lado com os sistemas autóctones – e, pouco adiante, com suas alternativas árabes – de datação e nomeação. Os nomes próprios de origem grega, mesmo latina, permaneceram comuns entre as elites egípcias até o fim do século VIII, e os primeiros emires não se furtaram a reconhecer, eventualmente inclusive a conceder, títulos honoríficos oriundos da antiga administração imperial para seus oficiais cristãos, tanto calcedônicos quanto coptas. Tudo isso indica que o grego permaneceu um idioma prestigioso no Egito dos períodos iniciais da dominação árabo-muçulmana, ainda que seja questionável o quanto ele ainda podia ser entendido, mesmo entre os membros das camadas mais abastadas, com acesso a um maior consumo de bens culturais formais, e/ou entre os calcedônicos. Entretanto, neste mesmo período, uma série de termos teológicos e litúrgicos gregos,

¹⁰²⁶ WORP, Klaas A. Studien zu spät-griechischen, koptischen und arabischen papyri. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 26, 1984, pp. 99-108. MACCOULL, Leslie S. B. The Paschal Letter of Alexander II, patriarch of Alexandria: a greek defense of coptic theology under arab rule. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 44, 1990, pp. 27-40. Idem. Paschal Letter. In: HOOGENDIJK, Francisca A. J. & VAN MINNEN, Peter (orgs.). *Papyri, ostraca, parchments and waxed tablets in the Leiden Papyrological Institute*. Leiden: Brill, 1991. Coleção *Papyrologica Lugduno-Batava*, n. 25, pp. 40-77.

utilizados há longo tempo entre os cristãos egípcios, começou, no âmbito da comunidade miafisita, a ser vertido para o copta pela primeira vez.¹⁰²⁷

Depois do Concílio de Calcedônia, particularmente depois da deposição de Teodósio por ordem de Justiniano, na esfera daqueles círculos eclesiásticos que haviam se colocado contra a formulação aprovada nessa assembleia, homens que haviam decisivamente se declarado fiéis a Dióscoro e seus sucessores, intensificou-se o uso do copta como um signo de identidade e de resistência. Isso se deu em parte porque se tratava de uma linguagem proporcionalmente muito mais comum nos mosteiros, que se tornaram verdadeiros pilares do não-conformismo doutrinário no Egito entre 541 e 641. Também porque eram óbvias, em um contexto tão conflitivo, as vantagens práticas de se utilizar uma linguagem desconhecida dos adversários político-eclesiásticos. Depois de 639-641, a tendência a usar o copta como um marcador de identidade foi intensificada, porque ele ajudava a corroborar o discurso da autoctonicidade da Igreja Miafisita diante dos velhos e novos conquistadores. Uma série de noções e precisões perdeu-se na tradução de material teológico do grego para o copta, gerando em certos meios alguma nostalgia por uma linguagem que aparentemente ainda guardava alguma significação simbólica por ser a do Novo Testamento e a de alguns dos mais ilustres dos primeiros Santos Padres *inclusive no Egito*.¹⁰²⁸ Não era, entretanto, tempo de maiores sentimentalismos, e tudo o que lembrava o inimigo deveria ser decisivamente afastado.

Os coptas e a espiral de violência no Egito romano e islâmico

Durante o Egito dos governos rāshidūn e omíada, assim como durante as etapas iniciais do governo abássida, muito da literatura produzida na e para a Igreja Miafisita do Egito estava fortemente envolvida com a redefinição de sua identidade e seu estatuto na nova ordem determinada pela irrupção do Islã como força política hegemônica na África do Norte e no Levante e pela continuidade, rigorosamente *sob* o ostensivo domínio árabo-muçulmano, das disputas com a Igreja Calcedônica. Os círculos eclesiásticos nos quais estes textos foram

¹⁰²⁷ Idem, op. cit., pp. 81-82 e notas correspondentes, nn. 66-72.

¹⁰²⁸ Ibidem, op. cit., pp. 83-84 e notas correspondentes, nn. 78-79. Idem. “Waht remains behind”: hellenism and romanitas in christian Egypt after the arab conquest. In: COTTON, Hannah; HOYLAND, Robert G.; PRICE, Jonathan J. & WASSERSTEIN, David J. (orgs.). *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 447-466. Ver também: RICHTER, Tonio Sebastian. Greek, coptic and the “language of the Hijira”: the rise and decline of the coptic language in late antique and medieval Egypt. In: COTTON, HOYLAND, PRICE & WASSERSTEIN, op. cit., pp. 401-446. O argumento aqui sustentado parece-me significativamente diverso daquele apresentado em: CHAVES, Julio Cesar Dias. O advento da língua copta e as transformações sociais no Egito cristão. *Ars Historica*. Rio de Janeiro, IH/UFRJ, v. 1, n. 1, 2010, pp. 34-42.

escritos procuravam urgentemente dar à comunidade cristã na *dhimmitude* um modelo de comportamento e uma imagem ideal de si mesma. Eles reivindicavam uma origem étnico-linguística e uma pertença religiosa homogêneas, enraizadas em território não só longamente habitado em comum, mas sacralizado por uma série de práticas e memórias compartilhadas, baseadas no “sacrifício de todos aqueles que caíram em nome da comunidade, para salvá-la da destruição e para assegurar seu destino sagrado.”¹⁰²⁹ Neste processo, os santos mártires dos primeiros séculos foram instrumentos essenciais, e não à toa as trajetórias dos patriarcas foram descritas *e vividas* de acordo com o modelo de seus sofrimentos, pois a Igreja Egípcia dos séculos VII e VIII definiu-se primariamente como genuína herdeira e continuadora da *Igreja dos Mártires*.¹⁰³⁰

Ao contrário das crônicas desse período, nos quais sempre aparece em primeiro plano a triangulação miafisitas ↔ calcedônicos ↔ muçulmanos como uma chave explicativa para os mais diversos tipos de circunstâncias, a hagiografia copta dos séculos VII e VIII, que parece ter mantido com a HPCCA uma relação de espelhamento bastante consistente, não menciona o Islã. Isso se deve, em primeiro lugar, ao fato de que a maior parte das *vita*e e *passiones* copto-árabes elaboradas ou reelaboradas neste período fazia referência a eventos acontecidos muito antes de os homens liderados por ‘Amr ibn al-’Āṣ terem entrado como conquistadores no Vale do Nilo e em Alexandria. Também muito possivelmente pela política de segregação social e religiosa observada sob a maior parte dos governantes omíadas, que preferiam ter um contato apenas indireto com seus súditos não-muçulmanos. E como esse contato foi normalmente intermediado pelas próprias lideranças religiosas judaicas e cristãs, a presença do Islã como movimento religioso nas terras conquistadas foi muito mais rarefeita do que tenderam a descrever os historiadores que partiram do pressuposto de que a expansão militar do Califado foi idêntica à islamização de uma parcela significativa das populações do globo. Há mesmo boa evidência de que os contatos inter-religiosos entre cristãos, judeus e muçulmanos foram nos séculos VII e VIII quase que relativamente limitados a discussões de

¹⁰²⁹ SMITH, Anthony D. *Chosen peoples: sacred sources of national identity*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2003, pp. VII-VIII.

¹⁰³⁰ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 85. Como bem se observou, uma das funções dos relatos das vidas de santos é justamente o de prover aos fiéis de modelos de santidade, não só de maneira esquemática, para edificação e/ou fruição religiosa, mas através de exemplos de merecimentos – *e sofrimentos* – que podem ser concretamente imitados de tal modo que um sujeito adquira para si a (fama e/ou a realidade da) santidade e o prestígio correspondente para um determinado grupo social que possa se beneficiar (da fama e/ou da realidade) desta santidade. Cf. KLANICZAY, Gábor. *Legends as life strategies for aspirant saints in the Later Middle Ages*. *Journal of Folklore Research*. Bloomington, Indiana University Press, v. 26, n. 2, 1989, pp. 151-171.

cúpula.¹⁰³¹ Durante este período, a prioridade para os autores coptas parece ter sido mesmo a redefinição e consolidação de sua identidade como única e verdadeira comunidade cristã do Egito. Sua relação com os governantes muçulmanos, portanto, foi não por acaso a de *pacientes sofredores*, de disposição permanente a colaborar quando possível e, quando não, entregar-se em sacrifício. Talvez tenha se verificado mesmo uma imitação consistente em relação aos modelos neotestamentários e patrísticos que aliavam uma inteira disposição em dar-se em sacrifício com uma ênfase na necessidade de se obedecer a ordem estabelecida e orar pelos governantes devidamente constituídos mesmo no caso destes serem ímpios e perseguidores.¹⁰³²

Este modo de se posicionar, entretanto, pode ser visto, para além do debate referente à sua pertinência propriamente religiosa ou moral, também no âmbito de uma estratégia de sobrevivência coletivamente estabelecida e seguida no âmbito de um contexto sociopolítico em que as relações intercomunitárias eram não raro mediadas pela violência. Normalmente se costuma entender por *violência* um ato físico manifesto ou direto que causa danos ou destruição a um bem ou ser vivo. Desde as décadas de 1960 e 1970, contudo, o conceito tornou-se objeto de reflexões e debates cada vez mais amplos e intrincados, tanto em função da continuação dos processos de descolonização da África e da Ásia e da afirmação do *terceiro-mundismo* como uma ideologia anti-imperialista, quanto na esteira da discussão promovida pelos movimentos identitários que então se difundiam e empreendiam verdadeira guerra cultural em favor dos direitos civis, por exemplo, de mulheres, pessoas LGBTQ, negros e indígenas. Tanto em termos etimológicos como de um sentido básico de valor, violência relaciona-se ao verbo latino *violare* <*violare*>, de tal forma que se pode considerar, em sentido lato, que tudo o que viola uma pessoa, em sentido físico ou psicológico, no sentido de prejudicá-la, desrespeitá-la, abusá-la ou desreconhecê-la, implicando dano direto ou não

¹⁰³¹ PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 86. CEC, v. 7, pp. 2287-2288. BRETT, Michael. The spread of Islam in Egypt and North Africa. In. BRETT, Michael (org.). *Northern Africa: Islam and modernization. Papers on the theme of islamization, modernization, nationalism and independence presented and discussed at a symposium arranged by the African Studies Association of the United Kingdom on the occasion of its annual general meeting, 14, September 1971*. Londres: Cass, 1973, p. 4. DÉCOBERT, Christian. Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Itinéraires d'Égypte: mélanges offerts au père Maurice Martin, SJ*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1992. Coleção *Bibliothèque d'Étude*, n. 107, pp. 273-300. KENNEDY, Hugh. Egypt as province in the islamic caliphate (641-868). In. PETRY, op. cit., pp. 62-85. GARCÍN, Jean-Claude. *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale: Qūs*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005. Coleção *Textes arabes et études islamiques*, n. 6, p. 46. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 216-220. DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, pp. 40-43.

¹⁰³² PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 86. SWANSON, Mark N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 2, pp. 15ss. DPAC, pp. 702-703.

sobre seu corpo e seus bens, pode ser entendido como um ato de violência. A definição primária e genérica de violência se tornaria, portanto, bem mais ampla do que o seu entendimento ainda hegemônico como um ato intencional de força excessiva ou deliberadamente destrutiva. Tratar-se-ia, antes do mais, de uma certa violação do estado de pessoa.¹⁰³³

Quando se começa a refletir sobre o senso básico de valores morais que compartilhamos e o mundo *real* dos assuntos sociopolíticos, torna-se preciso, contudo, continuar expandido e aprofundando ainda mais a discussão a respeito deste conceito. Conforme questiona Richard Horsley,

Por exemplo, o que distingue *violência* e *força*? Alguém poderia defender que *força* é exercida pelo governo estabelecido para manter a ordem pública e a defesa nacional, enquanto *violência* é o rótulo adequado para a violação física de ordem e segurança pública. Mas o que dizer do governo de uma ditadura totalitária? Nesse caso, seu uso de *força* é *ilegítimo*. Portanto, seria preferível colocar a *legitimidade* da força como um critério principal: *força* é legítima, *violência* é ilegítima. Dessa forma, o termo *violência* é não só descritivo, mas também avaliativo ou normativo. Além disso, *legitimidade* dependa da vontade ou, ao menos, da aprovação tácita daquelas pessoas em cujo nome a força ou o poder são usados. “Força parece ser usada apropriadamente apenas no contexto de poder e direito legítimos e como meio para alcançar fins comunais.” Em contraste, violência seria então o uso ilegítimo ou não autorizado de poder contra a vontade ou o desejo de outros. Dessa maneira, um governo legítimo usaria *força* para reter e eliminar o abuso e dano criminal em relação a seus cidadãos. E, semelhantemente, cidadãos usariam *força*, e não violência, quando agem para derrubar um governo ilegítimo que fez uso da violência, e não da força, contra seus súditos.¹⁰³⁴

Esse tipo de questões, evidentemente, coloca em primeiro plano importantes problemas de perspectiva. Quando se trata de um governo que comete uma agressão contra uma parcela da sociedade, com a chancela e sob a aprovação de outra parcela, o que está em jogo, violência ou força? É possível uma definição geral em um caso assim *a não ser em se tomando algum partido*? E pode ser exercida a força, uma agressão legítima, no caso, por exemplo, de um governo estrangeiro, de um grupo conquistador? Tais problemas, que se expandem em tantos outros problemas, indefinidamente, exigindo diferentes tipos de respostas no campo da filosofia moral (ou, caso se queira, da teologia), tornam evidentes que se está lidando com terreno de profundas complexidades, em que a realidade da violência se estende para bem além da agressão direta, física e pessoal. Como tem sido repetidamente

¹⁰³³ HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Bíblia e sociologia*, n. 25, p. 19. (Agradeço ao Prof. Leandro Durante Rust, de Cuiabá, que me recomendou este livro). BROWN, Robert McAfee. *Religion and violence*. 2ª ed. ampl. Filadélfia: Westminster Press, 1987, p. 7. BUFACCHI, Vittorio. Two concepts of violence. *Political Studies Review*. Londres, Sage Publications, v. 3, n. 2, 2005, pp. 193-204.

¹⁰³⁴ HORSLEY, op. cit., pp. 19-20. Citação de: GRAY, Jesse Glenn. *On understanding violence philosophically and other essays*. Nova Iorque: Harper & Row, 1970, p. 14.

observado nas últimas décadas, existe também violência psicológica ou espiritual, por exemplo, quando uma pessoa humilha, diminui ou vocifera constantemente contra outra/s, uma violência bastante potencializada quando o agressor encontra-se socialmente revestido de certa legitimidade para emitir como válido o *discurso de ódio*. Ato particularmente violentos, de fato, são os que debilitam a dignidade ou integridade de pessoas, rebaixando-as, levando-as a trair a si mesmas e, eventualmente, a seus companheiros. Física ou psicológica, a violência pode ser tanto direta quanto indireta, por exemplo, quando se coloca alguém de forma mais ou menos deliberada em certo tipo de circunstância que viola seu estado de pessoa. A violência também pode ser manifesta ou encoberta, ainda que, naturalmente, a violência encoberta possa não ser muito oculta para suas vítimas em relação ao que percebem as demais pessoas, que dela não padecem. E acontece que em não poucos casos é possível ou senti-la abertamente como uma violação ou veladamente como uma angústia que ainda é da ordem do indizível.¹⁰³⁵ Ao menos a princípio, os agentes sociais podem e devem se tornar cada vez mais conscientes das violências que real ou potencialmente sofrem, assim como das que real e potencialmente cometem, por meio da reflexão analítica sobre a complexa rede de interações sociais, muitas das quais conflitivas, no interior dos quais nos encontramos todos enredados.¹⁰³⁶ Mesmo assim, o conceito de *violência encoberta*, ou *difusa*, “pode se mostrar como uma importante ferramenta crítica para nos levar a admitir a realidade da violência que causamos <e que sofremos>, mas acerca da qual não estamos conscientes devido a nossos próprios interesses e ideologias.”¹⁰³⁷

Chega-se então, partindo daí, àquilo que foi descrito como *violência institucional* ou *violência estrutural*, tipo violência extensiva e amplamente difundida que é cometida contra certas categorias de pessoas, normalmente de forma socialmente legitimada, em grande parte de modos indiretos, tanto de forma manifesta quanto encoberta ou sutil. Como observou

¹⁰³⁵ SOUZA, Edson Luiz André. O silêncio da violência. *Letras*. Letras. Santa Maria, PPGL/UFSM, n. 22, 2001, pp. 55-60.

¹⁰³⁶ HORSLEY, op. cit., p. 20 e notas correspondentes, nn. 3-5. BROWN, *Religion and violence*, pp. 7-8.

¹⁰³⁷ HORSLEY, op. cit., p. 20. Para pensar as questões colocadas neste parágrafo e no seguinte – de fato, em toda esta seção – recorri também a: COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. ODALIA, Nilo. *O que é violência*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. Coleção *Primeiros passos*, n. 85. STOPPINO, Mario. Violência. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Tradução de João Ferreira *et alli*. 11ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, v. 2, pp. 1291-1298. Idem. Força. In. BOBBIO, MATTEUCI & PASQUINO, op. cit., v. 1, pp. 503-504. ATTINÀ, Fulvio. Agressão. In. BOBBIO, MATTEUCI & PASQUINO, op. cit., v. 1, p. 17. SÁ, Augusto. Algumas questões polêmicas relativas à psicologia da violência. *Psicologia: teoria e prática*. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, v. 1, n. 2, 1999, pp. 53-63. GUTIÉRREZ, Alicia B. Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*. Madri, FE/UCM, v. 15, n. 1, 2004, pp. 289-300. SOUZA, Maria Laurinda Ribeiro de. *Violência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. Coleção *Clínica Psicanalítica*, s.n. OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, v. 23, n. 67, 2008, pp. 135-146.

Horsley, a guerra, as matanças e outras ações corporativas sistemáticas são apenas os exemplos manifestos mais óbvios da violência institucionalizada, mas ela está longe de se limitar a isso.¹⁰³⁸ Citando Thomas Merton, o autor destaca que

Também devemos admitir que, quando o poder opressor é cuidadosamente bem estabelecido, ele não precisa recorrer sempre abertamente aos *métodos das bestas*, porque suas leis já são suficientemente poderosas – e talvez igualmente bestiais. Em outras palavras, quando um sistema, sem precisar recorrer à força manifesta, consegue *compelir* pessoas a viver em condições de abjeção, impotência e miséria, que as mantêm no plano de bestas e não de seres humanos, este sistema é completamente violento. Obrigar pessoas, contra sua vontade, a viver num nível sub-humano e constrangê-las de tal modo que não tenham esperança alguma de escapar de suas condições é um exercício injusto de força. As pessoas que, de uma forma ou de outra, colaboram com a opressão – e talvez lucrem com ela – exercem violência, embora possam estar pregando o pacifismo. E suas leis supostamente pacíficas, que mantêm esse tipo espúrio de ordem, são na verdade instrumentos de violência e opressão.¹⁰³⁹

Uma tal compreensão de violência estrutural tem suas raízes na atenção para condições historicamente concretas. “Se as pessoas morrem de fome quando isso é claramente evitável, então violência é cometida, e se essas mortes são o efeito do sistema social e financeiro existente, então temos violência estrutural ou, respectivamente, estruturas violentas.”¹⁰⁴⁰ Ou ainda: “[...] Quando um marido bate em sua esposa, há um claro caso de violência pessoa; mas quando um milhão de maridos mantêm um milhão de esposas em ignorância, há <também> violência estrutural.”¹⁰⁴¹ Efetivamente, esse tipo de violência encontra-se inserida na própria estrutura de uma dada sociedade, e muito às vezes constitui seu núcleo factual, manifestando-se tanto “como um poder desigual e, conseqüentemente, como chances desiguais na vida”, quanto na forma de uma agressividade difusa, reproduzida por aqueles que sofrem violência contra aqueles que ele identificam como seus outros.¹⁰⁴² Efetivamente, “[...] a violência estrutural pode causar violência pessoal aberta e aguçada. A injustiça estrutural pode ser tão dominadora que não se permite nenhuma manifestação de indignação contra a fonte da injustiça. Desse modo, a violência interpessoal manifesta pode se tornar literalmente *institucionalizada* dentro do sistema, quando a ira de pessoas explode contra outras que estão aprisionadas na mesma situação.”¹⁰⁴³

¹⁰³⁸ HORSLEY, op. cit., p. 20.

¹⁰³⁹ MERTON, Thomas. *Faith and violence: christian teaching and christian practice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968, pp. 7-8 (destaques no original). Cit. HORSLEY, op. cit., p. 20.

¹⁰⁴⁰ DAVIES, J. G. *Christians, politics and violent revolution*. Maryknoll: Orbis Books, 1976, p. 131. Cit. HORSLEY, op. cit., p. 21.

¹⁰⁴¹ Cit. HORSLEY, op. cit., p. cit.

¹⁰⁴² GALTUNG, Johan. Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*. Londres, Sage Publications, v. 6, n. 3, 1969, p. 171. Cit. HORSLEY, op. cit., p. cit.

¹⁰⁴³ Idem, op. cit., p. cit. (destaque no original). Tal reflexão, ligeiramente deslocada a outro plano, recorda-me de pronto tão célebre quanto controversa passagem da obra magna de Gilberto Freyre: “[...] O intercurso

Procurando entender a escalada da violência manifesta na situação *neocolonial* da década de 1960, ou seja, pensando a partir da luta entre os povos do Terceiro Mundo e seus governos opressores apoiados pelos governos e instituições do Primeiro Mundo, Dom Hélder Câmara (m.1999), então arcebispo católico romano do Recife, apontou para a dinâmica propriamente histórica que é engendrada por situações particularmente graves de violência institucional. Tratar-se-ia de certa *espiral de violência*, que se desenvolveria em três estágios.¹⁰⁴⁴ O primeiro estágio que ele descreve é o da *injustiça*, que é basicamente a vigência de situações de violência estrutural, amplamente difundida, como as antes mencionadas. Trata-se de uma espécie de forma básica de violência que, como Robert McAfee Brown descreveu, implica a “destruição institucional sutil de possibilidades humanas que nos cercam em qualquer momento, mas que muitas vezes não é manifesta para aquelas

sexual entre o conquistador europeu e a mulher índia não foi apenas perturbado pela sífilis e por doenças europeias de fácil contágio venéreo: verificou-se – o que depois se tornaria extensivo às relações dos senhores com as escravas negras – em circunstâncias desfavoráveis à mulher. Uma espécie de sadismo do branco e do masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado *leva-pancadas*, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico. § Quase que do moleque *leva-pancadas* se pode dizer que desempenhou entre as grandes famílias escravocratas do Brasil as mesmas funções de paciente do senhor moço que na organização patriciana do Império Romano o escravo púbere escolhido para companheiro do menino aristocrata: espécie de vítima, ao mesmo tempo em que camarada de brinquedos, em que se exerciam os *premiers élans génésiques* do filho-família. § Moll salienta que a primeira direção tomada pelo impulso sexual na criança – sadismo, masoquismo, bestialidade ou fetichismo – depende em grande parte de oportunidade ou chance, isto é, de influências externas, sociais, mais do que de predisposição ou de perversão inata. Refere-se o autor de *The sexual life of the child* ao período de *indiferenciação sexual* – que, segundo Penta e Max Dessoir, todo indivíduo atravessa – como particularmente sensível àquelas influências. Nesse período é que sobre o filho de família escravocrata no Brasil agiam influências sociais – a sua condição de senhor cercado de escravos e animais dóceis – induzindo-o à bestialidade e ao sadismo. Este, mesmo dessexualizado depois, não raro guardava em várias manifestações da vida ou da atividade social do indivíduo, aquele *sexual undertone* que, segundo Pfister, *is neverlacking to wellmarked sadistic pleasure*. Transforma-se o sadismo do menino e do adolescente no gosto de mandar dar surra, de mandar arrancar dente de negro ladrão de cana, de mandar brigar na sua presença capoeiras, galos e canários – tantas vezes manifestado pelo senhor de engenho quando homem feito; no gosto de mando violento ou perverso que explodia nele ou no filho bacharel quando no exercício de posição elevada, política ou de administração pública; ou no simples e puro gosto de mando, característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho. Gosto que tanto se encontra, refinado em um senso grande autoridade de dever, em um D. Vital, como, abrutalhado em rude autoritarismo, em um Floriano Peixoto. § Resultado da ação persistente desse sadismo, de conquistador sobre conquistado, de senhor sobre escravo, parece-nos o fato, ligado naturalmente à circunstância econômica da nossa formação patriarcal, da mulher ser tantas vezes no Brasil vítima inerme do domínio ou do abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido. Não convém, entretanto, esquecer-se o sadismo da mulher, quando grande senhora, sobre os escravos, principalmente sobre as mulatas; com relação a estas, por ciúme ou inveja sexual.” FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. Biobibliografia do autor por Edson Nery da Fonseca. Revisão das notas e índices por Gustavo Henrique Tuna. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003. Coleção *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, n. 1, pp. 58-59 (destaques no original).

¹⁰⁴⁴ Cf. CÂMARA, Hélder. *Espiral de violencia*. Tradução de Alejandro Sierra. Salamanca: Sígueme, 1970. Coleção *Estela*, n. 82/4.

peças cuja situação está precária.”¹⁰⁴⁵ Esta violência estabelecida conduz a espiral um passo adiante, ao seu segundo estágio, o da revolta das pessoas oprimidas e/ou das novas gerações. Trata-se de uma revolta muitas vezes espontânea, que só em momento posterior à sua eclosão, constituída através do acúmulo decisivo de uma massa crítica de rupturas que normalmente tomam a forma de violências contra a ordem estabelecida – e violenta –, pode vir a assumir algum tipo de problema político mais consistente do que a vontade de quebrar ou de romper com *alguma coisa*. Finalmente, de acordo com D. Hélder, “quando os conflitos aparecem nas ruas”, quando o segundo estágio da violência tenta resistir de modo ativo ao primeiro estágio da violência, as autoridades constituídas consideram a si mesmas obrigadas a preservar ou restabelecer a ordem, mesmo se isso signifique um uso da força tão ostensivo quanto extensivo a grupos mais ou menos volumosos de pessoas. Bem sabido é que, “[...] Às vezes, a lógica da violência leva-as a usar tortura moral e física” contra aqueles que são considerados como insurgentes.¹⁰⁴⁶

Horsley considera um valioso instrumento heurístico a ideia de uma espiral de violência, ainda que observe a respeito do modelo inicialmente proposto pelo eclesiástico brasileiro que, “[...] Contemplada a partir de uma perspectiva histórica mais ampla, porém, na sequência concreta dos eventos, a revolta não parece ser a reação inicial principal à injustiça.”¹⁰⁴⁷ De fato, como observa este historiador e teólogo norte-americano, quando finalmente a violência toma as ruas na forma de uma irrupção de raiva contra o *status quo* ou algum de seus aspectos percebidos como particularmente danosos, as pessoas oprimidas via de regra já experimentaram formas muito menos extremas de protesto e resistência contra as injustiças às quais foram submetidas.¹⁰⁴⁸ Algumas delas, de fato, fizeram todo o possível para se adequar aos desejos de seus opressores em troca de melhorias parciais ou promessas de melhorias de sua condição, não em uma espécie de manifestação coletiva de uma forte pulsão de morte, mas dentro do âmbito de um pragmatismo que prefere entregar todos os anéis para tentar manter os dedos por tanto tempo quanto possível. Como escreveu o sociólogo e filósofo polaco-israelense Zygmunt Bauman a respeito da participação dos Conselhos Judeus <*Junderäte*> dos guetos do Leste Europeu conquistado pelos nazistas na implementação da Shoá, “[...] A cooperação com os próprios inimigos jurados e futuros assassinos não escapava à sua medida de racionalidade”, de tal modo que as lideranças tradicionais, incorporadas “[...] à estrutura geral do poder, com uma lista ampliada de tarefas e funções dentro dela, [...] tinha

¹⁰⁴⁵ BROWN, *Religion and violence*, p. 9.

¹⁰⁴⁶ CÂMARA, op. cit., p. 34.

¹⁰⁴⁷ HORSLEY, op. cit., p. 22.

¹⁰⁴⁸ Idem, op. cit., p. cit.

aparentemente uma gama de opções [...] podiam brincar nas mãos de seus opressores, facilitar a tarefa deles e apressar a própria perdição, enquanto guiados em sua ação pelo propósito racional de sobreviver.”¹⁰⁴⁹ Faz-se, portanto, necessário tomar o esquema proposto por D. Hélder com algumas adaptações, necessárias para que ele efetivamente ajude a compreender e descrever a dinâmica de situações imperiais, tanto do passado quanto de modernas experiências neocoloniais. Horsley, que usou este modelo da espiral de violência para pensar a situação da Palestina Romana no início de nossa era e, no contexto desta, do surgimento do movimento de Jesus, propõe ampliar os estágios de violência de três para quatro, e destaca que, historicamente, uma vez que determinada situação foi criada, três ou todos os quatro estágios de violência, intimamente conexos uns com os outros, podem estar presentes não só como movimentos sucessivos, mas de modo simultâneo.¹⁰⁵⁰

Isto considerado, o *primeiro estágio da espiral de violência* seria o da exploração (em termos sociopolíticos e econômicos) e o da injustiça (em termos morais – só eventualmente em termos propriamente jurídicos), marcado pelo estabelecimento e consolidação da violência estrutural. Em muitas situações imperiais, antigas como modernas, os grupos governantes de sociedades subjugadas colaboram com os governos e diferentes tipos de corporações estrangeiras que promovem a exploração de seus países e povos, e beneficiam-se com isso de forma mais ou menos evidente. Essas alianças não só preservam no poder os regimes políticos locais, muitas vezes militares ou teocráticos, e as estruturas econômicas favoráveis aos seus próprios interesses, mas eventualmente chegam a reforçá-los de modo antes não conhecido.¹⁰⁵¹ Dessa maneira, o colonialismo internacional instaura uma situação de violência

¹⁰⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 147.

¹⁰⁵⁰ HORSLEY, op. cit., p. cit.

¹⁰⁵¹ Mais uma vez, certa convergência, que creio significativa, com a supracitada reflexão de Bauman: “[...] Talvez um efeito antecipado dessa *totalização* do *problema judeu* <pelos nazistas> tenha sido a sobrevivência da estrutura comunitária judaica, de sua autonomia e autogoverno, muito antes que modelos comunitários semelhantes fossem submetidos a um assalto frontal em todos os territórios eslavos. Essa sobrevivência significou, primeiro e antes de mais nada, que as elites judaicas tradicionais mantiveram sua liderança administrativa e espiritual durante toda a execução do Holocausto; quando nada, essa liderança foi ainda mais reforçada e se tornou quase incontestável após a segregação física dos judeus e o cerco dos guetos. § O método usado para firmar as elites judaicas no seu novo papel nos *Judenräte* variou – desde a insistência nazista de se realizarem eleições em alguns dos maiores guetos do leste e nas bem enraizadas comunidades judaicas da Europa ocidental até a escola dos *Prâses* <*principais, chefes*> dentre os veneráveis da comunidade, reunidos na praça local do mercado. E há ainda uma ampla evidência de que os supervisores <alemães> dos *bairros judeus* estavam dispostos a sustentar e reforçar a autoridade dos líderes judeus escolhidos; precisavam do prestígio dos *Conselhos Judeus* para conseguir a passividade das massas judias. No seu famoso *schnellbrief* <despacho rápido> emitido de Berlim em 21 de setembro de 1939 para todos os *kommandanten* alemães nas cidades polonesas recém-ocupadas, <o general Reinhard> Heydrich enfatizava que os Conselhos de Anciãos Judeus deviam ser compostos pelas ‘personalidades e rabinos influentes que restassem’ – e então enumerava uma longa lista de tarefas vitais pela quais os conselhos seriam os únicos responsáveis, assumindo, portanto, seu controle e autoridade <sobre os demais judeus>. É possível supor que

estrutural para os povos nativos, ainda que seu peso não recaia igualmente sobre todos os nativos em questão.¹⁰⁵²

O *segundo estágio* é o do protesto e da resistência, reações contra a injustiça, a exploração e a violência estrutural. Frequentemente as formas de resistência e de protesto contra a violência institucionalizada não são elas mesmas violentas. Muitas vezes assumem a forma de manifestações de massa ou tumultos urbanos, gritos não muito articulados e ações destrutivas contra bens simbólicos. Um método de resistência à exploração e violência típico dos campesinatos tradicionais era a evitação reiterada de qualquer negócio e contato com os governantes e exploradores. A *anachōrēsis* conhecida no Egito dominado pelos romanos e pelos árabes muçulmanos bem pode ser descrita como uma forma extrema desta recusa de contato. Outro método é o de proteger os companheiros camponeses ou periféricos daquilo que se consideram abordagens e punições injustas, ao escondê-los e apoiá-los. A resistência concretiza-se muitas vezes também através de esforços de autoajuda e cooperação locais, que estabelecem relações nada simples, de complementaridade ou de franca oposição, em relação às lideranças e estruturas comunitárias tradicionais. Dois outros exemplos de resistência não violenta que se pode ainda mencionar são as greves, que surgiram bem antes dos movimentos operários modernos, e os boicotes, que podem ser de diferentes tipos e implicar desde mudanças econômicas mais ou menos significativas – como no caso das campanhas lideradas por Mahatma Gandhi a favor da produção autóctone indiana de tecidos e de sal – até

a insistência nazista em fazer tudo no gueto pelas mãos dos judeus tinha como um dos seus perversos objetivos tornar o poder da liderança judia tanto mais visível e convincente. A população judia ficou virtualmente fora da jurisdição das autoridades administrativas normais (o que aconteceu gradualmente na Alemanha e de forma abrupta nos territórios conquistados), sendo jogada inteiramente e sem apelação nas mãos dos seus líderes correligionários, que em troca recebiam suas ordens de – e respondiam perante – uma instituição alemã similarmente alheia à estrutura *normal* de poder.” Idem, op. cit., pp. 146-147 (destaques no original). Bauman, entretanto, considerou que este tipo de delegação de tarefas e reforço do poder tradicional justamente pelos inimigos declarados da comunidade, através dos quais “[...] As elites judias desempenhavam [...] um papel mediador crucial na incapacitação dos judeus [...]”, quando “a submissão total de uma população à vontade desenfreada dos seus captores foi realizada não pela destruição, mas pelo reforço da estrutura comunitária e o papel integrador desempenhado pelas elites nativas”, como um elemento “bem atípico” (p. 147). Acompanhando a argumentação de D. Hélder e de Horsley bem de perto, contudo, tenho a impressão de que se trata, ao contrário, de circunstância muito típica, mesmo recorrente, em situações em que a violência estrutural e direta é estabelecida pelo domínio de um povo sobre outro, ou de uma parcela da sociedade sobre outra. A lembrança da atuação dos saduceus e herodianos na Palestina Romana do século I de nossa era, de não poucos potentados africanos durante o estabelecimento do tráfico atlântico de escravos durante os séculos de colonização europeia das América, ou dos regimes civis-militares ferozmente anticomunistas estabelecidos em partes significativas da América Latina na segunda metade do século XX, parece-me útil, pois, mantidas as devidas proporções, tratam-se de casos estruturalmente análogos aos dos Conselhos Judeus mencionados por Bauman, residindo as diferenças entre eles principalmente na intensidade, na sistematicidade, na velocidade e na amplitude das violências exercidas contra focos, reais ou fictícios, de resistência ativa e contra as sociedades submetidas em geral.

¹⁰⁵² HORSLEY, op. cit., pp. 22-23.

questionamentos das relações individualmente estabelecidas no interior de situações de dominação e conflito – como incidentalmente figurado na *Lisístrata* de Aristófanes.¹⁰⁵³

É certo, entretanto, que determinados protestos e resistências adquiriram formas mais violentas, seja de modo mais ou menos esporádico e/ou espontâneo, com ataques descoordenados contra pessoas, bens ou símbolos associados às situações de injustiça, ou através da efetiva formação de grupos de *partisans*. Uma forma de autoajuda de porte significativo verificado neste estágio é o banditismo social,

[...] fenômeno universal, encontrado em todas as sociedades baseadas na agricultura (inclusive nas economias pastoris) e compostas principalmente de camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados por alguém: por senhores, cidades, governos, advogados ou até mesmo bancos. É encontrado em uma ou outra de suas três formas principais: o *ladrão nobre*, ou Robin Hood; o combatente que encarna uma forma primitiva de resistência, ou o grupo daqueles que chamarei de *haiduks*; e, possivelmente, também o *vingador* que semeia o terror. [...] Como pessoas, eles são menos rebeldes políticos e sociais, e menos ainda revolucionários, do que camponeses que se recusam à submissão, e que, ao fazê-lo, destacam-se entre seus companheiros, ou são, ainda mais simplesmente, homens que se veem excluídos da trajetória habitual que lhes é oferecida, e que, por conseguinte, são forçados à marginalidade e ao *crime*. Tomados em conjunto, representam pouco mais do que sintomas de crise e tensão na sociedade em que vivem – de fome, peste, guerra ou qualquer outra coisa que abale essa sociedade. Portanto, o banditismo, em si, não constitui um programa para a sociedade camponesa, e sim uma forma de autoajuda, visando a escapar dela, em determinadas circunstâncias. Os bandidos, deixando-se à parte sua vontade ou capacidade de rejeitar a submissão individual, não têm outras ideias senão as do campesinato (ou da parte do campesinato) de que fazem parte. São ativistas, e não ideólogos ou profetas dos quais se deva esperar novas visões ou novos planos de organização política. São líderes, na medida em que homens vigorosos e dotados de autoconfiança tendem a desempenhar tal papel; mesmo como líderes, porém, cabe-lhes limpar o caminho, e não descobri-lo.¹⁰⁵⁴

Às vezes acontece de formas de banditismo comuns acabarem se convertendo em tipos seletivos de ataque à ordem estabelecida, assumindo o particular senso de moralidade sobre o qual agem os tipos de foras-da-lei que Eric Hobsbawn classificou como bandidos sociais. Muito mais raramente, colocadas em jogo algumas variáveis socioculturais específicas, ocorre também que uns ou outros se convertam em fenômenos de resistência ativa e violenta, guerrilhas urbanas ou rurais, contra um determinado tipo ou exercício de autoridade que é considerado intrinsecamente injusto.¹⁰⁵⁵ Acontece ainda que manifestações de protesto a princípio não violentas eventualmente ficam *fora de controle* e passam à agressão deliberada, mais ou menos sistemática. Certos analistas descreveram o terrorismo como uma das formas deliberadamente violentas de resistência anticolonial em tempos modernos, exercida, por

¹⁰⁵³ Idem, op. cit., p. 23.

¹⁰⁵⁴ HOBBSBAWN, Eric. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015, ps. 39 e 45 (destaques no original).

¹⁰⁵⁵ Idem, op. cit., pp. 46-49.

exemplo, contra os britânicos no Chipre pelo EOKA, na Irlanda pelo IRA e na Palestina pelo *Irgun Zvi Leumi*.¹⁰⁵⁶ Deve-se lembrar, contudo, que esses grupos muitas vezes são veementemente rejeitados como marginais e ilegítimos por não poucos de seus potenciais correligionários, vinculados a outras parcelas da sociedade, engajadas em formas não violentas de resistência ou, por um motivo ou outro, dispostas a transigir, mesmo a colaborar, com seus opressores.¹⁰⁵⁷

Seja como for, de acordo com Horsley,

O aspecto principal acerca desse <segundo> estágio na *espiral de violência* é que protestos e resistências sem muita revolta acentuada podem ser a primeira e mais típica reação à injustiça e à violência estrutural, e que essa resistência pode assumir tanto formas não violentas como violentas. § No entanto, uma vez que resistência e protesto sejam ou não violentos, habitualmente são considerados um desafio aos grupos governantes, que respondem com violência.¹⁰⁵⁸

Assim sendo, delinea-se o *terceiro estágio da espiral de violência*, que é o da repressão promovida pelos detentores do poder estabelecido com a finalidade de fazer cessar todo tipo de resistência e protesto ao seu mando, ou seja, à sua capacidade de produzir certos comportamentos de renúncia, de submissão, de resignação e de colaboração naqueles que são alvo de sua opressão e violência e os provedores de seu sustento material. No extremo mais ameno da gama de violência repressiva estão suas formas psicológicas e espirituais, nas quais os ideólogos e as lideranças tradicionais de alguma forma coniventes com as situações de injustiça são chamadas a se voltar de forma mais ativa contra seus próprios correligionários no sentido de domar-lhes o impulso à revolta. Alguns tipos de discurso religioso são usados de forma muito proveitosa na repressão, lembrando constantemente às vítimas de injustiças diversas que quaisquer desgraças que eventualmente caíam sobre suas cabeças se devem, antes do mais, à sua própria impureza e/ou pecaminosidade. No centro do espectro, situam-se sanções econômicas, como a perda de emprego, a destruição de casas, de animais, de fontes, de recursos alimentares. Lado a lado com isso, encontram-se o assédio e a perseguição, necessariamente acompanhados por formas de deslegitimação dos discursos e das pessoas envolvidas de alguma forma na resistência. No extremo da maior brutalidade física – e também de uma, infelizmente real, maior eficácia psicológica – da violência repressiva, encontram-se formas como agressões diretas, torturas e assassinatos seletivos, usados em parte como exemplos constituídos em relação a outras pessoas, com efeitos de

¹⁰⁵⁶ HORSLEY, op. 23 e nota correspondente, n. 18.

¹⁰⁵⁷ Cf. p. ex. PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In. AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, pp. 103-130

¹⁰⁵⁸ HORSLEY, op. cit., pp. 23-24 (destaque no original).

amedrontamento e dissuasão para potenciais rebeldes. Nesta última categoria se incluem os desaparecimentos ou danos diretamente infligidos a pessoas representativas. Em uma escala mais maciça, estão os massacres, como a Noite de Tlatelolco, em 2 de outubro de 1968, e as invasões, como, apenas para mencionar exemplos do pós-Segunda Guerra Mundial, em Praga e na República Dominicana em 1968, em Budapeste em 1956 e na Guatemala em 1954. Os grupos governantes esperam conseguir pôr fim à resistência reprimindo-os com uma dose adicional de violência, uma pressão suficiente para *colocar as coisas novamente em ordem*.¹⁰⁵⁹

A violência repressiva, somada à continuidade ou, muito mais comum em tais situações, à intensificação da violência estrutural, entretanto, não acaba com a resistência e o conflito, mas unicamente os reprime ou empurra para diferentes formas de clandestinidade.¹⁰⁶⁰ Dessa forma, a repressão impele a espiral de violência para seu *quarto estágio*, que é o da revolta aberta, na qual um grande número de pessoas já não pode mais suportar a violência da injustiça e/ou da repressão e se dispõe a matar e morrer para se ver livre dela/s. A revolta generalizada não é sempre e necessariamente violenta, ou pode envolver apenas um grau mínimo de violência na forma de uma insurreição armada, como aconteceu, por exemplo, na derrubada do xá Mohammad Reza Pahlavi em 1979. Normalmente, contudo, ela é de fato uma irrupção violenta de ressentimentos confinados por muito tempo contra grupos governantes opressores e seus beneficiados e colaboradores mais ativos. Através de toda a história conhecida da humanidade, a maioria das revoltas populares foram irrupções espontâneas que só eventualmente foram bem sucedidas e se viram pouco a pouco atreladas a algum programa sociopolítico e econômico mais consistente. Uma razão significativa para o relativo sucesso mais duradouro das revoltas populares modernas, ao menos em termos pragmáticos de substituição de uma camada dominante por outra, é seu maior grau de preparação e organização por grupos reunidos especificamente com a finalidade de fazer acontecer uma revolução. De forma mais comum no mundo pré-moderno, a escalada de uma revolta popular às vezes levou a alianças pragmáticas com os inimigos dos inimigos, como verificado no caso do tratado anti-selêucida firmado pelos insurgentes macabeus e a República Romana em 161 a.C., da aliança egípcio-palmirense de 270-273, do apoio dado por judeus, samaritanos e

¹⁰⁵⁹ Idem, op. cit., p. 24 e notas correspondentes, nn. 19-21.

¹⁰⁶⁰ MILLER, William Robert. *Nonviolence: a christian interpretation*. Nova Iorque: Schocken Books, 1972, p. 34. Cit. HORSLEY, op. cit., p. cit.

crístãos não-conformistas aos sassânidas na investida de 602-622 e da aliança anti-islâmica entre armênios e mongóis no século XIII.¹⁰⁶¹

Horsley pontua que talvez se objete que contrarrevoluções organizadas por antigos grupos governantes, talvez com a ajuda de algum governo imperial cúmplice, constituem uma espécie de quinto estágio da espiral de violência, mas que, em termos funcionais, após uma contrarrevolução bem sucedida, a espiral de violência retrocede para os estágios de resistência e repressão, a partir dos quais pode ou não escalar novamente até a revolta.¹⁰⁶² Este autor também argumenta que se trata de uma ferramenta heurística não apenas para se pensar fenômenos modernos, apesar de ser evidente que muito dela foi informada com base na observação analítica de uma série de eventos que continuam a nos arder. Para fundamentar sua análise dos eventos ocorridos na Palestina Romana do século I, documentados, entre outros textos, pelo conjunto dos escritos do Novo Testamento, o historiador e teólogo norte-americano lê uma série de processos históricos narrados na Bíblia Hebraica através do modelo da espiral de violência.¹⁰⁶³ Penso também que ele pode fornecer um modelo de disposição de dados em um campo factual através do qual podem ser interpretadas as interações político-religiosas do patriarcado copta no período aqui sob prioritária consideração. Afinal de contas, procurar interpretar a atuação e as estratégias de formação e/ou reiteração da identidade copta sem levar em consideração a concreta situação de violência estrutural no interior da qual se encontrava enredada esta mesma comunidade seria “quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações.”¹⁰⁶⁴ Trata-se ainda de uma boa maneira de integrar em uma estrutura de longa duração os enredos de média e curta duração que foram reconstituídos nas páginas precedentes.

Ora, no exercício do longo domínio romano sobre o Egito, pode-se enxergar o estabelecimento de uma situação bastante grave de violência institucionalizada, em que o Império se apoiava em certa elite local e, distinguindo-a da população circundante e buscando sua ativa colaboração, viabilizava formas mais eficazes de exploração dos recursos produzidos pela terra e gente de Alexandria e do Vale do Nilo. O crescimento simultâneo, mutuamente relacionado, da pressão imperial e do poder de seus colaboradores regionais engendrou situações cada vez mais precárias, mesmo desesperadoras, para a maior parte dos egípcios. Estes, por sua vez, levantaram formas diversas de resistência, ativa e passiva, e de

¹⁰⁶¹ Idem, op. cit., pp. 24-25.

¹⁰⁶² Ibidem, op. cit., p. 25.

¹⁰⁶³ Ibidem, op. cit., pp. 25-26ss.

¹⁰⁶⁴ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In. AMADO & FERREIRA, op. cit., pp.189-190.

protesto, tanto violento quanto não violento, em relação ao que experimentavam como uma agudização da situação de violência e injustiça na qual se encontravam imersos. Os levantes dos judeus egípcios e dos *boukoloi*, as críticas e zombarias dos alexandrinos a Caracala, a *anachōrēsis* de motivação secular ou religiosa, a aliança egípcio-palmirense de 270-273, a colaboração entre rebeldes da Tebaida e saqueadores nômades situados fora do ecúmeno romano e as conversões ao cristianismo, com sua consequente recusa de participação nos ritos político-religiosos tradicionais, podem ser vistos como variáveis situadas em um mesmo espectro de oposição ao domínio imperial – realizada, é bom que se destaque ainda mais uma vez, não no âmbito de um programa consistente de nacionalismo ou desejo de revolução, mas de recusa concreta, mais ou menos veemente e incisiva em cada caso, de uma situação percebida como de exploração. Têm-se aí boas caracterizações do primeiro e do segundo estágios da espiral de violência conforma caracterizada por Horsley. O fato de que, neste âmbito, adquiriram uma grande importância as oposições entre as elites pró-romanas e as camadas populares excluídas das eventuais benesses advindas da integração do Egito no ecúmeno romano, entre judeus e gregos, e entre cristãos e pagãos, pode ser bem lido em termos de como a violência interpessoal manifesta no interior da sociedade egípcia dos primeiros séculos de nossa era estava “enraizada na violência estrutural mais ampla da situação imperial e causada por ela”, de como os grupos “subjugados dirigiam suas frustrações uns com os outros em vez de contra a opressão imperial.”¹⁰⁶⁵ À eventuais irrupções de violência intercomunitária, assim como à virtualmente todo e qualquer tipo de protesto ou resistência que foi oferecida ao seu poder, os romanos agiram no Egito assim como em outras partes, de forma rápida e brutal, prioritariamente através de mobilizações militares que redundaram em massacres e espoliações ostensivas. De modo secundário, a violência repressiva foi acompanhada de reformas no sentido de tornar mais eficaz a administração da região, assim como de uma contínua tática de dividir para dominar, exercida pela distinção e favorecimento seletivos de parcelas da população *contra* seus demais conterrâneos.

A conversão do Império Romano ao cristianismo modificou um pouco a conjuntura, introduzindo o elemento eclesiástico no interior das relações sociopolíticas e culturais estabelecidas entre grupos de dominadores e de dominados no contexto do Egito inserido no quadro do ecúmeno romano. Comentou-se anteriormente que as relações entre a Igreja de Alexandria e o Trono e a Igreja de Constantinopla nunca foram exatamente simples, mas

¹⁰⁶⁵ HORSLEY, op. cit., p. 29.

marcadas, a partir do momento constantino-teodosiano, por disputas de jurisdição e capacidade de atuação mesmo no âmbito de certa comunhão doutrinária. Isso bem se pode apreender mesmo da mais superficial análise das disputas entre os magistrados civis, comandantes militares, bispos e santos ascetas que atravessaram toda a história do cristianismo no Egito desde Constantino até para além do Concílio de Calcedônia.¹⁰⁶⁶ Mais ainda: a resistência à violência estrutural determinada por uma situação de submissão a um poder estrangeiro não raro ficou entremeada a uma defesa da consciência dos cristãos egípcios a respeito de sua própria ortodoxia diante daquilo que encararam como sendo heréticas inovações ou blasfemas modificações da doutrina cristã esposadas pelas autoridades imperiais. Daí a afirmação estridente da ortodoxia nicena por Atanásio contra os herdeiros arianos ou filoarianos de Constantino, o clamor de Cirilo contra as posições teológicas de Nestório, arcebispo da capital imperial, e toda a extensa história da resistência miafisita contra as posições diofisitas, mesmo quando representadas por personagens menos rijos, que estavam dispostos a encontrar algum terreno teológico em comum na tentativa de estabelecer uma solução de compromisso e evitar uma completa ruptura. A resistência e protesto egípcios contra o Império Romano Cristão assumiu igualmente formas passivas e ativas, violentas e não violentas, que cobriam um amplo espectro que ia da destruição de bens simbólicos e o ataque a personagens ligados ao Império, como no caso dos linchamentos de Jorge da Capadócia e de Protério e do ato de Abba Daniel de Sceté contra o documento de conformidade que lhe foi apresentado pelo patriarca Ciro; dos sermões e textos anti-arianos, anti-nestorianos e anti-calcedônicos – não raro compreendidos, aliás, como partes de um mesmo e unívoco movimento de reafirmação da ortodoxa *fé dos Santos Padres* –; da disposição ao enfrentamento violento das guarnições romanas estacionadas em território egípcio e das forças de seus colaboradores em defesa das doutrinas e dos espaços, personagens e práticas que consideravam particularmente sagrados e invioláveis. Mártires, ascetas, confessores, sabotadores, pregadores, agitadores e os participantes das violentas ações de massa performatizadas nas ruas de Alexandria ou nas cidades e campos do Vale do Nilo, podem ser bem vistos, no interior deste amplo espectro de resistência e protesto, como partícipes de um igual cerrar de punhos contra os greco-romanos <*al-rūm*>, os responsáveis pela situação de dominação imperial, identificados simultaneamente como estrangeiros,

¹⁰⁶⁶ Além das referências já elencadas no primeiro capítulo deste trabalho, também cf. BLAUDEU, Philippe. *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*. Prefácio de Jean-Michel Carrié. Roma e Paris: École Française de Rome e Boccard, 2006. Coleção *Bibliothèque des École Françaises d'Athènes et de Rome*, n. 327.

opressores, violentos, de maus costumes, paganizantes, heréticos e inimigos daquilo que há de mais puro, verdadeiro e sagrado no mundo.

O prolongamento da situação de combate fez então com que os combatadores se identificassem prioritariamente em função de suas relações de conflito, sendo estrita e intimamente relacionados na história do cristianismo egípcio a mística do martírio, a veemência com a qual os cristãos egípcios estavam dispostos a defender suas posições, e a caracterização daqueles seus correligionários que colaboravam ou de alguma forma transigiam com aquele que era tido como inimigo como sendo hipostasiados com este próprio inimigo em seus caracteres. Diante da impossibilidade de agir diretamente contra os que identificavam como os principais opositores da fé em seu próprio território – como, aliás, fizeram sempre que tiveram oportunidade, como mostra de modo exemplar o caso da intervenção dos monges da Tebaida no Segundo Concílio de Éfeso e da atuação em âmbito mediterrânico da hierarquia eclesiástica miáfisita no período entre esta assembleia e a ascensão do imperador Marcião – os egípcios agiram prioritariamente contra aqueles que identificaram como os colaboradores locais dos opositores, resistindo, protestando e, quando possível, agredindo, ou seja, agindo concretamente no sentido de buscar seu afastamento ou eliminação física. Por outro lado, quando não era possível agir direta e abertamente mesmo contra estes amigos dos inimigos, era o caso de sofrer a sua intervenção e interpretá-la como suficientemente meritória, de acordo com o modelo da Paixão de Cristo, que tinham presente diante de si em uma série de imagens e textos, tanto orais como propriamente escritos. Deve-se lembrar neste ponto, como bem observou o sociólogo norte-americano Rodney Stark, que a disposição de ir factualmente *até o fim* em favor de uma crença é um reforço poderoso da credibilidade desta diante de outros fiéis e mesmo de não-fiéis, fazendo com que uma dada comunidade religiosa acumule certa espécie de capital simbólico mesmo diante das mais adversas situações:

Os testemunhos religiosos são um meio comum de promover produtos seculares. No âmbito de uma religião, classificam-se como a primeira técnica por meio da qual os grupos religiosos atuam coletivamente, visando a suscitar a fé nos próprios compensadores <oferecidos pela religião>. Evidentemente, nenhum testemunho é suficiente para *provar* que as promessas espirituais de uma religião são verdadeiras. Mas os depoentes podem e geralmente transmitem a própria certeza pessoal de que o são. Além disso, os testemunhos religiosos podem enumerar os benefícios tangíveis que determinado depoente atribui ao próprio comprometimento religioso. Podem relatar experiências de regeneração pessoal que se seguiram à conversão ou renovação – vitória sobre o alcoolismo, a dependência de drogas ou a infidelidade conjugal. Em termos mais dramáticos, algumas testemunhas podem declarar-se agraciadas por milagres – intervenções sobrenaturais que preveniram catástrofes ou operaram curas inexplicáveis. Dessa maneira, as pessoas proveem evidência de que a religião *funciona* e de que suas promessas, portanto, devem ser verdadeiras. § Os

testemunhos são particularmente persuasivos quando se originam de fonte fidedigna, como de alguém que faça parte do círculo de conhecidos. Uma vez mais, constatamos por que as religiões bem-sucedidas giram em torno da produção coletiva. Seguidores conhecidos inspiram muito mais confiança do que estranhos. Os depoimentos também são mais persuasivos quando as testemunhas têm relativamente pouco a ganhar – melhor ainda, quando têm muito a perder – pelo fato de suas declarações serem ouvidas e inspirarem confiança. Amigos e companheiros de comunidade têm menos razões para exagerar os benefícios de determinada religião do que o clero, cuja subsistência pode depender da fidelidade do rebanho. Logo: os líderes religiosos têm maior credibilidade quando recebem baixos níveis de recompensa material em retribuição pelos serviços religiosos prestados. § Objetivamente falando, sacerdotes ricos nunca se equiparam a pregadores laicos e anacoretas empobrecidos na disputa por credibilidade. Foi o que Walter Map observou ao presenciar a ida dos representantes valdenses a Roma em 1179: “Vão de dois em dois, descalços, trajando roupas de lã, totalmente desprovidos, compartilhando todos os bens, a exemplo dos Apóstolos... Se os admitirmos, seremos afastados.” Em suma, a poderosa corrente ascética que persiste em todas as tradições religiosas é uma resposta natural ao problema do risco religioso. Além disso, pela mesma lógica podemos concluir: os mártires são os expoentes mais fidedignos do valor de uma religião, e isso será especialmente verdadeiro se houver voluntariedade no próprio martírio. § Por aceitar voluntariamente a tortura e a morte, em vez de evadir-se, o indivíduo fixa o mais elevado valor que se possa imaginar a uma religião e o transmite aos demais. Com efeito, [...] os mártires cristãos geralmente tinham a oportunidade de dar mostras da própria perseverança a um grande número de outros cristãos, e o valor do cristianismo que assim transmitiam, em geral, causava uma profunda impressão também nos observadores pagãos.¹⁰⁶⁷

No trecho acima transcrito, Stark funda sua argumentação para o tratamento dos mártires cristãos dos séculos I e II, mas penso que ela possa ser usada, sem maior prejuízo, para se referir ao fenômeno não só da continuidade, mas da intensificação de uma mística do martírio e da ascese entre os cristãos egípcios que se opuseram ao Concílio de Calcedônia. Quando os miafisitas egípcios se recusavam a assumir a classificação demeritória que lhes era designada no interior da ortodoxia sustentada por Constantinopla a partir de 451, recusando-se terminantemente a incorporar a pecha de hereges, monofisitas e jacobitas, com tudo o que implicavam tais termos, situando-se, ao contrário, como defensores da ortodoxia e da pureza da fé, dispostos a matar e a morrer, eles protestavam e resistiam contra o poder imperial *ao mesmo tempo* em que procuravam reforçar a credibilidade de sua doutrina e corpo eclesiástico. Daí a importante associação entre os mártires, os monges, os combatentes, os confessores e o episcopado miafisita egípcio na construção da identidade copta a partir da ruptura ocasionada pelo Concílio de Calcedônia, uma associação tão bem demonstrada, por exemplo, na *vita* do patriarca Benjamin de Alexandria constante na HPCCA.

¹⁰⁶⁷ STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Repensando a religião*, n. 2, pp. 193-194 (destaque no original). Ver também: Idem. Rational choice propositions about religious movement. In: BROMLEY, David G. & HADDON, Jeffrey K. (orgs.). *Handbook on cults and sects in America. Vol. 3-A: Religion and the social order*. Greenwich: JAI Pres, 1992, pp. 241-261.

Levando-se em conta que também possíveis episódios de colaboração miafisita com os sassânidas tenham feito parte do espectro de atitudes de resistência anti-romana empreendidas pela população egípcia, o período que seguiu à reconquista bizantina de Alexandria e do Vale do Nilo em 629 foi de aberta e intensa repressão contra aqueles que as autoridades imperiais perceberam como sendo um perigo iminente à consistência religiosa e política de seu domínio. Daí a atuação do imperador Heráclio e do patriarca Ciro no tratamento da questão da dissidência miafisita no Egito, que passou em um período relativamente curto de tentativas de persuasão e do reforço da tática de dividir para dominar, que os romanos vinham exercendo com sucesso por tanto tempo naquela região, para um uso amplo e ostensivo da propaganda, da pressão econômica e da força militar no sentido de suprimir a resistência anti-calcedônica que ali se verificava. A repressão desencadeada dessa vez, contudo, chocou-se contra uma comunidade que nos últimos quase três séculos, e com grande intensificação desde a deposição do patriarca Teodósio, vinha construindo sua consistência institucional e sua credibilidade entre os *deserdados da terra*. Quando as autoridades imperiais jogaram suas fichas contra a ampla rede de santos, ascetas, pregadores, bispos e fiéis comuns que aderiam à sua liderança de forma mais ou menos apaixonada, não só conseguiram um sucesso bem menor do que o esperado, obtendo, não por acaso, maior adesão em áreas urbanizadas e entre clérigos de boa cultura helênica, mas proveram oportunidades para que seus inimigos tivessem ainda mais fatos para reforçar a legitimidade de suas posições como representantes da ortodoxia cristã *e popular* contra um Estado perseguidor, estrangeiro, elitista e herético. Antes que a espiral de violência avançasse talvez para o patamar de uma revolta popular centralizada nos líderes miafisitas, entretanto, houve a conquista árabo-muçulmana do Egito. O apoio dado pelos coptas aos invasores árabes, representado de modo exemplar por primeiro pelo papel exercido pelo duque Shenouda e os homens que lhe eram leais durante o cerco a Alexandria em 641, talvez possa ser proveitosamente analisado se visto em um contínuo com a aliança egípcio-palmirense e com o possível apoio antes dado pelos cristãos não-conformistas aos sassânidas, no âmbito de uma resistência de longa duração à violência estrutural que lhes era infligida pela condição de dominação imperial ao qual estavam objetivamente submetidos desde um período ainda mais longo. Sob o domínio árabo-muçulmano, os coptas tiveram a ocasião de, dentro dos limites impostos pela *dhimmitude*, fortalecerem sua institucionalidade e uma identidade que era ao mesmo tempo étnico-linguística, histórico-territorial e religiosa. Também puderam, dentro dos mesmos limites, dar vazão durante certo período de tempo ao seu ressentimento contra os calcedônicos. Normalmente despidos de ocasiões de demonstrar seu descontentamento com estes rivais

cristãos na forma de agressões diretas, coisa que via de regra não era tolerada pelos muçulmanos, que exigiam a desmobilização ostensiva de todas as possíveis forças que pudessem oferecer uma resistência mais ativa e direta ao seu próprio domínio, os miafisitas egípcios incrementaram sua investida discursiva contra os calcedônicos, cerrando ainda mais as fileiras em torno do caráter supostamente alienígena e herético desses outros tantos cristãos egípcios, que haviam sido tão ativamente promovidos e sustentados durante o tempo de domínio bizantino. Daí o fato de que, para os cristãos egípcios que eram contemporâneos ou pouco mais velhos do que jovem Carlos Magno, os eventos político-religiosos acontecidos a partir das décadas de 440 e 450, que tiveram lugar no interior de uma conjuntura que nada indicava que poderia simplesmente retornar, continuavam sendo história contemporânea. Um olhar mais minucioso sobre o volume, a consistência e a intensidade da documentação faz pensar, aliás, que a questão da divergência doutrinária e eclesiástica entre miafisitas e calcedônicos egípcios era *mais importante* nas décadas imediatamente seguintes à conquista árabo-muçulmana do Vale do Nilo e de Alexandria do que nas décadas imediatamente seguintes ao próprio Concílio de Calcedônia, quando ainda não estava claro qual seria a posição que viria a conquistar o estatuto de ortodoxia imperial.¹⁰⁶⁸

A conquista árabo-muçulmana do Egito, entretanto, deslocou de forma decisiva as posições relativas dos agentes coletivos em confronto na região. A anexação de Alexandria e do Vale do Nilo ao jovem Califado foi similar à sua incorporação ao Império Romano (ou ao *Ērānshahr* sassânidas) quase que apenas em termos de que se tratavam da comum redução desta área a uma província de um domínio mais vasto e de seus habitantes a súditos de um poder sediado no estrangeiro. Eventuais similaridades adicionais, percebidas principalmente durante o período de transição do predomínio de um poder a outro, devem-se tanto ao fato de que uma parte considerável dos antigos funcionários autóctones do governo vencido procuraram se adequar à nova ordem, servindo como possível aos seus novos senhores, quanto à circunstância de que os historiadores, por certa espécie de astigmatismo causado pelo treinamento no ofício, são frequentemente mais inclinados a perceber e descrever as continuidades do que as rupturas. O papel dado pelos governadores e legisladores muçulmanos aos cristãos egípcios, entretanto, mostrou-se realmente muito diferente daquilo que havia sido experimentando em períodos anteriores, sob as mais diversas colorações religiosas entre as quais havia oscilado o Império Romano entre o meado do século I e a primeira metade do século VII. Os líderes da Igreja Miafisita, de modo especial, passaram de

¹⁰⁶⁸ BROWN, *The rise of Western Christendom*, p. 310. PAPAConstantinou, *Historiography, hagiography and the making...*, p. 68. Também em conexão com a argumentação de BLAUDEU, *op. cit.*

inimigos públicos, focos de resistência e agitadores de todo tipo de protestos contra a opressão imperialista a intermediários entre a sua comunidade e as pessoas que representavam o novo poder político hegemônico. Pode-se bem sustentar que a espiral de violência então voltou ao primeiro estágio, havendo, entretanto, fundamental deslocamento da posição dos chefes coptas, tanto clérigos quanto leigos, de suas motivações, interesses e discursos. A violência estrutural não parece ter sido menor no Egito sob o domínio árabo-muçulmano do que sob o domínio romano, mas sim o objetivo posicionamento dos coptas a seu respeito. Não à toa os prelados miafisitas então consolidaram a institucionalidade de sua comunidade buscando acomodações ao novo regime, pregando o conformismo mesmo diante das situações mais abusivas e sobrevalorizando o mérito dos sofrimentos individuais e comunitários. Tratava-se de garantir a sobrevivência e a credibilidade do grupo, de suas práticas e doutrinas não mais pelo enfrentamento, mas prioritariamente pelo elogio e celebração da submissão e do sofrimento nela implicado.

Deve-se observar, ainda mais uma vez e por fim, que essa estratégia copta não era irracional, mas bastante pragmática. Em relação ao período de submissão aos romanos posterior ao Concílio de Calcedônia, principalmente em relação àquele que se seguiu à reconquista da região aos sassânidas pelos bizantinos, a Igreja Copta não só sobreviveu no interior da nova estrutura político-religiosa determinada pela conquista árabo-muçulmana do Egito, mas aí se desenvolveu. Como destacou Jenkins, não há como negar que, naquele momento em específico, a Igreja Miafisita egípcia “alcançou tudo pelo qual lutara desde o tempo de Cirilo e Dióscoro [...] mas a que preço!”¹⁰⁶⁹ Seu desenvolvimento não foi livre, mas estritamente tutelado e marcado por mutilações várias. Se é certo que a comunidade copta chegou a florescer no século que se seguiu à anexação do Egito por ‘Amr ibn al-’Āṣ, há de se reconhecer que ela o fez como uma planta de estufa.

“Existem dois caminhos...”¹⁰⁷⁰

A continuidade da violência estrutural sob os árabes muçulmanos acabou por levar ao ressurgimento dos protestos mais ativos, mesmo violentos, entre os egípcios. Trata-se de boa oportunidade para amarrarmos uma conclusão para o argumento aqui apresentado, evidenciando através de um episódio adicional tudo que possa talvez ter ficado mais sugerido

¹⁰⁶⁹ JENKINS, op. cit., p. 294.

¹⁰⁷⁰ DIDAQUÉ. In. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Patrística*, n. 1, §1, p. 343.

do que comprovado na seção anterior. Depois de ter sido vencido em uma série de frentes importantes pelos insurgentes abássidas, o califa omíada Marwān II, que havia subido ao trono em 744, deslocou-se para o Egito na tentativa algo desesperada de organizar uma contraofensiva que lhe preservasse o poder e a vida.¹⁰⁷¹ De acordo com a HPCCA,

Isso se deu no vigésimo dia do mês de Ba'ūnah do quatrocentésimo sexagésimo sexto ano da Era dos Mártires <27 de junho de 750 d.C.>. Antes que isso acontecesse, alguns dos bashmuritas <i.e. coptas dos pântanos do Delta> se rebelaram contra o jugo do emir 'Abd al-Malīk <ibn Nuṣayr>, sob a liderança de Menas, filho de Apaciros, que foi apoiado por outros chefes insurgentes, habitantes de Shubrā, perto de Sanbāt, e das vizinhanças. Esses homens tomaram essa província e recusaram-se a pagar os impostos que lhe eram exigidos, fosse ao próprio 'Abd al-Malīk, fosse ao chefe do *Diwān* de Mīsr; e finalmente o Senhor lhes visitou, de modo que deu-lhes a vitória contra seus inimigos. 'Abd al-Malīk trouxe um grande exército contra eles, mas o puseram em fuga, por auxílio do poder de Deus, e mataram muitos dos soldados que se lhes opunham, passando-os ao fio da espada. O emir despachou um outro exército contra eles, ainda maior, e uma frota de navios que desceu o rio <Nilo> ao seu encontro, mas, pelo poder de Deus, eles colocaram todos os seus homens em fuga ou mataram-nos. E quando Marwān chegou ao Egito tudo isso lhe foi dado a conhecer. Então o califa escreveu cartas amáveis e um decreto de anistia para aqueles rebeldes <que se rendessem>; como não aceitaram tais documentos, contudo, enviou contra eles um portentoso exército formado tanto por muçulmanos egípcios quanto por muitos dos homens que vieram em sua companhia a esta terra desde a Síria. Esse exército, entretanto, não pode alcançar os revoltosos, porque eles se fortificaram em lugares pantanosos, vales sinuosos e úmidos que só poderiam ser atingidos por homens que marchassem em uma única fila, pois se o pé de um homem escorregasse e saísse das trilhas determinadas, ele afundaria na lama e aí pereceria afogado. E, enquanto as tropas dos muçulmanos vigiavam os bashmuritas à distância, esses marchavam contra elas de noite, por caminhos que só os nativos da região conheciam, surpreendiam os soldados, matavam os que podiam, tomavam seus bens, armas e cavalos; e quando as tropas se cansaram desse assédio dos rebeldes, marcharam para longe e deixaram-nos para trás.¹⁰⁷²

Mounir Megally registra em seu verbete sobre as revoltas bashmuritas na *Enciclopédia Copta Claremont* que os habitantes da região pantanosa do Delta do Nilo tinham um notável “histórico de intransigência”, já que através dos séculos seus habitantes se revoltaram diversas vezes contra seus senhores faraônicos, helenísticos, romanos e bizantinos. Anota também que essa foi a última região egípcia a ser submetida pelos árabes muçulmanos, quando tanto o restante do Vale do Nilo quanto Alexandria já se encontravam conquistados, possivelmente porque aí se verificou alguma resistência popular ao avanço militar do Califado. Destaca, por fim, o contraste existente entre a insurgência bashmurita e a “passiva aquiescência dos outros coptas” diante das violenta exações árabo-muçulmanas.¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ Para dimensionamento desta conjuntura, p. ex. ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Coleção *História Essencial*, n. 1, pp. 93-98. KÜNG, op. cit., pp. 282-288. KENNEDY, op. cit., pp. 75-76. Idem. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. 2ª ed. Harlow: Pearson Longman, 2004, pp. 112-132.

¹⁰⁷² HPCCA 3, pp. 156-157. Ver também: CEC, v. 2, pp. 349-351.

¹⁰⁷³ CEC, v. 2, pp. 349-350.

Seja como for, enquanto resistiam os insurgentes cristãos, tendo sucesso, de acordo com o redator deste trecho da HPCCA, por causa do auxílio divino que lhes era dispensado, os abássidas avançaram da Siro-Palestina em direção ao Egito, no intento de capturar e matar Marwān II. O califa determinou então a conversão compulsória ao Islã e o recrutamento de todos os egípcios em condições de serem imediatamente incorporados à suas tropas, estabelecendo pena de morte para eventuais resistentes e consideráveis benefícios econômicos aos obedientes. Também anistiou qualquer criminoso que estivesse disposto a se unir à sua causa.¹⁰⁷⁴ Mesmo diante disto, entretanto, eclodiu ainda uma revolta cristã-muçulmana em Alexandria, liderada por certo al-Aswād, veterano de guerras contra os bizantinos, a quem Marwān II havia determinado que deveria ser executado por insubordinação, por não ter subido a al-Fustât para prestar-lhe homenagem. Ao saber deste segundo motim, o califa enviou contra a metrópole um grande contingente, liderado por Hautharâh al-Kauzārā, um oficial conhecido por sua particular ferocidade em batalha. Os homens chefiados por al-Aswād foram vencidos sem maior dificuldade, derrotados também por seu menor número e relativa desorganização, e o próprio líder do motim só a muito custo conseguiu escapar de Alexandria e se esconder em um campo próximo.¹⁰⁷⁵

Então o exército de Marwān, liderado por al-Kauzārā, entrou sem dificuldade na metrópole e tomou posse dela em um instante; muitos dos alexandrinos foram mortos, seus chefes e oficiais foram ultrajados, seus filhos e esposas foram tomados como cativos, e seus bens foram apreendidos. Também o papa Abba Miguel foi aprisionado; e al-Kauzārā lhe disse: “Como podes tu ter a audácia de permitir que seus filhos, os cristãos, peguem em armas contra nós?” Com isso, de fato, ele estava se referindo aos insurgentes bashmuritas. E ele repreendeu o patriarca com muitas palavras e violência, e exigiu que ele lhe desse uma grande soma de dinheiro. § Como Abba Miguel já não tinha nada mais consigo, al-Kauzārā fez com que o colocassem na prisão e prendessem uma grande massa de ferro a seus pés. Os discípulos do patriarca e alguns dos padres que lhe eram leais haviam fugido para o interior por causa do que vinha acontecendo em Alexandria; com efeito, nenhum deles aí permaneceu, salvo Abba Menas, o presbítero, que era o ecônomo da Catedral de São Marcos, o Evangelista, Valentino, diácono e secretário da cela patriarcal, e Bartolomeu, arquiandrita de Samannūd, pois estavam intimamente unidos a Abba Miguel e com ele foram detidos. Al-Kauzārā também aprisionou Cosme, o patriarca dos melquitas, e fez com que seus pés fossem presos a um pesado cepo, lado a lado aos pés de nosso pai e patriarca. Depois de apenas cinco dias, contudo, Cosme arrecadou de sua congregação e sua igreja a soma de mil dinares e a pagou a al-Kauzārā, que prontamente consentiu com sua libertação. Al-Kauzārā então se dirigiu ao nosso papa, e disse-lhe: “Faça tu o mesmo e irei libertar-te sem demora.” Mas ele respondeu a esse homem: “Já disse que não há nada de valioso em minha igreja, portanto, eu me dou a ti em vez desse dinheiro que me exige, e digo-te que pode fazer comigo qualquer coisa que quiser.” Mas ele fez com que o pressionassem de forma muito dolorosa durante um período de mais nove dias. Depois disso, mandou buscá-lo da masmorra, pôs suas mãos sobre o seu corpo, arrastou seu rosto no chão áspero e jogou-o sobre os joelhos dobrados, fazendo com

¹⁰⁷⁴ HPCCA 3, pp. 158-159.

¹⁰⁷⁵ HPCCA 3, pp. 159-160.

que se inclinasse. Havia uma haste em sua mão, e ele feriu muito o patriarca com esse objeto, batendo mais de duzentas vezes em sua cabeça com todas as forças e energias que tinha em seu corpo. O Senhor Jesus Cristo, contudo, dispôs-se a ajudar e proteger Abba Miguel, guardando-o de maiores danos, de modo que ele não sofreu nenhuma dor durante o espancamento. Então al-Kauzārā ordenou que a cabeça do patriarca fosse cortada, e seus lacaios, dando-lhe socos e pontapés, arrastaram-no pelo chão como se fosse uma estúpida ovelha. Quando, a uma curta distância daquele descrente, eles o ergueram para matá-lo, Abba Miguel tirou o capuz com o qual cobria sua bendita cabeça, de modo que pudesse ser decapitado sem dificuldade; e então, prontamente e com alegria, esticou o seu pescoço diante de seus algozes. § E um dos soldados, que trazia consigo uma espada, estendeu a sua mão direita e puxou a lâmina da bainha e clamou ao comandante, dizendo: "Deixarei a cabeça dele sobre o pescoço?" Porque era de acordo com o costume que ele deveria pedir permissão três vezes <àquele que ordenava a execução, antes de realizá-la>. E o emir deu-lhe uma resposta positiva na primeira e na segunda vez em que assim foi interpelado. Mas, então, eis que Deus colocou um pensamento no coração de al-Kauzārā e, ao ser interrogado pela terceira vez pelo carrasco, ele lhe respondeu o seguinte: "Como poderia ajudar-nos agora matar esse homem velho e indefeso? Pois, de fato, ele proibiu os bashmuritas de se erguerem contra nós, e escreveu para eles várias vezes a respeito, mas não ouviram o que lhes exortava. Em vez disso, melhor será levá-lo conosco a Rosetta <Rašīd> e fazer com que ele novamente escreva a esses cristãos, dizendo-lhes que tudo de mal que aconteceu com ele deve ser colocado sob a responsabilidade deles." Al-Kauzārā então ordenou que o patriarca não fosse morto, mas solto das mãos dos que o atormentavam naquele instante.¹⁰⁷⁶

Quando os bashmuritas souberam das agressões sofridas pelo patriarca copta de Alexandria, possivelmente através de uma correspondência oficialmente emitida por este prelado, com a chancela das autoridades muçulmanas, contudo, redobram a violência de sua revolta e, "furiosos, atacaram aqueles que ainda continuavam a sitiá-los, matando-os e colocando-os em fuga, mesmo estando eles a uma distância inicial de dois dias de viagem."¹⁰⁷⁷ Informado pelos sobreviventes do que havia acontecido, assim como de que pareciam já irreversíveis os avanços dos abássidas não só na Siro-Palestina, na Península Arábica e no Oriente, mas mesmo nas franjas do Egito, o califa autorizou que seus homens saqueassem indistintamente as cidades locais. Enquanto o próprio al-Kauzārā deslocou-se a al-Fustât para preparar o iminente confronto final entre os homens leais aos omíadas e as forças dos abássidas, grupos ligados a ele subiram o Nilo e esparramaram-se pela Tebaida, "e mataram muitos dos chefes e oficiais que se lhes opuseram, tomaram seus bens e fizeram cativos seus filhos, esposas e servos [...] queimaram os mosteiros dos monges e carregaram consigo as monjas."¹⁰⁷⁸ Sabendo de tais coisas, por sua vez, os bashmuritas tomaram a cidade portuária de Rosetta, massacraram todos os muçulmanos daí, saquearam seus bens e incendiaram os edifícios e os barcos que encontraram pelo caminho. Parece que então mandaram seus primeiros emissários aos abássidas, propondo uma aliança contra o inimigo

¹⁰⁷⁶ HPCCA 3, pp. 160-162.

¹⁰⁷⁷ HPCCA 3, p. 162.

¹⁰⁷⁸ HPCCA 3, pp. 162-163.

comum que se lhes apresentava. Sendo informado a respeito, Marwân determinou que suas tropas fizessem terra arrasada do Egito, assassinando animais e queimando e destruindo todas as pontes, barcos, celeiros, currais, aldeias, campos semeados, vinhedos, oliveais, moinhos e canais de irrigação que pudessem encontrar. Também determinou que o patriarca copta fosse novamente detido e trazido à sua presença para ser interrogado e punido por não ter agido de forma suficientemente eficaz no sentido de impedir que eclodisse uma rebelião cristã contra seu domínio.¹⁰⁷⁹ Efetivamente, os conselheiros do califa consideravam que o prelado deveria ser executado por insubordinação e como um exemplo, e

Hautharâh <al-Kauzārâ>, o incrédulo, estava ao lado do ouvido direito de Marwân e lhe dizia coisas como: “Este patriarca disse <aos bashmuritas>: ‘Tenham coragem, porque é certo que Deus irá tomar o governo de Marwân e entregará a sua autoridade nas mãos de seus inimigos!’” Muitas outras palavras desse mesmo tipo foram então pronunciadas por esse homem. Ora, tendo Marwân ouvido essas acusações todas, dirigiu-se, por meio de seu intérprete, ao padre patriarca, perguntando-lhe: “És tu mesmo o patriarca de Alexandria?” Pois essa mesma era a questão de Marwân. Abba Miguel então lhe respondeu: “Sim, e eu sou teu servo.” Eu ouvi ele dizer isso com clareza, porque eu estava então bem perto dele. Então Marwân novamente se dirigiu a ele, perguntando: “Diga-me, homem: é você o chefe dos inimigos da nossa religião?” Então o santo patriarca respondeu-lhe, dizendo: “Eu não sou o chefe de ímpios, mas de pessoas boas; meu povo em nada trabalha para o mal, mas eles foram forçados por muitas e sucessivas tribulações, de modo que foram até mesmo forçados a oferecer seus filhos aos comerciantes de escravos.” E depois disso não ouvi mais uma única palavra de sua boca.¹⁰⁸⁰

Com a ambivalência própria da situação vivenciada pelos líderes coptas no século transcorrido entre aquele momento e a conquista árabo-muçulmana do Egito, o patriarca faz uma tímida justificativa da rebelião ao mesmo tempo em que a afasta de sua autoridade e daquilo que seria constitutivo de sua comunidade. Mais significativo, entretanto, parece-me ser seu silêncio. Um silêncio que espelha o silêncio de Jesus diante de Pôncio Pilatos, a quem o pregador de Nazaré diz que não teria nenhum poder se este não lhe fosse dado do alto, ou seja, um poder “[...] somente usável até o ponto em que o acusado, que tem origem divina, concorde.”¹⁰⁸¹ Mas um silêncio que também se devia ao fato de que todo o necessário já havia sido enunciado, e o sofrimento nas mãos dos muçulmanos parecia ser um destino não só possível, mas desejável, e eles eram considerados não mais do que figuras secundárias, intermediários em uma batalha entre os santos e as forças do mal atuantes no mundo e neles mesmos. Ora, enquanto era conduzido de Alexandria a al-Fustât, o patriarca passou por Shubrâ Wasîm, onde era esperado por Abba Moisés, um bispo de quem se dizia que havia

¹⁰⁷⁹ HPCCA 3, ps. 164-165, 169 e 172-173.

¹⁰⁸⁰ HPCCA 3, pp. 173-174.

¹⁰⁸¹ Jo 19:9-11. BROWN, *A morte do Messias*, pp. 1000-1003 e notas correspondentes, nn. 28-34 (particularmente n. 32, p. 1002)

profetizado os dramáticos acontecimentos daqueles dias. Quando este eclesiástico viu o patriarca cativo aproximar-se, interrompeu o discípulo com quem conversava e disse-lhe:

“Meu filho, é esse o dia que eu esperava, a respeito do qual falei contigo; ele chegou, e decerto é melhor testemunhar do que apenas ouvir falar. Agora, afaste-se; deixe-me todo aquele que não estiver disposto a desistir de sua vida para segui-Lo. Eu muito me alegro por esse dia, porque há muito desejo o que ele há de trazer-me, embora eu tenha clareza e confesse de coração que não sou digno de derramar meu sangue impuro em troca do Puríssimo Sangue que nos foi dado. Por outra parte, grande é a tristeza que inunda meu coração, porque a geração dos santos encontra-se dispersa, nós nos tornamos extremamente pobres, pois não conseguimos encontrar com facilidade um homem que pudesse compartilhar conosco esse pesado ministério [...]” Depois dessas palavras, meu pai Moisés, apesar do jejum, da oração e da virtuosa penitência que vinha praticando de forma contínua, elevou sua voz e bradou: “Ai de mim, grande pecador! Creio que Cristo não irá abandonar-me, mas ajudar-me, apesar de minha grande culpa.” Ato contínuo, os soldados começaram a nos insultar, agredir e molestar de muitas formas. Quando nos deram um momento de trégua, recebemos a Santa Comunhão das mãos do glorioso padre, Abba Miguel, santo patriarca e uma das testemunhas <mártires> escolhidas pelo Senhor. Enquanto isso, vimos altas chamas subir do interior de al-Fustât, e logo fomos informados de que isso ocorria porque Marwân havia dado ordens para que fosse ateadado fogo aos armazéns que guardavam provisões, algodão e feno, assim como a todos os suprimentos de cevada que se encontravam na cidade. Ora, quando os soldados tomaram conhecimento disso, eles voltaram a nos incomodar com toda a violência, enquanto gritavam conosco com grande indignação. Meu pai Moisés colocou a sua mão direita sobre a minha e, apoiado em mim, vestiu uma roupa exterior sobre o seu hábito, deixou tudo o que estava em sua catedral e saiu. E nenhum dos bispos ou eclesiásticos que estava com o patriarca deixou de acompanhá-los <i.e. a Abba Miguel e a Abba Moisés>, incluindo eu e um leitor da Igreja de São Macário, chamado Tiago, que era nativo de Bilbais e aí também se encontrava.¹⁰⁸²

Pregando uma homilia em uma paróquia norte-americana em outubro de 2005, um sacerdote coopta destacou veementemente que “[...] Os problemas do povo copta nunca foram resolvidos por reivindicações a respeito de leis e de direitos, mas através de orações e jejuns.”¹⁰⁸³ Esse tipo de abordagem político-religiosa, entretanto, está longe de ser evidente no interior da própria tradição copta. De modo agudo, ela contrasta com os empreendimentos de ação direta levados a cabo, por exemplo, pelos patriarcas Atanásio, Teófilo, Cirilo, Dióscoro e Timóteo II Eluro, pela atuação das multidões de leigos e religiosos que se mobilizaram para reagir violentamente ao ariano Jorge da Capadócia, à pagã Hipátia, ao calcedônico Protério e mesmo ao filomafisita Constantino de Mīsr, por lideranças monásticas como Shenouda, Longino, Samuel de Qalamoun, Daniel de Sceté, por Pacômio de Tahâ, pelos *parabolani*, pelos eclesiásticos que agiram contra o diácono Isquirião, pelos revoltosos bashmuritas, entre

¹⁰⁸² HPCCA 3, p. 167, com citação implícita na fala de Abba Moisés de Mt 10:39, Mc 8:35, Lc 17:33, Jo 12:25 e At 22:24. A menção à Eucaristia celebrada pelo patriarca copta antes de ser apresentado ao califa é mais um dos elementos que ajuda assimilar seus próprios sofrimentos aos sofrimentos, e os de sua comunidade, aos de Cristo.

¹⁰⁸³ Cit. SHENODA, Maryann M. Displacing *dhimmi*, maintaining hope: unthinkable coptic representations of Fatimid Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, v. 39, n. 4, 2007, p. 587 e nota correspondente, n. 1, p. 602.

outros. A atitude fundamental das lideranças coptas em suas interações iniciais com os muçulmanos, a mistura de disposição a colaborar com os novos senhores, de reafirmar sua credibilidade contra seus inimigos tradicionais, de demonstrar seu ressentimento em relação a estes rivais, e de entregar-se ao sofrimento como martírio sempre que possível, de procurar resolver seus problemas quase que só apenas através de uma reiteração da oração e da ascese, foram vistos por analistas anteriores como expressões de ingenuidade, de masoquismo ou mesmo de má fé, mas são efetivamente produtos específicos do atrito entre valores religiosos e situações políticas que se verificou no Egito dos séculos V e VIII e, de modo bastante particular, entre 622 e 701. Como anotou em certa parte Georges Bataille, uma conduta social assim reiterada não resulta apenas da aplicação de uma diretriz moral qualquer que seja, mas exprime de modo necessário uma dada estrutura social em movimento, ou seja, o *jogo de forças* que a anima em um dado momento.¹⁰⁸⁴ Isto posto, afinal, penso que se trata o caso aqui apresentado de ocasião realmente interessante para pensar em quê medida se estabelecem na história das sociedades uma série de relações complexas entre violência, política e religião.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸⁴ BATAILLE, Georges. *A parte maldita – precedida de: A noção de dispêndio*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Coleção *Filô*, série *Bataille*, s.n., p. 105

¹⁰⁸⁵ No justo momento em que concluía a redação deste trabalho, chegou-me o conhecimento do livro de Christian Shaner, publicado em agosto de 2018, abordando as questões da violência cristão-muçulmana e da ideologia do martírio na formação do mundo islâmico inicial. Não houve, entretanto, tempo hábil para realizar a leitura do referido volume e incorporar suas reflexões ao texto agora apresentado. Seja como for, segue a referência, para consideração em eventual desenvolvimento posterior da pesquisa: SAHNER, Christian C. *Christians martyrs under Islam: religious violence and the maing of the muslim world*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

REFERÊNCIAS

- ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part I). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 1, 2003.
- ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part II). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 2, 2003.
- ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part III). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 3, 2003.
- ACCAD, Martin. The Gospels in the muslim discourse of the ninth to the fourteenth centuries: an inventorial table (part IV). *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 14, n. 4, 2003.
- ADAMS, William Y. *Nubia: corridor to Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- ADAMS, William Y. The united kingdom of Makouria and Nobadia: a medieval nubian anomaly. In: DAVIES, William Vivian (org.). *Egypt and Africa: Nubia from Prehistory to Islam*. Londres: British Museum Press, 1991.
- AHMED, Shahab. *Before orthodoxy: the satanic verses in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*. Petrópolis, Vozes, n. 57, v. 1, 1970.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da história*. Bauru: Editora da USC, 2007.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas: rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias culturais. *História & Perspectivas*. Uberlândia, CH/UFU, n. 8, 1993.
- ALEXANDER, Paul. Background: the Roman Empire at the time of the hunic invasions. In: MAENCHEN-HELFEN, Otto J. *The world of the huns: studies in their history and culture*. Berkeley: California University Press, 1973.
- AL-KHAZRAJI, Taleb Hussein. *O Mensageiro do Islam e os Ahlul Bait*. Tradução de Aídah Rumi. 2ª ed. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2004. Coleção *Da orientação do Islam*, n. 2.
- ALLEN, Pauline & HAYWARD, Robert (organização, tradução, introdução e notas). *Severus of Antioch*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004. Coleção *Early Church Fathers*, s.n., p. 12.
- ALLEN, Pauline. Life and times of Maximus, the Confessor. In: ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Oxford Handbooks*, s.n.

AL-MAQRĪZĪ, Tāqī al-Din Abū al-Abbās Ahmād ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Qadīr ibn Muḥammad. *A short history of the copts and of their Church*. Tradução, introdução e notas de Solomon Caesar Malan. Londres: D. Nut, 1873. Coleção *Original documents of the Coptic Church*, n. 3.

AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd & KHATER, Antoine (organização, tradução, introdução e notas). An arabic apocryphon of Saint Stephen, the Archdeacon. *Studia Orientalia Christiana*. Turnhout, Brepols, n. 13, 1968.

AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd. A coptic apocryphon of Saint Stephen, the Archdeacon. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 70, 1957.

AL-MAṢĪḤ, Yassa ‘Abd. Doxologies in the Coptic Church. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 4, 1938.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. A categoria *luz* na Biblioteca Copta de Nag Hammadi. *Horizonte*. Belo Horizonte, PPCIR/PUC-MG, v. 10, n. 27, 2012.

ALMOND, Ian. *Two faiths, one banner: when muslims marched with christians across Europe's battleground*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

AL-QĀDĪ, Wadād. Non-muslims in the muslim conquest army in early Islam. In. In. BORRUT, Antoine & DONNER, Fred M. (orgs.). *Christians and others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 2016. Coleção *Late antique and medieval islamic Neart East*, n. 1.

ALSTON, Richard. The revolt of the *boukoloï*: geography, history and myth. In. HOPWOOD, Keith (org.). *Organised crime in Antiquity*. 2^a ed. Sawnsea: The Classical Press of Wales, 2009.

ALTHEIM-STIEHL, Ruth. The sassanians in Egypt: some evidence of historical interest. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Sociétpé d'Archéologie Copte, n. 31, 1992.

AMARAL, Roberta Valle. *A revolta do Trisagion no contexto dos conflitos dogmáticos e cristológicos antes e depois de Calcedônia*. Monografia de Especialização em História Antiga e Medieval apresentada ao Programa de Pós-Graduação *lato sensu* em História Antiga e Medieval: Religião e Cultura da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FSB-RJ, 2016.

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

AMÉLINEAU, Émile (organização, introdução, tradução e notas). *Histoire du Patriarche Copte Isaac*. Edição bilíngue (copta e francês). Paris: Ernest Leroux, 1890. Coleção *Publications d'École des Letras d'Alger: Bulletin de Correspondance Africaine*, n. 2.

AMÉLINEAU, Émile. *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Paris: Imprimerie Nationale, 1892.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. Reflections on the expression *dīn ‘Alī*: the origins of the shī‘ī faith. In. DAFTARY, Farhad & MISKINZODA, Gurdofardi. *The study of Shī‘ī Islam: history, theology and law*. Londres e Nova Iorque: I. B. Tauris e Institute of Ismaili Studies, 2014.

- ANAWATI, Georges C. Factors and effects of arabization and islamization in medieval Egypt and Syria. In. VRYONIS JR., Speros. (org.). *Islam and cultural changes in the Middle Ages*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1975.
- ANDERSON, William. Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of Antiquity. *Ancient West & East*. Louvain, Peeters, n. 6, 2007.
- ANDRADE, Nathanael J. *The journey of christianity to India in Late Antiquity: networks and the movement of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- ANGOLD, Michael. *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média*. Tradução de Alda Porto Santos. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- ANNEQUIN, Guy. *As civilizações do Mar Vermelho*. S. trad. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. Coleção *Grandes civilizações desaparecidas*, s.n.
- ANÔNIMO. Beziens legends: Saint Aphrodise. *Beziens history*. Disponível online em <https://tinyurl.com/y67a554c> (acesso em dezembro de 2018).
- ARMANIOS, Febe. Approaches to coptic history after 641. *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 42, n. 3, 2010.
- ARMSTRONG, Karen. *Campos de sangue: religião e a história da violência*. Tradução de Rogério Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Coleção *História Essencial*, n. 1.
- ARTEMI, Eirini. Thought and culture in Christian Egypt: Cyril of Alexandria (412-444 AD) and his patriarch period according to Socrates Scholasticus. *Mirabilia Ars*. Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona, v. 1, n. 2, dezembro de 2014, pp. 15-34.
- ASTARITA, Maria Laura. *Avido Cassio*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
- ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESSEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.) *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, vários volumes.
- ATIYA, Aziz Suryal & AL-MAŠĪĤ, Yassā 'Abd (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 2: the lives of Mark III to John VI (†1216)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1970.
- ATTINÀ, Fulvio. Agressão. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Tradução de João Ferreira *et alli*. 11ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, v. 1.
- AVNER, Rina. The Dome of the Rock in light of the development of concentric *martyria* in Jerusalem: architecture and architectural iconography. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 27, 2010.

- AYAD, Boulos A. The revolts of the copts. *Coptic Church Review*. Brunswick, Society of Coptic Church Studies, v. 25, n. 2, verão de 2004.
- AYOUB, Mahmoud. Dhimmah in Qur'an and Hadith. *Arab Studies Quarterly*. Londres, Pluto Journals, v. 5, n. 2, primavera de 1983.
- BACHARACH, Jere L. Signs of sovereignty: the *shahāda*, qur'ānic verses and the coinage of 'Abd al-Malīk. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 27, 2010.
- BAEK, Simonsem Jørgen. *Studies in the genesis and early development of the caliphal taxation system, with special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*. København: Akademisk Forlag, 1988.
- BAGNALL, Roger S. & WORP, Klaas A. The Era of Diocletian and the Martyrs. In. *Chronological systems of Byzantine Egypt*. 2ª ed. Leiden: Brill, 2004.
- BAGNALL, Roger S. Conversion and onomastics: a reply. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 69, 1987.
- BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- BAGNALL, Roger S. Publius Petronius, augustan prefect of Egypt. In. *Hellenistic and Roman Egypt: sources and approaches*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006. Coleção *Variorum collected studies*, s.n.
- BAGNALL, Roger S. Religious conversions and onomastic change in early byzantine Egypt. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Durham, American Society of Papyrologists, v. 19, nn. 3-4, 1982.
- BAHLUL, Raja. Is constitutionalism compatible with Islam? In. COSTA, Pietro (org.). *The rule of law: history, theory and criticism*. Dordrecht: Springer, 2007.
- BAKOUR, Houda Blum. A função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora. In. ANAIS da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro: ABA, 2008.
- BALICKA-WITAKOWSKA, Ewa. Descente de croix sur une peinture murale de la cathédrale de Faras. *Nubica*. Colônia, Verlag Jürgen Dinter, v. 1, n. 2, 1990.
- BANGERT, Susanne. The archaeology of pilgrimage: Abū Mīnā and beyond. In. GWYNN, David & BANGERT, Susanne (orgs.). *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010. Coleção *European History and Culture*, seção *Late Antique Archaeology*, n. 6.
- BANTU, Vince L. *Egyptian ehtnic identity development in anti-chalcedonian coptic literature*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada ao Departament of Semitic and Egyptian Languages and Literatures of School of Arts and Sciences of The Catholic University of America. Washington: CUA, 2015.
- BAPTISTA, Lyvia Vasconcelos. O elemento religioso na interpretação dos acontecimentos da *Guerra Pérsica*. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*. Vitória, LEIR/ES, n. 5, 2015.

- BARDILL, Jonathan. The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the monophysite refugees. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 54, 2000.
- BARMBY, James (organização, tradução, introdução e notas). Selected epistles of Gregory the Great, bishop of Rome (books IX to XIV). In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 1, vol. 12: Leo the Great, Gregory the Great*. Nova Iorque, Oxford e Londres: The Christian Literature Company e Parker & Company, 1895.
- BARNS, John Wintour Baldwin & REYMOND, Eve Anne Elizabeth (organização, tradução, introdução e notas). *Four martyrdoms from the Pierpont Morgan coptic codices*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- BARROS, José D'Assunção. *História comparada*. Petrópolis: Vozes, 2014, pp. 82-84.
- BARRY, W. D. Popular violence and stability of Roman Alexandria (30 BC-215 AD). *Bulletin sur la Société Archéologique d'Alexandrie*. Alexandria e Cairo, Société Archéologique d'Alexandrie, n. 45, 1993.
- BARTHES, Roland. *Michelet par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- BASÍLIO Porfirogênito. Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani. In. MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 117: Basilius Porphyrogenitus. Leo Diaconus Caloensis. Anonyms; Hippolytus Thebanus. Georgides Monachus. Ignatius Diaconus. Nilus, Christophorus Protoasecretis. Michael Hamartolus. Anonymus. Suidas*. Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). Le Synaxaire Arabe Jacobite II: mois de Hatour et de Kihak. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 3, 1909.
- BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). Le Synaxaire Arabe Jacobite III: mois de Toubeh et d'Amchir. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris e Berlim, Firmin-Didot e Herder, n. 11, 1916.
- BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). Le Synaxaire Arabe Jacobite I: mois de Tout et de Babeh. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907.
- BASSET, René (organização, tradução, introdução e notas). Le Synaxaire Arabe Jacobite IV: mois de Barmahat, Barmoudah et Bachons. Versão bilíngue (árabe e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 16, 1922.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita – precedida de: A noção de dispêndio*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Coleção *Filô*, série *Bataille*, s.n.
- BAUCKHAM, Richard & MOSSER, Carl (orgs.). *The Gospel of John and christian theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008.
- BAUDOIN, Anne-Catherine. Truth in the details: the *Report of Pilate to Tiberius* as an authentic forgery. In. CUEVA, Edmund P. & MARTÍNEZ, Javier (orgs.). *Splendide mendax: rethving fakes and forgeries in classical, late antique and early christian literature*. Groninga: Barkhuis, 2016.

BAUM, Wilhelm & WINKLER, Dietmar W. *The Church of the East: a concise history*. Tradução de Miranda G. Henry. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 147.

BAUMEISTER, Theofried. *Martyr Invictus: der märtyrer als sinnbild der erlösung in der legende und im kult der frühen Koptischen Kirche zur kontinuierität des ägyptischen denkens*. Münster: Verlag Regensburg, 1972. Coleção *Forschungen zur volkskunde*, n. 46.

BAUSI, Alessandro & CAMPLANI, Alberto. *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*. *Adamantius: rivista del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 22, 2016.

BAUSI, Alessandro. *New egyptian texts in Ethiopia*. *Adamantius: rivista del gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*. Bolonha, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell'Università di Bologna, n. 8, 2002.

BAYNES, Norman H. *Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy*. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Londres, Sage Publications, v. 12, n. 1, 1926.

BEARMAN, Peri J. *et alli (orgs.)*. *The Encyclopædia of Islam. Vol. 10: T-U*. Leiden: Brill, 2000.

BEARMAN, Peri J. *et alli (orgs.)*. *The Encyclopædia of Islam. Vol. 11: W-Z*. Leiden: Brill, 2002.

BEARMAN, Peri J. *et alli (orgs.)*. *The Encyclopædia of Islam. Vol. 12: Supplement*. 2ª ed. Leiden: Brill, 2004.

BEATRICE, Pier Franco. *La lavanda dei piedi: contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1983. Coleção *Ephemerides liturgicae*, seção *Sussidia*, n. 28.

BEAUMONT, Mark. *Muslim readings of John's Gospel in the 'Abassid Period*. *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 19, n. 2, 2008.

BEAUMONT, Mark. *The ultimate proof text: the interpretation of John 20:17 in muslim-christian dialogue (second/eight-eight/fourteenth centuries)*. In. THOMAS, David (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in 'Abassid Iraq*. Leiden: Brill, 2003.

BECK, Hans-Georg. *Il milenio bizantino*. S. trad. Roma: Salerno, 1981.

BECKER, Adam H. (organização, tradução, introdução e notas). *Sources from the history of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008. Coleção *Translated texts for historians*, n. 50.

BECKER, Adam H. *Fear of God and beginning of Wisdom: the School of Nisibis and development of scholastic culture in Late Antique Mesopotamia*. 2ª ed. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

- BECKHÄUSER, Alberto. *O martírio: luta vitoriosa com Cristo: contribuição ao estudo da linguagem militar no Sacramentário Veronense*. Tese de Doutorado em Sagrada Liturgia apresentada ao Pontificium Institutum Liturgicum. Roma: Pontificium Athenæum S. Anselmi de Urbe, 1967. Coleção *Thesis ad Lauream*, n. 289.
- BEDROSIAN, Robert (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of Michael, the Great, Patriarch of the Syrians, translated from classical armenian by Robert Bedrosian*. Long Branch: Sources of Armenian Tradition, 2013.
- BEHRENS, James. *Church disputes mediation*. Herefordshire: Gracewing, 2003.
- BELL, David N. (organização, introdução, tradução e notas). *The Life of Isaac of Alexandria and the Martyrdom of Saint Macrobius*. Edição bilíngue (copta e inglês). Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988. Coleção *Cistercian studies*, n. 107.
- BELL, Harold Idris. Evidences of christinity in Egypt during the roman period. *Harvard Theological Review*. Harvard Divinity School, v. 37, n. 3, 1944.
- BELL, Harold Idris. The *Constitutio Antoniniana* ant the egyptian poll-tax. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 37, 1947.
- BEN ZEEV, Miriam Pucci. *Diaspora judaism in turmoil (116-117 CE): ancient sources and modern insights*. Louvaina: Peeters, 2005. Coleção *Interdisciplinary studies in ancient culture and religion*, n. 6.
- BENARIO, Herbert E. The *dediticii* of the *Constitutio Antoniniana*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Baltimore, American Philological Association e John Hopkins University Press, n. 85, 1954.
- BENOÎT, P. & SCHWARTZ, J. Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 après J.C. *Études de papyrologie*. Cairo, Société Fouad Ier de papyrologie e Institut Français d'Archéologie Orientale, v. 8, n. 1, 1948.
- BERG-ONSTWEDDER, Gonnje van den. Diocletian in the coptic tradition. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 29, 1990.
- BERKEY, Jonathan P. *The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)*. Cambrridge: Cambridge University Press, 2003.
- BERMAN, Lawrence V. The political interpretation of the maxim: *the purpose of philosophy is the imitation of God*. *Studia Islamica*. Leiden, Brill, n. 15, 1961.
- BERTAINA, David. *Christian and muslim dialogues: the religious uses of literary form in the early islamic Middle East*. Piscataway: Gorgias Press, 2011. Coleção *Gorgias eastern christian studies*, n. 29.
- BESA. *The life of Shenoute*. Introdução, tradução e notas de David N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983. Coleção *Cistercian studies*, n. 73.
- BETTENCOURT, Estêvão (organização, tradução, introdução e notas). *Apoftegmas: a sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979. Coleção *Fontes da vida religiosa*, n. 5.

BETTENCOURT, Estêvão Tavares. *Curso de História da Igreja por correspondência*. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, s.d.

BEYLOT, Robert. Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des *Acta Pilati*. *Langues orientales anciennes: philologie et linguistique*. Paris e Louvain, Association pour l'étude des langues orientales anciennes, n. 1, v. 1, 1988.

BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (639-1171). In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.

BIEŻUŃSKA-MAŁOWIST, Iza. Formes de résistance dans l'Égypte grecque et romaine et l'attitude de gouvernement. In. YUGE, Toru & DOI, Masaoki (orgs.). *Forms of control and subordination in Antiquity. Proceedings of the International Symposium for Studies on Ancient Worlds, January 1986, Tokyo*. Leiden e Tóquio: Brill e Society for Studies on Resistance Movements in Antiquity, 1988.

BIHLMAYER, Karl & TÜCHLE, Hermann. *História da Igreja. Vol. 2: a Idade Média*. S. trad. São Paulo: Paulinas, 1964.

BILGRAMI, Muna Haeri. *The Victory of Truth: the life of Zaynab bint 'Alī ibn Abī Ṭālib*. Carachi: Zahra Publications in Pakistan, 1986

BINGGELI, André. Converting the caliph: a legendary motif in christian hagiography and historiography of the Early Islamic Period. In. PAPAConstantinou, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh. *Writing "true stories": historians and hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity*, n. 9.

BIRLEY, Anthony. *Marcus Aurelius: a biography*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000. Coleção *Roman imperial biographies*, s.n..

BITTON-ASHKELONY, Brouria & KRUEGER, Derek (orgs.). *Prayer and worship in Eastern Christianities (5th to 11th centuries)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017.

BLACK, C. Clifton. *Mark: images of an apostolic interpreter*. Edimburgo: T&T Clark, 2001. Coleção *Studies on personalities of the New Testament*, s.n.

BLADEL, Kevin T. van. *From sassanian mandeans to ṣābians of the marshes*. Leiden: Brill, 2017. Coleção *Leiden Studies in Islam and Society*, n. 6.

BLAIR, Sheila. What is the date of the Dome of the Rock? In. RABY, Julian & JOHNS, Jeremy (orgs.). *Bayt al-Maqīs. Vol. 1: 'Abd al-Malik's Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Coleção *Oxford studies in islamic art*, n. 9.

BLAUDEU, Philippe. Un archevêque d'Alexandrie assassin? Retour sur une incrimination lancée à l'encontre de Dioscore I^{er}. In. BUZI, Paola & CAMPLANI, Alberto (orgs.). *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011. Coleção *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 125.

BLAUDEU, Philippe. *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*. Prefácio de Jean-Michel Carrié. Roma e Paris: École Française de Rome e Bocard, 2006. Coleção *Bibliothèque des École Françaises d'Athènes et de Rome*, n. 327.

BLOOM, Jonathan M. The muslim community of al-Fustāt. In. VORDESTRASSE, Tasha & TREPTOW, Tanya (orgs.). *A cosmopolitan city: muslims, christians and jews in Old Cairo. Catalogue of the exhibition at the Oriental Institute Museum, Chicago, February-September 2015*. Fotografias de Anna R. Ressman e Kevin Bryce Lowry. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2015. Coleção *Oriental Institute Museu Publications*, n. 38.

BLOUIN, Katherine. *Triangular landscapes: environment, society and the state in the Nile Delta under roman rule*. Oxford: Oxford University Press, 2014. Coleção *Oxford studies on the roman economy*, s.n.

BLUMELL, Lincoln H. *Lettered christians: christians, letters and late antique Oxyrhynchus*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *New Testament tools, studies and documents*, n. 39.

BLUMENJRANZ, Bernhard. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. Prefácio de Gilbert Dahan. 2ª ed. Louvaina: Peeters, 2006. Coleção *Revue des Études Juives*, s.n..

BOORSTIN, Daniel J. *Os descobridores*. Tradução de Fernand Pinto Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

BORG, Marcus J. & CROSSAN, John Dominic. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BORGES, Jorge Luis. *Atlas*. Colaboração de Maria Kodama. Tradução de Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BORGES, Jorge Luis. Kafka e seus precursores. In. *Outras inquisições*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOSWELL, John Eastburn. *Expositio and oblatio: the abandonment of children and the ancient and medieval family*. *The American Historical Review*. Washington e Oxford, American Historical Association e Oxford University Press, v. 89, n. 1, 1984.

BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 5: KHE-MAHI*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1986.

BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 6: MAHK-MID*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1991.

BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 7: MIF-NAZ*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1993.

BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 8: NED-SAM*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1995.

BOSWORTH, Charles Edmund *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 9: SAN-SZE*. Leiden: Brill, 1997.

BOSWORTH, Charles Edmund. Kharijites in Persia. *Encyclopædia Iranica* <online>. Publicado em 20 de julho de 2009. Disponível em <https://tinyurl.com/y96srj9p> (acesso em junho de 2018).

BOTROS, Ghada. Religious identity as an historical narrative: coptic orthodox immigrant churches and the representation of history. *Journal of Historical Sociology*. Hoboken e Londres, John Willey e Blackwell, v. 19, n. 2, 2006.

BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate & EISSLER, Friedmann. *Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2013.

BOULNOIS, Marie-Odile. L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: les modèles d'union trinitaire et christologique. *Revue des Sciences Religieuses*. Estrasburgo, Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, v. 74, n. 2, 2000.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In. In. AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In. *A economia das trocas simbólicas*. Seleção, introdução e notas de Sergio Miceli. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007. Coleção *Estudos*, n. 20.

BOWESOCK, Glenn Warren; BROWN, Peter & GRABAR, Oleg (orgs.). *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Coleção *Harvard University Press Reference Library*, n. 9.

BOWMAN, Alan K. & RATHBONE, Dominic. Cities and administration in Roman Egypt. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 82, 1992.

BRAKKE, David & CRISLIP, Andrew (organização, tradução, introdução e notas). *Selected discourses of Shenoute the Great: community, theology and social conflict in Late Antiquity Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk: spiritual combat in Early Christianity*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2006.

BRAKKE, David. From temple to cell, from gods to demons: pagans temples in the monastic topography of fourth-century Egypt. In. HAHN, Johannes & GOTTER, Ulrich. *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 163.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In. *Escritos sobre a História*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. Coleção *Debates*, n. 131.

BRAY, John Jefferson. *Gallienus: a study in reformist and sexual politics*. Adelaide: Wakefiel Press, 1997.

BRETT, Michael. Islam and trade in the *Bilād al-Sudān* (tenth-eleventh century AD). *The Journal of African History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 24, n. 4, 1983.

BRETT, Michael. The spread of Islam in Egypt and North Africa. In. BRETT, Michael (org.). *Northern Africa: Islam and modernization. Papers on the theme of islamization*,

modernization, nationalism and independence presented and discussed at a symposium arranged by the African Studies Association of the United Kingdom on the occasion of its annual general meeting, 14, September 1971. Londres: Cass, 1973.

BREYTENBACH, M. M. A queen for all seasons: Zenobia of Palmyra. *Akroterion*. Stellenbosch, Department of Ancient Studies from University of Stellenbosch, n. 50, dezembro de 2005.

BRISSAUD, Jean-Marc. *A civilização núbica até a conquista árabe*. S. trad. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. Coleção Grandes civilizações desaparecidas, s.n.

BROCK, Sebastian P. (organização, tradução, introdução e notas). An early syriac life of Maximus the Confessor. Versão bilíngue (síriaco e inglês). *Analecta Bollandiana*. Bruxelas, Société des Bollandistes, n. 91, 1973.

BROCK, Sebastian P. The “Nestorian” Church: a lamentable misnomer. *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, John Rylands University Library, v. 78, n. 3, 1996.

BROCK, Sebastian P. “Come, compassionate Mother, come Holy Spirit”: a forgotten aspect of early eastern christian imagery. In. *Fire from Heaven: studies in syriac theology and liturgy*. Aldershot: Ashgate, 2006.

BROCK, Sebastian P. The Holy Spirit as feminine in early syriac literature. In. SOSKICE, Janet Martin (org.). *After Eve: women, theology and christian tradition*. Londres: Marshall Pickering, 1990. Coleção *Women and religion*, s.n.

BROCK, Sebastian P. The lost old syriac at Luke 1:35 and the earliest syriac terms for the Incarnation. In. *Fire from Heaven: studies in syriac theology and liturgy*. Aldershot: Ashgate, 2006.

BROWN, Joseph. *Eastern christianity and the war: the idolatry, superstition and corruption of the christians of Turkey, Greece and Russia, exposed and considered with the present war, and the prospects of a reformation*. Londres: Edward Stanford, 1877.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, Peter. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 61, 1971.

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

BROWN, Raymond E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos. Vol. 1*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2011. Coleção *Bíblia e História*, série *Maior*, n. 9.

BROWN, Robert McAfee. *Religion and violence*. 2ª ed. ampl. Filadélfia: Westminster Press, 1987.

BRUNT, Peter Astbury. The administrators of Roman Egypt. *The Journal of Roman Studies*. Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, n. 65, 1975.

- BRYEN, Ari Z. Reading the citizenship papyrus: P. Giss. I-40. In. ANDO, Clifford (org.). *Citizenship and Empire in Europe (200-1900 AD): the Antonine Constitution after 1800 years*. Estugarda: Franz Steiner Verlag, 2016. Coleção *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, n. 54.
- BRYEN, Ari Z. Tradition, precedent and power in Roman Egypt. In. PROCHÁZKA, Stephan; REINFANDT, Lucian & TOST, Sven (orgs.). *Official epistolography and the language(s) of power: proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium*. Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2015. Coleção *Papyrologica Vindobonensia*, s.n..
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, introdução e notas). *O martírio e milagres de São Jorge da Capadócia: os textos cópticos*. Tradução de Thiago Blumenthal. Barueri: Sá, 2012.
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: a translation of the ethiopic Synaxarium made from the Manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*. 2ª ed. Hildesheim: Georg Olms, 1976, 2 v.
- BUDGE, Ernest Alfred Wallis. Egyptian mythology in coptic writings. In. BUDGE, Ernest Alfred Wallis (organização, tradução, introdução e notas). *Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt*. Londres: Longmans and Company, 1913.
- BUENO, André. Budistas na Mediterrâneo. *Hélade*. Niterói, NEREIDA-PPGH/UFF, v. 2, n. 2, 2016.
- BUFACCHI, Vittorio. Two concepts of violence. *Political Studies Review*. Londres, Sage Publications, v. 3, n. 2, 2005.
- BULLIET, Richard W. Conversion-based patronage and onomastic evidence in early Islam. In. BERNARDS, Monique & NAWAS, John Abdallah (orgs.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden: Brill, 2005.
- BURGE, Gary M. *The anointed community: the Holy Spirit in the johannine tradition*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987.
- BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 1: the lives of Michael II to Shenoute (†888)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1943.
- BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & KHATER, Antoine (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 1: the lives of Macarius II to John V (†1167)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d’Archéologie Copte, 1968.
- BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. The copts in Cyprus. *Bulletin sur la Société d’Archéologie Copte*. Cairo, Société d’Archéologie Copte, n. 7, 1942.
- BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAṢĪḤ, Yassā ‘Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sāwīrus al-Muqaffā’, bishop of al-*

Ashmūnīn. Vol. 2, pt. 2: the lives of Michael III to Shenoute II (†1046). Edição bilingue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1948.

BURMESTER, Oswald Hugh Ewart; AL-MAŠĪH, Yassā ‘Abd & ATIYA, Aziz Suryal (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 2, pt. 3: the lives of Christodoulos to Michael IV (†1102)*. Edição bilingue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1959.

BUSSI, Silvia. Se représenter pour l'éternité: l'expression des ethnicités en Égypt dans les "portraits du Fayoum". *Dialogues d'histoire ancienne*. Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, n. 10, 2014.

BUSSI, Silvia. Selezione di élites nell'Egitto romano: epikrisis et eiskrisis tra I e III secolo d.C. *Laverna*. Gutenbergue, Scripta Mercaturae Verlag, n. 14, 2003.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Circunceliões: revolta rural na África romana? In. CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O campesinato na História*. Rio de Janeiro: Mauad e FAPERJ, 2002, v. 1.

BUTLER, Alfred J. *The arab conquest of Egypt and the last thirty years of the roman dominion*. Oxford: Clarendon Press, 1902.

CABIÉ, Robert. La Eucaristía. In. MARTIMORT, Aimé Georges. *La Iglesia en oración: introducción a la Liturgia*. 3ª ed. aum. e ampl. Tradução de Joan Llopis. Barcelona: Herder, 1987. Coleção *Biblioteca Herder*, seção *Liturgia*, n. 58.

CACITTI, Remo. *Furiosa turba: i fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei circoncellioni d'Africa*. Milão: Biblioteca Francescana, 2006. Coleção *Studi di stori del cristianesimo e delle Chiese cristiane: fonti e documenti*, n. 9.

CALABRIA, Michael D. "The foremost of believers": the egyptians in the Qu'rān, islamic exegesis and extra-canonical texts. Tese de Doutorado em Filosofia, com concentração em Estudos Árabes e Islâmicos, apresentada à University of Exeter. Exeter: University of Exeter, 2014.

CÂMARA, Hélder. *Espiral de violencia*. Tradução de Alejandro Sierra. Salamanca: Sígueme, 1970. Coleção *Estela*, n. 82/4.

CAMPLANI, Alberto. A syriac fragment from the *Liber Historiarum* by Timothy Aelerus (CPG 5486), the *Coptic Church History* and the archives of bishopric of Alexandria. In. BUZI, Paola & CAMPLANI, Alberto (orgs.). *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011. Coleção *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 125.

CAMPLANI, Alberto. L'*Historia Ecclesiastica* en copte et l'historiographie du siège épiscopale d'Alexandrie. A propos d'un passage sur Mélitios de Lycopolis. In. BOSSON, Nathalie & BOUVAREL-BOUD'HORS, Anne (orgs.). *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes (Pariss, 28 juin-23 juillet 2004)*. Louvaina: Peeters, 2007. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 163, v. 1.

CAMPLANI, Alberto. Setting a bishopric, arranging an archive: traces of archival activity in the bishopric of Alexandria and Antioch. In. BAUSI, Alessandro; BROCKMANN, Christian;

- FRIEDRICH, Michael & KIENITZ, Sabine (orgs.). *Manuscripts and archives: comparative views on record-keeping*. Berlim: Walter de Gruyter, 2018. Coleção *Studies in manuscripts cultures*, n. 11.
- CANNUYER, Christian. *L'Égypte copte: les chrétiens du Nil*. 3^a ed. Paris: Gallimard e Institut du Mond Arabe, 2011. Coleção *Découverts Gallimard*, s.n.
- CAPPONI, Livia. *Augustan Egypt: the creation of a roman province*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2005. Coleção *Studies in classics*, n. 13.
- CAPPONI, Livia. Serapis, *boukoloï* and christians from Hadrian to Marcus Aurelius. In. RIZZI, Marco (org.). *Hadrian and the christians*. Berlim e Nova Iorque: De Gruyter, 2010. Coleção *Millennium studientudien zu kultur und geschichte des ersten jahrtausends n. Chr.*, n. 30.
- CARVALHO, José Murilo. História intelectual do Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*. Rio de Janeiro, PPHIS/UFRJ, v. 1. n. 1, 2000.
- CASADO, Pilar González (organização, tradução, introdução e notas). *La cueva de los tesoros*. Madri: Ciudad Nueva, 2004.
- CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and memory: early christian culture making*. Nova Iorque e Chichester: Columbia University Press, 2004.
- CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERULLI, Enrico. As relações da Etiópia com o mundo muçulmano. In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2^a ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.
- CERULLI, Enrico. La légende de l'empereur Tibère et de Pilate dans deux nouveaux documents éthiopiens. *Byzantion*. Louvaina, Peeters, n. 36, 1966.
- CERULLI, Enrico. Tiberius and Pontius Pilate in the ethiopian tradition and poetry. *Proceedings of the British Academy*. Londres e Oxford, British Academy e Oxford University Press, n. 59, 1975.
- CERULLI, Enrico. Um hymne éthiopien à Pilate sanctifié. *Mélanges de l'Université Saint Joseph*. Beirute, Université Saint Joseph, n. 49, 1976.
- CHABOT, Jean-Baptiste (organização, tradução, introdução e notas). *Chronique de Michel, le Syrien. Vol. 2: tomos VIII a XI*. Paris: Ernest Leroux, 1901.
- CHADWICK, Henry & EVANS, G. R. *Igreja Cristã*. Tradução de Carlos Nougé e Francisco Manhães. Barcelona: Folio, 2007. Coleção *Grandes civilizações do passado*, n. 26.
- CHADWICK, Henry. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. *The Journal of Theological Studies*. Oxford, Oxford University Press, v. 2, n. 2, 1951.
- CHARFI, Abdelmajid. Polémiques islamo-chrétiennes à l'époque médiévale. In. WAARDENBURG, Jacques (org.). *Scholarly approaches to religion, interreligious perceptions and Islam*. Berna, Berlim e Nova Iorque: Peter Lang, 1995, pp. 265-266.

CHARLES, R. H. (organização, tradução, introdução e notas). *The Chronicle of John, bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's ethiopic text*. Londres e Oxford: Williams & Norgate e Oxford University Press, 1916. Coleção *Publications for Texts and Translation Society*, n. 10.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a História entre certezas e inquietudes*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CHAVES, Julio Cesar Dias. A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGR/UMESP, v. 2, n. 4, 2006.

CHAVES, Julio Cesar Dias. *A Gnose em questão: ensaios sobre gnose e apocalíptica na Antiguidade e a Biblioteca Copta de Nag Hammadi*. Brasília: Edição do Autor, 2011.

CHAVES, Julio Cesar Dias. A literatura copta e o estudo do cristianismo primitivo: fontes e perspectivas. In. ANAIS da 7ª Jornada de História Antiga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2007.

CHAVES, Julio Cesar Dias. O advento da língua copta e as transformações sociais no Egito cristão. *Ars Historica*. Rio de Janeiro, IH/UFRJ, v. 1, n. 1, 2010.

CHAVES, Julio Cesar Dias. O apocalipse cóptico de Paulo e sua relação com a literatura apocalíptica judaica. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGCR/UMESP, v. 1, n. 2, 2005.

CHRISTIDES, Vassilios. Um exemple d'incompétence navale: la bataille dite "des mâts". *Stratégique*. Paris, Institut de Stratégie Comparée, vv. 89-90, nn. 1-2, 2008.

CIRILO de Alexandria. *Commentary on Isaiah. Vol. 1: Chapters 1-14*. Tradução de Robert C. Hill. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2008.

CIRILO de Alexandria. Scholia on the Incarnation of the Only-Begotten. In. *Five tomes against Nestorius. Scholia on the Incarnation. Christ is one. Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia and the Synousiasts*. Tradução de Philip Edward Pusey. Oxford: J. Parker, 1881. Coleção *Library of Fathers of the Holy Catholic Church anterior to the division of the East and West*, n. 47.

CLACKSON, Sarah J. & PAPAConstantinou, Arietta. Coptic or greek? Bilingualism in the papyri. In. PAPAConstantinou, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010.

CLARYSSE, Willy. The coptic martyr cult. In. LAMBERIGTS, M. & VAN DEUN, Peter (orgs.). *Martyrium in multidisciplinary perspective: memorial Louis Reekmans*. Louvaina: Leuven University Press e Peeters, 1995. Coleção *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, n. 117.

CLARYSSE, Willy. The coptic martyr cult. In. LAMBERIGTS, M. & VAN DEUN, Peter (orgs.). *Martyrium in multidisciplinary perspective: memorial Louis Reekmans*. Louvaina: Leuven University Press e Peeters, 1995. Coleção *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, n. 117.

CLAVERIE, Elisabeth. La Vierge, le désordre, la critique: les apparitions de la Vierge à l'âge de la science. *Terrain*. Paris, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, n. 14, 1990.

- CLIFFORD, James. In. Identidade em Mashpee. *Dilemas de la cultura: antropologia, literatura y arte em la perspectiva posmoderna*. Tradução de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 1995. Coleção CLA-DE-MA, série *Antropología y etnografía*, s.n.
- CLIFFORD, James. Sobre *Orientalismo*. In. *Dilemas de la cultura: antropologia, literatura y arte em la perspectiva posmoderna*. Tradução de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 1995. Coleção CLA-DE-MA, série *Antropología y etnografía*, s.n.
- COHEN, Jeremy. *Christ killers: the jews and the Passion from the Bible to the big screen*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- COLLINS, John J. *A Bíblia justifica a violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Bíblia na mão do povo*, n. 1.
- CONYBEARE, Frederick Cornwallis (organização, tradução, introdução e notas). Antiochus Estratego's account of the sack of Jerusalem in AD 614. *English Historical Review*. Londres, London Historical Society, v. 25, 1910.
- CONYBEARE, Frederick C. Anecdota monophysitarum. *The American Journal of Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, v. 9, n. 4, 1905.
- COOPER, Glem M. (organização, tradução, introdução e notas). *Galen, De diebus decretoriis, from greek into arabic. A critical edition, with translation and commentary, of Hunayn ibn Ishāq, Kitāb ayyām al-buḥrān*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016. Coleção *Medicine in the Medieval Mediterranean*, s.n.
- COQUIN, René-Georges (organização, tradução, introdução e notas). *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1975. Coleção *Bibliothèque d'Études Coptes*, n. 13.
- CORTÁZAR, Julio. Casa tomada. In. *Bestiário*. Tradução de Paulina Watch e Ari Roitman. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- COSENTINO, Salvatore. Constants II and the byzantine navy. *Byzantinische Zeitschrift*. Berlim, De Gruyter, v. 110, n. 2, 2007.
- COSME Indicopleustes. *The Christian Topography of Cosmas, and egyptian monk*. Tradução, introdução e notas de John Watson McCrindle. Londres: Hakluyt Society, 1897.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- COSTA, Ricardo. Muçulmanos e cristãos no diálogo luliano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madri, Universidad Complutense de Madri, n. 19, 2002.
- CROKE, Brian. Justinian, Theodora and the Church of Saints Sergius and Bacchus. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 60, 2006.
- CROMWELL, Jennifer. Aristophanes, son of Johannes: an eight-century bilingual scribe? A study of graphic bilingualism. In. PAPAConstantinou, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010.
- CRONNIER, Estele. Why did people *invent* relics in the Roman East between the fourth and sixth centuries? *Mirabilia*. Barcelona, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona, v. 1, n. 18, 2014.

CRONWELL, Jennifer. Greek or coptic? Scribal decisions in eight-century Egypt (Thebes). In. CROMWELL, Jennifer & GROSSMAN, Eitan (orgs.). *Scribal repertoires in Egypt from the New Kingdom to the Early Islamic period*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. Coleção *Repensar*, s.n.

CRUM, Walter Ewing. Eusebius and Coptic Church Histories. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Londres, Society of Biblical Archaeology, n. 24, 1902.

CRUM, Walter Ewing. Some further meletian documents. *The Journal of Egyptian Archaeology*. Londres, Sage Publications, v. 13, n. 2, 1927.

CRUMMEY, Donald. Church and nation: the Ethiopian Orthodox Tāwahedo Church. In. ANGOLD, Michael (org.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. *Coletânea*. Rio de Janeiro, FSB-RJ, v. 13, n. 25, 2014.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Condições políticas da era de ouro da *Dhimma* na história do Egito islâmico (séculos IX e X AD). *TransVersos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 10, 2017.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. O funcionamento econômico da Igreja Copta nos estágios iniciais do Egito islâmico (séculos VII a X). *Veredas da História*. Rio de Janeiro, Salvador, Pelotas, Campo Grande e Aracaju, v. 10, n. 2, 2017.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Ritos de humilhação: al-Qāsim ibn ‘Ubaydallāh e os cristãos coptas (734-741). *TransVersos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 9, 2017.

CUBITT, Catherine. Introduction: writing *true stories* – a view from the West. In. In. PAPACONSTANTINO, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh (orgs.). *Writing true stories: historians and hagiographers in Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, n. 9.

DAGRON, Gilbert. *Emperador y sacerdote: estudio sobre el “cesaropapismo” bizantino*. Tradução de Wenceslao Carlos Lozano. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de la Universidad de Granada, 2007.

DAL POZ, João. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, PPGS/UFG, PPGAS/UFG e PPGCP/UFG, v. 6, n. 2, 2003.

DANIEL, Norman. *Islam and the West: the making of an image*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1960.

DAVID, Rosalie. *The experience of Ancient Egypt*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.

DAVIES, Eryl W. Walking in God’s way: the concept of *imitatio Dei* in the Old Testament. In. BALL, Edward (org.). *In search of True Wisdom: essays in Old Testament interpretation*

in honour of Ronald E. Clemens. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. Coleção *The Library of Hebrew Bible*, s.n.

DAVIES, J. G. *Christians, politics and violent revolution*. Maryknoll: Orbis Books, 1976.

DAVIS, Stephen J. Ancient sources for the coptic tradition. In. GABRA, Gawdat (org.). *Be thou there: the Holy Family's journey in Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2001.

DAVIS, Stephen J. *Coptic christology in practice: incarnation and divine participation in Late Antique and Medieval Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Coleção *Oxford Early Christian Studies*, s.n.

DAVIS, Stephen J. *The Early Coptic Papacy: the Egyptian Church and its leadership in Late Antiquity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2004. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 1.

DAVIS, Stephen J.; ORFALI, Bilal & NOBLE, Samuel (organização, tradução, introdução e notas). *A disputation over a fragment of the Cross: a medieval arabic text from the history of christian-jewish-muslim relations in Egypt*. Beirute: Dar el-Machreq, 2012. Coleção *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph*, seção *Orient Chrétien*, n. 10.

DE FIORES, Stefano & MEO, Salvatore (orgs.). *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, Coleção *Dicionários teológicos*, n. 7.

DE JONG, Mayke. *In Samuel's image: child oblation in the Early Medieval West*. Leiden: Brill, 1996. Coleção *Brill's studies in intellectual history*, n. 12.

DE S. ANATOLIO, episcopo et confessore constantinopoli. In. IANNINGO, Conrado; SOLLERIO, Joanne *et alli* (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et græcis aliarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 28: julli tomus primus: sanctos primorum trium dierum complexens cum tractatu præliminari qui continet dissertationem de XII sanctis ex Syria in Umbriam advenis*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1867.

DE S. CALLINICO Primo, Patriarcha Constantinopolitano: commentarius previus; stabilitur cultus; vita. In. PINIO, Joanne; CUPERO, Guilielmo & CARNANDET, Joanne (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et græcis aliarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 38: augusti tomus quartus, quo dies XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, continentur*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1867.

DE S. CUNIGUNDE Imperatrice, virgine, conjuge, vidua, demum sanctimoniali benedictina, confugiæ et Bambergæ in Germania. *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quæ ex latinis et græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1865.

DE SS. AFRODISIO, Malina et allis CLXX, item Carilippo Presbytero, Agapio Lectore et Eusebio Eunucho. In. HENSCHENIO, Godefrido; PAPERBROCHIO, Daniele *et alli* (org.). *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et græcis aliarumque gentium antiquis monumentis. Vol. 12: aprilis tomus tertius quo ultimi XI dies continentur*. 2ª ed. Paris e Roma: Victorem Palmé, 1866.

- DE VIS, Henri (organização, tradução, introdução e notas). Deux sermons de Zacharie, évêque de Shôou. In. *Homélie coptes de la Vaticane II*. Versão bilíngue (copta e francês). Copenhague: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1929. Coleção *Coptica*, n. 5.
- DE VIS, Henri (organização, tradução, introdução e notas). Sermon de Benjamin sur les noces de Cana. In. *Homélie coptes de la Vaticane*. Versão bilíngue (copta e francês). Copenhague: Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, 1922. Coleção *Coptica*, n. 1.
- DEBIÉ, Murel. Christians in the service of the caliph: through the looking glass of communal identities. In. BORRUT, Antoine & DONNER, Fred M. (orgs.). *Christians and others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 2016. Coleção *Late antique and medieval islamic Neart East*, n. 1.
- DEBIÉ, Muriel. Writing history as *histories*: the biographical dimension of east syriac historiography. In. PAPACONSTANTINO, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh (orgs.). *Writing true stories: historians and hagiographers in Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, n. 9.
- DÉCOBERT, Christian. Introduction: formes et substances des construits identitaires. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. Coleção *L'atelier méditerranéen*, s.n..
- DÉCOBERT, Christian. Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Itinéraires d'Égypte: mélanges offerts au père Maurice Martin, SJ*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1992. Coleção *Bibliothèque d'Étude*, n. 107.
- DEGENNE, Alain. Types d'interactions, formes de confiance et relations. *REDES*. Barcelona e Sevilha, EGOLAB-GRAFO/UAB e LRPC/US, v. 16, n. 3, 2009.
- DELEHAYE, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelas: Bureaux de La Société des Bollandistes, 1912.
- DELEHAYE, Hippolyte. Les passions des martyrs d'Égypte. *Analecta Bollandiana*. Turnhout, Brepols, v. 40, n. 1, 1922.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELLA TORRE, Robson Murilo Grando. *A atuação pública dos bispos no principado de Constantino: as transformações ocorridas no Império e na Igreja no início do século IV através dos textos de Eusébio de Cesareia*. Dissertação de Mestrado em História apresentada no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2011.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- DEPAUW, Mark & CLARYSSE, Willy. Christian onomastics: a response to Frankfurter. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 69, 2015.
- DEPAUW, Mark & CLARYSSE, Willy. How christian was fourth century Egypt? Onomastic perspectives on conversion. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 67, 2013.

DEVOS, Paul. Note sur l'*Histoire Ecclésiastique* en copte. *Analecta Bollandiana*. Turnhout, Brepols, v. 95, n. 2, 1977.

DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis e São Paulo: Vozes e Paulus, 2002.

DI MATTEO, Ignazio. Le pretese contraddizioni della S. Scrittura secondo Ibn Hazm. *Bessarione*. Roma, Pontificio Istituto Orientale, n. 27, 1923.

DIDAQUÉ. In. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Patrística*, n. 1

DODD, Erica Cruikshank. The image of the word: notes on the religious iconography of Islam. *Berytus*. Beirute, American University of Beiryut, n.18, 1969.

DONADONI, Sergio. O Egito sob dominação romana. In. MOKHTAR, Gamal (org.). *História geral da África. Vol. 2: a África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff *et alli*. São Paulo e Paris: Ática e Escritório Geral da UNESCO para a América Latina, 1983.

DONNER, Fred M. *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

DONNER, Fred McGraw. *Narratives of islamic origins: the beginnings of islamical historical writings*. Princeton: Darwin Press, 1998. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 14.

DORFMANN-LAZAREV, Igor. Beyond Empire I: Eastern Christianities from the persian to turkish conquest (604-1071). In. NOBLE, Thomas F. X. & SMITH, Julia M. H. (orgs.). *The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: Early Medieval Christianities (c.600-c.1100)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DRESCHER, James (organização, tradução, introdução e notas). *Apa Mena: a selection of coptic texts relating to St. Menas*. Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1946. Coleção *Textes et documents*, n. 6.

DRISCOLL, Jeremy. Love of money in Evagrius Ponticus. *Studia Monastica*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, n. 43, 2001, pp. 21-30.

DURAN, Álvaro Pacheco. Interação social: o social, o cultural e o psicológico. *Temas em Psicologia*. Ribeirão Preto, Sociedade Brasileira de Psicologia, v. 1, n. 2, 1993.

DURANT, Will. *História da Civilização. Vol. 4: a Idade da Fé. Tomo 2*. Tradução de Leonidas Gotijo Carvalho, Brenno Silveira e José Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*, série *Historiografia e biografia*, v. 27-G.

DURANT, Will. *História da Civilização. Vol. 4: a Idade da Fé. Tomo 3*. Tradução de Leonidas Gotijo Carvalho, Brenno Silveira e José Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. Coleção *Biblioteca do Espírito Moderno*, série *Historiografia e biografia*, v. 28-G. A respeito disso, ver também: CRUZ, op. cit., p. 90.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 1996.

DVORNIK, Francis. *The Photian Schism: history and legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

EDELBY, Néophyte. The legislative autonomy of the christians in islamic lands. In. HOYLAND, Robert G. (org.). *Muslims and others in early islamic society*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2004. Coleção *The formation of the classical islamic world*, n. 18.

EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. Tradução de Lúcia Britto. São Paulo: LeYa, 2014.

EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.

EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.

ELAD, Amikam. Why did ‘Abd al-Malīk build the Dome of the Rock? A re-examination of the muslim sources. In. RABY, Julian & JOHNS, Jeremy (orgs.). *Bayt al-Maqīs. Vol. 1: ‘Abd al-Malīk’s Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Coleção *Oxford studies in islamic art*, n. 9.

EL-BADAWI, Emran Iqbal. *The Qur’ān and the aramaic gospel traditions*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2014. Coleção *Routledge studies in Qur’ān*, s.n.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 3: de Maomé à Idade das Reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 2: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. Vol. 1: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Tradução de Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 2000. Coleção *Perspectivas do homem: as culturas, as sociedades*, n. 32.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Prefácio de Roger Chartier. Tradução de Pedro Süsskind e André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

EMMEL, Stephen. Shenoute for historians: the Pneuait incident. A monastic leader and anti-pagan violence in late antique Southern Egypt. In. BRAKKE, David; DAVIS, Stephen J. & EMMEL, Stephen (orgs.). *From gnostics to monastics: studies in coptic and early christianity in honor of Bentley Layton*. Louvain: Peeters, 2017. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, s.n.

EMMEL, Stephen. Shenoute of Atripe and the christian destruction of temples in Egypt: rhetoric and reality. In. HAHN, Johannes & GOTTER, Ulrich. *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 163.

EMMEL, Stephen. The mystery of FR-BN Copte 13 and the *Codex St. Louis*: when was a coptic manuscript first brought to Europe in *modern times*? *Journal of Coptic Studies*. Cairo e Louvaina, International Association for Coptic Studies e Peeters, n. 6, 2004, pp. 5-23.

ERDKAMP, Paul P. M. "A starving mob has no respect": urban markets and food riots in the roman world (100 BC-400 AD). In. DE BLOIS, Lukas & RICHA, John (orgs.). *The transformation of economic life under the Roman Empire. Proceedings of the Second Workshop of the International Network Impact of Empire: Roman Empire, c.200 BC-476 AD. Nottingham, july 4-7 2001*. Amsterdã: J. C. Gieben, 2002.

ERHART, Victoria. The development of syriac christian canon law in the Sassanian Empire. In. MATHISEN, Ralph W. (org.). *Law, society and authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ESBROECK, Michel van. L'implication eucharistique dans le milieu antichalcédonien. In. PERCZEL, István; FORRAI, Réka & GERÉBY, György (orgs.). *The Eucharist in theology and philosophy: issues of doctrinal history in East and West from the Patristic Age to the Reformation*. Louvaina: Leuven University Press, 2005.

EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005.

EUTÍQUIO de Alexandria. *Annales, seu liber historicus a tempore Adami ad annos usque Hejiræ Islamiticæ, ex arabico in latinum sermonem translati*. In. MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 111: Nicolai, Constantinopolitani Archiepiscopi: epistolæ. Accedunt: Eutyhii Alexandrini, Basilli Neopatrentis, Basillii Cæsariensis, Cognomento Minimi, Mosis Bar-Cephæ, Theodori Daphnopatæ, Nicephori Presbyteri Constantinopolitani*. Paris: Petit-Montrouge, 1863.

EVÁGRIO Escolástico. *Ecclesiastical history: a history of the Church in six books, from AD 431 to AD 594*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Samuel Bagster and Sons, 1846. Coleção *Greek ecclesiastical historians of the first six centuries of the christian era*, n. 6.

EVANGELHO de Gamaliel. In. MORALDI, Luigi (organização, introdução e notas). *Evangelhos apócrifos*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999. Coleção *Biblioteca de estudos bíblicos*, n. 14.

EVANGELHO do Pseudo-Mateus. In. MORALDI, Luigi (organização, introdução e notas). *Evangelhos apócrifos*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999. Coleção *Biblioteca de estudos bíblicos*, n. 14.

EVETTS, Basil Thomas Alfred & BUTLER, Alfred Joseph (organização, tradução, introdução e notas). *The churches and monasteries of Egypt some neighboring countries attributed to Abū Šālih, the Armenian*. Oxford: Clarendon Press, 1895. Coleção *Anecdota Oxoniensia*, s.n.

- EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 1: de Marcos a Teonas (do início a 300). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907
- EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 2: de Pedro a Benjamin (300-661). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907.
- EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 3: de Agatão a Miguel (661-766). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 5, 1910.
- EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Vol. 4: de Menas a José (768-849). Edição bilíngue (árabe e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 10, 1915.
- EVETTS, Basil Thomas Alfred. Note to *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907.
- FARAG, Farag Rofail. A comparison of Severus ibn al-Muqaffa's literary technique in his two works, the *History of Patriarchs* and the *Boon of the Councils*. *Annual of the Leeds University Oriental Society*. Leeds e Leiden, Leeds University Oriental Society e Brill, n. 7, 1973.
- FARAG, Farag Rofail. The technique of presentation of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffa'. *Arabica*. Leiden, Brill, n. 24, v. 1, 1977.
- FARAG, Farag Rofail. The technique of research of a tenth-century christian arab writer: Severus ibn al-Muqaffa'. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 86, 1973, pp. 37-66
- FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no Reino de Castela: o judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. *História*. Assis e São Paulo, FCL/UNESP, v. 28, n. 1, 2009.
- FENWICK, John. *The forgotten bishops: the Malabar Independent Syrian Church and its place in the story of the St. Thomas Christians of South India*. Piscataway: Gorgias Press, 2009. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 20.
- FERGUSON, Everett. Early christian martyrdom and civil disobedience. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 1, n. 1, 1993.
- FERNÁNDEZ, Rafel González & ARDANEZ, Santiago Fernández. Algunas cuestiones en torno a la promulgación de la *Constitutio Antoniana*. *Gerión*. Madri, Universidad Complutense de Madrid, v. 28, n. 1, 2010.
- FERREIRA NETO, Edgard Leite. O direito judaico e o direito islâmico diante da modernidade. In: CENTRO de História e Cultura Judaica (org.). *Humanismo judaico na literatura, na história e na ciência*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Verve, 2013.
- FIGUEIREDO, Angela Cristina Sarvat de. O cristianismo copta: uma face particular do multiculturalismo cristão. In. ANAIS do 9º Fórum de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

- FIGUEIREDO, Daniel de. *A controvérsia nestoriana e suas implicações político-administrativas nas cartas de Cirilo de Alexandria (século V d.C.)*. Dissertação de Mestrado em História apresentada no Departamento de História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”. Franca: UNESP, 2012.
- FINKEL, Joshua. *A risāla of al-Jāhiz*. *Journal of American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, n. 47, 1927.
- FIORILLO, Marília Pacheco. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 188.
- FIRESTONE, Reuven. *Journeys in Holy Lands: the evolution of the Abraham-Ishmael legends in islamic exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- FLETCHER, Charles D. *Anti-christian polemic in early Islam: a translation and analysis of Abū 'Uthmān 'Amr ibn Bah̄r al-Jāhiz's risāla: Radd 'alā al-Naṣārā (A reply to the Christians)*. Dissertação de Mestrado em Humanidades apresentada ao Institute of Islamic Studies da McGill University. Montreal: McGill University, 2002.
- FLETCHER, Richard. *A cruz e o crescente: Cristianismo e Islã, de Maomé à Reforma*. Tradução de Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- FLOOD, Finbarr B. *The medieval trophy as an art historical trope: coptic and byzantine altars in islamic contexts*. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 18, 2001.
- FÓCIO de Constantinopla & FILOSTÓRGIO de Borisso. *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius, as epitomised by Photius, Patriarch of Constantinople*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londeres: Henry G. Bohn, 1855.
- FÓCIO de Constantinopla. *Myriobiblion sive Bibliotheca (codd. 1-249)*. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 103: Photii, Constantinopolitani Patriarchæ: opera omnia on classes quinque distributa (exegetica, dogmatica, parænetica, historica, canonica), pt. 1*. Paris: Imprimerie Catholique, 1860.
- FÓCIO de Constantinopla. *Myriobiblion sive Bibliotheca (codd. 250-280)*. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.). *Patrologia Græcæ. Vol. 104: Photii, Constantinopolitani Patriarchæ: opera omnia on classes quinque distributa (exegetica, dogmatica, parænetica, historica, canonica), pt. 2. Petrus Siculus. Petrus Argorum Episcopus. Bartholomæu Edessenus*. Paris: Imprimerie Catholique e Garnier, 1896.
- FORAND, Paul. *Early muslims relations with Nubia*. *Der Islam*. Berlim, Walter de Gruyter, n. 48, 1972.
- FOSS, Clive. *Theodora and Evita: two women in power*. In: SODE, Claudia & TAKÁCS, Sarolta A. (orgs.). *Novum Millennium: studies on byzantine history and culture dedicated to Paul Speck (10 december 1999)*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2016.
- FOUCAULT, Michel (org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. Tradução de Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977. Coleção *Biblioteca de Filosofia e História das Ciências*, n. 1.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOWDEN, Elizabeth Key, *The barbarian plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 28.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In. ATANÁSIO de Alexandria. *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. Introduções e notas de Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Patrística*, n. 18.

FRANKFURTER, David. A thriving native cult in the fifth century and its demise under coptic monks. In. VALANTASIS, Richard (org.). *Religions of Late Antiquity in practice*. Princeton: Princeton University Press, 2000. Coleção *Princeton readings in religions*, s.n.

FRANKFURTER, David. Hagiography and the reconstruction of local religion in Late Antique Egypt: memories, inventions and landscapes. *Church History and Religious Culture*. Leiden, Brill, v. 86, n. 1, 2006, pp. 13-37.

FRANKFURTER, David. On sacrifice and residues: processing the potent body. In. LUCHESE, Brigitte & STUCRAD, Kocku von (orgs.). *Religion in kulturellen diskurs: festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. geburtstag*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. Coleção *Religionsgeschichtliche versuche und vorarbeiten*, n. 52

FRANKFURTER, David. Onomastic statistics and the christianization of Egypt: a response to Depauw and Clarysse. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 68, 2014.

FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

FRANKFURTER, David. Syncretism and the holy man in Late Antique Egypt. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 11, n. 3, 2003.

FRANKFURTER, David. The cult of the martyrs in Egypt before Constantine: the evidence of the coptic *Apocalypse of Elijah*. *Vigiliae Christianae*. Leiden, Brill, n. 48, 1994.

FRANKFURTER, David. Urban shrine and rural saint in fifth-century Alexandria. In. ELSNER, Jaś & RUTHERFORD, Ian (orgs.). *Pilgrimage in Græco-Roman & Early Christian Antiquity: seeing the gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

FRANKFURTER, David. *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2015. Coleção *Martin Classical Lectures*, s.n., 2017.

FRANTZ-MURPHY, Gladys. Conversion in Early Islamic Egypt: the economic factor. In. RAGIB, Yusuf (org.). *Documents de l'islam médiéval: nouvelles perspectives de recherche*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1991. Coleção *Textes arabes et études islamiques*, n. 29.

FRANTZ-MURPHY, Gladys. Settlement of property disputes in provincial Egypt: the reinstitution of courts in the early islamic period. *Al-Masāq: journal of the medieval mediterranean*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 6, n. 1, 1993.

FREND, William Hugh Clifford. Martyrdom and political oppression. In. ESLER, Philip F. (org.). *The Early Christian World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002. Coleção *Routledge Worlds*, s.n.

FREND, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

FREND, William Hugh Clifford. *The rise of the monophysite movement: chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

FRENDO, J. D. Who killed Anastasius II? *The Jewish Quarterly Review*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, v. II/72, n. 3, 1982, pp. 202-204.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. Biobibliografia do autor por Edson Nery da Fonseca. Revisão das notas e índices por Gustavo Henrique Tuna. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003. Coleção *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, n. 1.

FRIEDMAN, Yohanan. *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FROLOW, Anatole. La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse. *Revue des Études Byzantines*. Paris, Institut Français d'Études Byzantines, v. 11, n. 1, 1953.

GABEL, John B. & WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. Apresentação e anexos à edição brasileira de Johan Konings. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

GABRA, Gawdat & VIVIAN, Tim. *Coptic monasteries: Egypt's monastic art and architecture*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

GABRA, Gawdat. *The A to Z of the Coptic Church*. Colaboração de Birger A. Pearson, Mark N. Swanson e Youhanna Nessim Youssef. Lanham: Scarecrow Press, 2009. Coleção *The A to Z Guide*, n. 107.

GADDIS, Michael. *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 39.

GALLINI, Giulia. The Dome of the Rock: its inscriptions and the religious relations in early islamic Jerusalem. *SquareKufic*. Publicado em 26 de janeiro de 2016. Disponível em <https://preview.tinyurl.com/y5z39x77> (acesso em julho de 2018).

GALLINI, Giulia. The Dome of the Rock: reading its iconographic project. *SquareKufic*. Publicado em 12 de setembro de 2014. Disponível em <http://tinyurl.com/y46c4yz4> (acesso em julho de 2018).

GALTUNG, Johan. Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*. Londres, Sage Publications, v. 6, n. 3, 1969.

- GALVÃO-SOBRINHO, Carlos R. Embodied theologies: christian identity and violence in Alexandria in the early arian controversy. In. DRAKE, Harold Allen (org.). *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006.
- GARCÍN, Jean-Claude. *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale: Qūš*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005. Coleção *Textes arabes et études islamiques*, n. 6.
- GARLAND, Lynda. Theodora, wife of Justinian (527-548 AD). In. *Byzantine empress: women and power in Byzantium (527-1204 AD)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1999.
- GARSOÏAN, Nina G. *Church and culture in Early Medieval Armenia*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 1999. Coleção *Variorum collected studies*, n. 648.
- GARSOÏAN, Nina G.; MATHEWS, Thomas F. & THOMSON, Robert W. *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*. Washington: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1982.
- GEARY, Patrick. *Furta sacra: thefts of relics in the Central Middle Ages*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- GEARY, Patrick. Mercadorias sagradas: a circulação das relíquias medievais. In. APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010. Coleção *Antropologia e Política*, n. 14.
- GEBRU, Mebratu Kiros. *Miaphysite christology: an ethiopian perspective*. Piscataway: Gorgias Press, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. S. trad. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. Coleção *Antropologia Social*, s.n.
- GESSINGER, Humberto. Surfando Karmas & DNA (2002). In. *P'ra ser sincere: 123 variações sobre um mesmo tema*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2010, p. 247.
- GIACOMO, Luiz Henrique Souza de. Entre egípcios e romanos: considerações a respeito de tal interação política. *Plêthos*. Niterói, Setor de História Antiga e Medieval do Departamento de História da UFF, v. 3, n. 1, 2013.
- GIBB, Hamilton A. R. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 1: A-B*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1986.
- GIJSEL, Jan & BEYERS, Rita. *Libri de Nativitate Mariæ. Vol. 1: Pseudo-Matthæi Evangelium: textus et commentarius*. Turnhout: Brepols, 1997. Coleção *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, n. 9.
- GILLIOT, Claude. Christians and christianity in islamic exegeses. In. THOMAS, David; ROGGEMA, Barbara *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 1: 600-900 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 11.
- GINTER, Kazimierz. The *Trisagion* riot (512) as an example of interaction between politics and liturgy. *Studia Ceranea*. Łódź, Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe at The University of Łódź, n. 7, 2017.

- GINZBURG, Carlo. Ídolos e imagens: um trecho de Orígenes e sua sorte. In. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp. 45-47.
- GIVEN, John (organização, tradução, introdução e notas). *The fragmentary History of Priscus: Attila, the huns and the Roma Empire (430-476 AD)*. 2ª ed. Merchantville: Evolution Publishing, 2014. Coleção *Christian Roman Empire*, n. 11.
- GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une, o que os separa*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006.
- GODLWESKI, Włodzimierz. The rise of Makuria (late 5th-8th centuries). In. KENDALL, Timothy et alli (orgs.). *Nubian studies, 1998: proceedings of the Ninth Conference of the International Society of Nubian Studies, August 21-26, 1998, Boston, Massachusetts*. Boston: Department of African-American Studies of Northeastern University, 2004.
- GOEHRING, James E. Monastic diversity and ideological boundaries in fourth-century christian Egypt. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 5, n. 1, 1997.
- GOITEIN, S. D. Minority selfrule and government control in Islam. In. HOYLAND, Robert G. (org.). *Muslims and others in early islamic society*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2004. Coleção *The formation of the classical islamic world*, n. 18.
- GOLDSCHMIDT, Lazarus & PEREIRA, Francisco Maria Esteves. (organização, tradução, introdução e notas) *Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Sceté: versão ethiopica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897. Coleção *Contribuições da Sociedade de Geographia de Lisboa por Ocasião do Quarto Centenário do Descobrimento da Índia*, s.n.
- GOODSPEED, Edgar J. & CRUM, Walter Ewing (organização, tradução, introdução e notas). The conflict of Severus, Patriarch of Antioch, by Athanasius, Patriarch of Antioch: ethiopic text edited and translated, with the remains of the coptic versions. Versão trilingue (opta, etíope e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 4, 1908.
- GOODY, Jack. Relics and the cognitive contradiction of mortal remains and immortal longings. In. *Representations and contradictions: ambivalence towards images, theatre, fiction, relics and sexuality*. Cambridge: Blackwell, 1997.

GRABAR, Oleg. The meaning of the Dome of the Rock in Jerusalem. *Medieval studies at Minnesota*. Mineápolis, Center for Medieval Studies at University of Minnesota, n. 3, 1988.

GRABAR, Oleg. *The shape of the holy: Early Islamic Jerusalem*. Colaboração de Mohammad al-Asad, Abeer Audeh e Said Nuseibeh. Princeton: Princeton University Press, 1996.

GRABAR, Oleg. The Umayyad Dome of the Roch in Jerusalem. *Ars Orientalis*. Washington e Ann Arbor, Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution e Department of the History of Art, University of Michigan, n. 3, 1959.

GRAÇA, Isabel. Patronato e clientelismo sob o olhar crítico de Juvenal (c.50-c.140 d.C.). *Ágora: estudos clássicos em debate*. Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, n. 2, 2000.

GRAY, Jesse Glenn. *On understanding violence philophically and other essays*. Nova Iorque: Harper & Row, 1970.

GRAY, Patrick T. R. From Eucharist to Christology: the Life-giving Body of Christ in Cyril of Alexandria, Eutyches and Julian of Halicarnassus. In. PERCZEL, István; FORRAI, Réka & GERÉBY, György (orgs.). *The Eucharist in theology and philosophy: issues of doctrinal history in East and West from the Patristic Age to the Reformation*. Louvain: Leuven University Press, 2005.

GRAY, Patrirk T. R. *The defense of Chalcedon in the East: 451-553 AD*. Leiden: Brill, 1979. Coleção *Studies in the history of christian thought*, n. 20.

GREATREX, Geoffrey. Khusro II and the christians of his empire. *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*. Toronto, Department of Near and Middle Eastern Civilizations from University of Toronto, n. 3, 2003.

GREGÓRIO Magno. *São Bento: vida e milagres – segundo livro dos Diálogos*. Tradução de Leão Dias Pereira; introdução e notas de Justino de Almeida Bueno. 2ª ed. Rio de Janeiro e Juiz de Fora: Subiaco e Lumen Christi, 2009.

GREGORY, Timothy E. *A history of Byzantium*. 2ª ed. Chichester e Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010. Coleção *Blacwell history of the ancient world*, s.n.

GREGORY, Timothy E. *Vox populi: popular opinion and violence in the religious controversiens of the fifth century AD*. Columbus: Ohio State University Press, 1979.

GRIFFITH, Sidney H. “Melkites”, “Jacobites”, and the Christological controversies in arabic in third/ninth-century Syria. In. THOMAS, David (org.). *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*. Leiden: Brill, 2001.

GRIFFITH, Sidney H. Images, Islam and christians icons: a moment in the christian-muslim encounter in early Islamic times. In. CANIVET, Pierre & REY-COQUAIS, Jean-Paul (org.). *La Syrie de Byzance à l’Islam (VII^e-VIII^e siècles)*. Actes du colloque international (Lyon, 11-15 septembre 1990). Damasco: Institut Français de Damas, 1992.

GRIFFITH, Sidney H. Review of: Bat Ye’or, *The decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude (seventh-twentieth century)* (1996). *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge, Middle East Studies Association of North America e Cambridge University Press, v. 30, n. 4, 1998.

GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2008. Coleção *Jews, christians and muslims from the ancient to the modern world*, n. 15.

GRIFFITH, Sidney H. The Gospel, the Qur'ān and the presentation of Jesus in al-Ya'qūbī's *Tarīkh*. In. REEVES, John C. (org.). *Bible and Qur'ān: essays in scriptural intertextuality*. Leiden e Atlanta: Brill e Society of Biblical Literature, 2004. Coleção *Society of Biblical Literature symposium*, n. 24;

GRIFFITH, Sidney H. The Mansūr Family and Saint John of Damascus: christians and muslims in Ummayyad times. In. BORRUT, Antoine & DONNER, Fred M. (orgs.). *Christians and others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 2016. Coleção *Late antique and medieval islamic Neart East*, n. 1.

GRIFFITH, Sidney H. The monk in the emir's *majlis*; reflections on a popular genre of christian literary apologetics in arabic in the Early Islamic Period. In. LAZARUS-YAFEH, Hava; COHEN, Mark R.; SOMEKH, Sasson & GRIFFITH, Sidney H. (orgs.). *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in arabic language and literature*, n. 4.

GRIFFITH, Sidney. The signs and wonders of Orthodoxy: miracles and monks' lives in sixth-century Palestine. In. CAVADINI, John (org.). *Miracles in jewish and christian Antiquity: imagining truth*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999. Coleção *Notre Dame studies in Theology*, n. 3.

GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 1: from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Tradução de J. S. Bowden. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1995.

GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Pt. 4: the Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. Tradução de O. C. Dean Jr. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1996.

GRILLMEIER, Aloys & HAINTHALER, Theresia. *Christ in christian tradition. Vol. 2: from the Council of Chalcedon (451) to Gregory, the Great (590-604). Pt. 2: the Church of Constantinople in the sixth century*. Tradução de John Cawte e Pauline Allen. 2ª ed. rev. Londres e Louisville: Mowbray e Westminster, 1995.

GRÜLL, Tibor. The legendary fate of Pontius Pilate. *Classica et Mediaevalia: danish journal of philology and history*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press e University of Copenhagen, n. 61, 2010.

GUELLOUZ, Azzedine. *O Alcorão*. Tradução de Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2002. Coleção *Biblioteca Básica de Ciência e Cultura*, n. 110.

GUEST, A. R. The foundation of Fustat and the *khittats* of that town. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

GUICHARD, Pierre. Islã. In. LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução de Hilário Franco Jr. Bauru: Editora da USC, 2006, v. 1.

GUILLAUME, Alfred (organização, tradução, introdução, tradução e notas). *The life of Muḥammad: a translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. 2ª ed. Carachi e Oxford: Oxford University Press, 1967.

GUILLAUMONT, Antoine. Une inscription copte sur la Prière de Jesus. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, v. 34, n. 2, 1968.

GUTIÉRREZ, Alicia B. Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*. Madrid, FE/UCM, v. 15, n. 1, 2004.

GWYN, David M. The Council of Chalcedon and the definition of christian tradition. In. PRICE, Richard & WHITBY, Mary. *Chalcedon in context: Church Councils, 400-700*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997. Coleção *Ancient Society and History*, s.n.

HAHN, Johannes. The conversion of the cult statues: the destruction of the *Serapeum* in 392 AD and the transformation of Alexandria into the *Christ-loving* city. In. HAHN, Johannes & GOTTER, Ulrich. *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 163.

HAIDER, Najam. *Shī'ī Islam: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HAINTHALER, Theresia. Perspectives on the Eucharist in the Nestorian Controversy. In. PERCZEL, István; FORRAI, Réka & GERÉBY, György (orgs.). *The Eucharist in theology and philosophy: issues of doctrinal history in East and West from the Patristic Age to the Reformation*. Louvain: Leuven University Press, 2005.

HAJJAR, Joseph. A historiografia eclesiástica das Igrejas Orientais do mundo árabe como expressão da consciência vívida da Igreja. *Concilium*. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1, 1971.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2006.

HALDON, J. F. *Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture*. 4ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. Christians and christianity in the Qur'ān. In. THOMAS, David; ROGGEMA, Barbara *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 1: 600-900 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 11.

HAMILTON, Alastair. *The copts and the West (1439-1822): the european discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Coleção *Oxford-Warburg Studies*, n. 12.

HAMILTON, Frederick John & BROOKS, Ernest Walter (organização, introdução, tradução e notas). *The syriac chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene: translated from Manuscript Additional 17202 in the British Museum*. Londres: Methuen, 1899.

- HAMILTON, Frederick John & BROOKS, Ernest Walter (organização, introdução, tradução e notas). *The syriac chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene: translated from Manuscript Additional 17202 in the British Museum*. Londres: Methuen, 1899.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaína Marcoantonio. 15ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- HARDY, Edward R. The egyptian policy of Justinian. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 22, 1968.
- HARKER, Andrew. *Loyalty and dissidence in Roman Egypt: the case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HARRIES, Jill. *Law and empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HARRIS, Rendel. The Lament of the Virgin and the Martyrdom of Pilate. In. MINGANA, Alphonse (organização, tradução e notas). *Woodbroke Studies: christian documents in syriac, arabic and garshūni, edited and translated with a critical apparatus. Vol. 2: 1. Timothy's Apology for Christianity. 2. The Lament of the Virgin. 3. The Martyrdom of Pilate*. Introdução de Rendel Harris. 2ª ed. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1928.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes et alli. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Coleção *História e historiografia*, s.n.
- HARVEY, Susan Ashbrook. Feminine imagery for the divine: the Holy Spirit, the *Odes of Solomon* and early syriac tradition. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Yonkers, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, n. 37, 1993.
- HAUBEN, Hans. The alexandrian patriarch as pharaoh: from biblical metaphor to scholarly topos. In. CLARYSSE, Willy; SCHOORS, Antoon & WILLEMS, Harco (org.). *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur. Vol. 1*. Louvain: Peeters e Departament of Oriental Studies at Leuven University, 1998. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 84.
- HAWKES, Jason D. & WYNNE-JONES, Stephanie. India in Africa: trade goods and connections of the late first millenium. *Afriques* <online>, n. 6, dezembro de 2015. Disponível em <http://tinyurl.com/j9bpdph> (acesso em dezembro de 2018).
- HAWLEY, John Stratton (org.). *Saints and virtues*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1987. Coleção *Comparative studies in religion and society*, n. 2.
- HAWTING, G. R. *The first dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate (AD 661-750)*. 2ª ed. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2000.
- HEAD, Constance. *Justinian II of Byzantium*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972.
- HEAD, Thomas. Saints, heretics and fire: finding meaning through the ordeal. In. FARMER, Sharon & ROSENWEIN, Barbara H. (orgs.). *Monks and nuns, saints and outcasts: religion in medieval society. Essays in honor of Lester K. Little*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

HEAD, Thomas. The genesis of the ordeal of relics by the fire in Ottonian Germany: an alternative form of canonization. In. KLANICZÁY, Gábor (org.). *Procès de canonization au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*. Rome: École Française de Rome, 2004.

HECHOS de Tomás. In. PIÑERO, Antonio & DEL CERRO, Gonzalo (organização, tradução, introdução e notas). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. 1: Hechos de Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013. Coleção BAC *Selecciones*, s.n.

HEDSTROM, Darlene L. Brooks. Trading on antiquity: anglo-american missionaries and the religious landscape of nineteenth-century Coptic Egypt. *Material religion: the journal of objects, art and belief*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 8, n. 2, 2012.

HEIDELMANN, Stefan. The evolving representation of the early islamic empire and its religion on coin imagery. In. NEUWIRTH, Angelika; SINAI, Nicolai & MARX, Michael (orgs.). *The Qur'ān in context: historical and literary investigations into the qur'ānic milieu*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *Texts and studies on the Qur'ān*, n. 6.

HEIJER, Johannes Den & PILETTE, Perrine. Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe: nouvelles remarques sur les recensions primitive et vulgate de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. In. TOVAR, Sofía Torallas & MONFERRER-SALA, Juan Pedro (orgs.). *Cultures in contact: transfer of knowledge in the mediterranean context. Selected papers*. Córdoba e Beirute: CNERU, CEDRAC e Oriens Academic, 2013. Coleção *Syro-arabica*, n. 1.

HEIJER, Johannes Den. À propos de la traduction copte de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée: nouvelles remarques sur les parties perdues. In. RASSART-DEBERGH, Marguerite & RIES, Julies. *Acts du IV^e Congrès Copte*. Louvaina: Institut Orientalist, 1992, v. 2.

HEIJER, Johannes Den. Apologetic elements in copto-arabic historiography: the life of Afrāhām ibn Zur'ah, 62nd patriarch of Alexandria. In. SAMIR, Samir Khalil & NIELEN, Jorgen (orgs.). *Christian arabic apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção *Numen Book Series*, n. 63.

HEIJER, Johannes Den. Coptic historiography in the Fātimid, Ayyubid and Early Mamluk periods'. *Medieval encounters: jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 2, n. 1, 1996.

HEIJER, Johannes Den. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: recension primitive et vulgate. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 27, 1985.

HEIJER, Johannes Den. La conquête arabe vu par les historiens coptes. In. DÉCOBERT, Christian (org.). *Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. Coleção *L'atelier méditerranéen*, s.n..

HEIJER, Johannes Den. *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Louvaina: Peeters, 1989. Coleção *Corpus Christianorum Orientalium*, seção *Subsidia*, n. 83.

HEIJER, Johannes Den. Mīhā'il, évêque de Tinnīs, et sa contribution à l'Historie des Patriarches d'Alexandrie. *Parole de l'Orient*. Kaslīk, USEK, n. 16, 1991.

HEIJER, Johannes Den. Réflexions sur la composition de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: les auteurs des sources coptes. In. GODLEWSKI, Włodzimierz (org.). *Coptic studies: acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*. Varsóvia: Éditions Scientifiques de Pologne, 1990.

HEIJER, Johannes Den. SāwĪrus ibn al-Muqaffa', Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarriġ et la genèse de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. *Bibliotheca Orientalis*, n. 41, 1984.

HEIJER, Johannes Den. Wadī al-Natrūn and the *History of the Patriarchs*. *Coptica*. Los Angeles, St. Shenouda the Archimandrite Coptic Society, n. 2, 2003.

HERKLOTZ, Friederike. Aegyptio Capta: Augustus and the annexation of Egypt. In. RIGGS, Christina (org.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Coleção *The Oxford Handbooks*, s.n.

HICKS, G. G. Saint Gregory and the Emperor Phocas. *The Downside Review*. Londres, Sage Publications, v. 23, n. 1, abril de 1904.

HILLENDRAND, Robert. 'Anjar and early islamic urbanism. In. BROGIOLO, Gian Pietro & WARD-PERKINS, Bryan (orgs.). *The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 1999. Coleção *The T[transformation of the Roman World]*, n. 4.

HIPÓLITO de Roma. *Tradição Apostólica de Hipólito de Roma*. Organização e tradução de Maria da Glória Novak. Introdução de Maucyr Gibin. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

HOBBSAWN, Eric. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HOBBSAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In. HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Coleção *Pensamento crítico*, n. 55.

HÖLBL, Gunter. *A history of the Ptolomaic Empire*. Tradução de Tina Saavedra. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001.

HOLL, Adolf. *A mão esquerda de Deus: uma biografia do Espírito Santo*. Tradução de Miriam Groeger. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2003.

HOMAS, J. David. Communication between the Prefect of Egypt, the Procurators and the Nome officials. In. ÉCK, Werner & MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (orgs.). *Lokale autonomie und römische ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen provinzen vom 1. bis 3. jahrhundert*. Munique: R. Oldenborug Verlag, 1999. Coleção *Schriften des Historischen Kollegs*, Série *Kolloquien*, n. 42.

HORN, Cornelia B. Reconstructing women's history from christian-arabic sources: the witness of the arabic *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* regarding challenges and ecclesial opportunities family life provided for woman. *Parole de l'Orient*. Kaslĭk, USEK, n. 32, 2007.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Bíblia e sociologia*, n. 25.

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

HOURANI, George F. *Arab seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval times*. 2ª ed. rev. e ampl. por John Carswell. Princeton: Princeton University Press, 1979.

HOUSSIAU, Augustine. Incarnation et communion selon les Pères grecs. *Irénikon*. Chevetogne, Monastère de l'Exaltation de la Sainte Croix, v. 45, n. 4, 1972.

HOVORUN, Cyril. Maximus, a cautious neo-chalcedonian. In. ALLEN, Pauline & NEIL, Bronwen (orgs.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Oxford Handbooks*, s.n.

HOYLAND, Robert G. *In God's path: the arab conquests and the creation of an Islamic empire*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Coleção *Ancient warfare and civilization*, s.n.

HOYLAND, Robert G. Introduction. In. HOYLAND, Robert G. (org.). *Muslims and others in early islamic society*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2004. Coleção *The formation of the classical islamic world*, n. 18.

HOYLAND, Robert G. *Seeing Islam as others saw: a survey evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 13.

HOYLAND, Robert G.. New documentary texts and the Early Islamic State. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, School of Oriental and African Studies from London University e Cambridge University Press, v. 69, n. 3, 2006.

HUMPREYS, R. Stephen. *Mu'awiya ibn Abi Sufyan: from Arabia to Empire*. Oxford: Oneworld, 2006.

HUNTER, David G. The Virgin, the Bride and the Church: reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine. *Church History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 69, n. 2, 2000.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

HUXLEY, George. Geography in the Acts of Thomas. *Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Duke University Press, n. 24, 1983.

IBN WARRAQ. *Defending the West: a critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst: Prometheus Books, 2007.

IL MENOLOGIO di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613). Vol. 1: Testo. Turim: Fratelli Bocca, 1907. Coleção *Codices e Vaticanis selecti: phototypice expressi*, n. 8, §32.

INÁCIO de Antioquia. Epístola aos Romanos. In. *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Patrística*, n. 1.

INNEMÉE, Karel C. Veneration of portraits, icons and relics in Christian Egypt. *Visual resources: an international journal on images and their uses*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 19, n. 1, 2003.

IRSHAI, Oded. Cyril of Jerusalem, the apparition of the Cross and the jews. In: LIMOR, Ora & STROUMSA, Guy G. (orgs.). *Contra Iudæos: ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1996. Coleção *Texts and studies in medieval and early moderna judaism*, n. 10.

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

IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 2: o cristianismo moderno, de 1454 a 1800*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2015.

ISAAC, Benjamin. *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

ISHÂK, Shenouda M. & BIBAWY, Anthony. The christology of the Coptic Orthodox Church. In: CHAILLOT, Christine (org.). *The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016.

IZIDRO, Denes Ferreira. *Relações de poder no paleocristianismo e suas representações no Apocalipse de Pedro*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia: PPGH/PUC-GO, 2012.

JAKOBIELSKI, Stefan. A Núbia cristã no apogeu de sua civilização. In: EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.

JALALIPOUR, Saeid. Persian occupation of Egypt (619-629): politics and administration of sassanians. *e-Sasanika*. Graduate paper, n. 10, 2014. Disponível em <http://migre.me/rzhTM> (consultado em dezembro de 2017).

JANSSENS, D. L. Les eulogies (pt. 1). *Revue Benedictine*. Denée, Abadia de Maredsous, n. 7, 1890.

JANSSENS, D. L. Les eulogies (pt. 2). *Revue Benedictine*. Denée, Abadia de Maredsous, n. 8, 1891.

JAVIERRE, Antonio María. *El tema literario de la sucesión: prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica*. Zurique: Pas Verlag, 1963. Coleção *Bibliothca Theologica Salesiana*, s.n.

JEFFREYS, Elizabeth *et alli* (organização, tradução, introdução e notas). *The chronicle of John Malalas: a translation*. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986. Coleção *Byzantina Australiensia*, n. 4.

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

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

JENKINS, Philip. The fate of the patriarchs. *Patheos*. Publicado em 16 de agosto de 2013. Disponível em <https://tinyurl.com/yycxmtfz> (acesso em fevereiro de 2019).

JENKINS, Romilly James H. *Byzantium: the imperial centuries (AD 610-1071)*. 2ª ed. Toronto e Cambridge: University of Toronto Press e Medieval Academy of America, 1987.

JEREMIAS, Joachim. “Isto é meu Corpo”. In. *Estudos no Novo Testamento*. Tradução de Itamir Neves de Souza e João Rezende Costa. Santo André: Academia Cristã, 2015.

JERÔNIMO de Estridão. Lives of Illustrious Men. In: SCHAFF, Philip (org.). *Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, vol. 3: Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: historical writings*. Introdução e notas de Philip Schaff. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1892, §8, p. 838.

JOÃO Mosco. The Spiritual Meadow. In. ROSWEYDE, Heribert (organização, introdução e notas). *Vitæ Patrum*. Tradução de Benedict Baker. Brecon: s.e., 2004. Disponível online em <https://tinyurl.com/y6a29gh5> (acesso em dezembro de 2018).

JOÃO RUFO. Life of Peter, the Iberian. In. HORN, Cornelia B. & PHENIX JR, Robert R. (organização, tradução, introdução e notas). *John Rufus: the Lives of Peter, the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Versão bilíngue em georgiano e inglês. Atlanta e Leiden: Society of Biblical Literature e Brill, 2008. Coleção *Writings from the Græco-Roman world*, n. 24.

JOÃO RUFO. Plérophories, c'est-a-dire témoignages et révélations (contra le Concile de Chalcédoine). Introdução, tradução e notas de François Nau. Versão bilíngue (síriaco e francês). *Patrologia Orientalis*. Paris e Friburgo, Firmin-Didot e Herder, n. 8, 1912.

JOHNSON, David W. *Coptic sources of the History of the Patriarchs of Alexandria*. Tese de Doutorado em Filologia apresentada ao Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures of The Catholic University of America. Washington: The Catholic University of America, 1973.

JOHNSON, David W. Further fragments of a coptic *History of the Church*: Ms. Cambridge Or. 1699 R. *Enchoria*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 6, 1976.

JOHNSON, David W. Further remarks on the arabic *History of the Patriarchs of Alexandria*. *Oriens Christianus*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, n. 61, 1977.

JONES, A. H. M. Were ancient heresies national or social movements in disguise? *The Journal of Theological Studies*. Oxford, Oxford University Press, New Series, v. 10, n. 2, 1959.

JONES, Christopher P. Egypt and Judæa under Vespasian. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 46, n. 2 1997.

JORET, Charles. *La rose dans l'Antiquité et au Moyen Age*. Paris: Émile Bouillon, 1892.

- JUDA, Jamal. The economic status of the *mawāli* in early Islam. In. In. BERNARDS, Monique & NAWAS, John Abdallah (orgs.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden: Brill, 2005.
- JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2000. Coleção *Comparative studies in religion and society*, n. 13.
- JUSTINO de Roma. Diálogo com Trifão. In. *Primeira e segunda apologias, seguidas do diálogo com Trifão*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1995. Coleção *Patrística*, n. 3.
- KAEGI, Walter E. *Byzantium and the early Islamic conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KAEGI, Walter Emil. *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KAFKA, Franz. Aforismos. In. CARONE, Modesto (seleção, tradução, introdução e notas). *Essencial Franz Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- KALAS, Gregor. The divisive politics of Phocas (602-610) and the last imperial monument of Rome. *Antiquité Tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV^e-VII^e siècle)*. Turnhout, Brepols, v. 25, n. 1, 2017.
- KAMIL, Jill. *The Christianity in the Land of Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.
- KAZHDAN, Alexander P. *et alli* (orgs.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford e Washington: Oxford University Press e Dumbarton Oaks, 1991. 3 v.
- KEDAR, Benjamin Z. The multilateral disputation at the court of the Grand Qan Möngke, 1254. In. LAZARUS-YAFEH, Hava; COHEN, Mark R.; SOMEKH, Sasson & GRIFFITH, Sidney H. (orgs.). *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in arabic language and literature*, n. 4.
- KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KELHOFFER, James A. *Miracle and mission: the authentication of missionaries and their message in the longer ending of Mark*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 112.
- KELLY, Benjamin. Riots control and imperial ideology in the Roman Empire. *Phoenix*. Vitória, Classical Association of Canada, v. 61, nn. 1-2, 2007.
- KENNEDY, Hugh. Egypt as province in the islamic caliphate (641-868). In. PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KENNEDY, Hugh. *The armies of the caliphs: military and society in the Early Islamic State*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001. Coleção *Warfare and history*, s.n.

KENNEDY, Hugh. *The great arab conquests: how spread of Islam changed the world we live in*. Filadélfia: Da Capo Pres, 2007.

KENNEDY, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*. 2ª ed. Harlow: Pearson Longman, 2004.

KESSLER, Christel. 'Abd al-Malīk's inscription in the Dome of the Rock: a reconsideration. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Londres e Cambridge, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cambridge University Press, n. 1, 1970.

KHATER, Antoine & BURMESTER, Oswald Hugh Ewart (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 3, pt. 3: the lives of Cyril II to Cyril V (to 1894)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1970.

KHATER, Antoine & BURMESTER, Oswald Hugh Ewart (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 4, pt. 1: the first half of the live of Cyril III ibn Laqlaq (1216-1243)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1974.

KHATER, Antoine & BURMESTER, Oswald Hugh Ewart (organização, tradução, introdução e notas). *History of the Patriarchas of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church. Vol. 4, pt. 2: the second half of the live of Cyril III ibn Laqlaq (1216-1243)*. Edição bilíngue (árabe e inglês). Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1976.

KHATLAB, Roberto. *As Igrejas Orientais, Católicas e Ortodoxas: tradições vivas*. São Paulo: Ave Maria, 1997.

KHOURY, Nuha N. N. The Dome of the Rock, the Ka'ba and Ghumdan: arab myths and umayyad monuments. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 10, 1993.

KIRWAN, Laurence. *Studies on the history of late antique and christian Nubia*. Organização e introdução de László Török e Derek A. Welsby. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2002. Coleção *Variorum collected studies*, n. 748.

KLANICZAY, Gábor. Hagiography and historical narrative. In. BAK, János M. & JURKOVIČ, Ivan (orgs.). *Chronicon: medieval narrative sources. A chronological guide with introductory essays*. Turnhout: Brepols, 2015.

KLANICZAY, Gábor. Legends as life strategies for aspirant saints in the Later Middle Ages. *Journal of Folklore Research*. Bloomington, Indiana University Press, v. 26, n. 2, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto e Editora da PUC-Rio, 2006.

KÖTTER, Jan-Markus. Stability and threat to the order of the Church: some thoughts on the personalization of the Church in Late Antiquity. *InterDisciplines: journal of History and Sociology*. Bielefeld, Bielefeld Graduate School in History and Sociology, v. 2, n. 1, 2011.

KRISTENSEN, Troels Myrup. Religious conflict in Late Antique Alexandria: christian responses to *pagan* statues in the fourth and fifth centuries AD. In. HINGE, George &

- KRASILNIKOFF, Jens A. *Alexandria: a cultural and religious melting pot*. Aarhus: Aarhus University Press, 2010.
- KRUEGER, Derek. *Liturgical subjects: christian ritual, biblical narrative and the formation of the self in Byzantium*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2014. Coleção *Divinations: rereadings late ancient religion*, s.n.
- KUBIAK, Władysław B. *Al-Fustat: its foundation and early urban development*. 2ª ed. Cairo: The American University in Cairo Press, 2016.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. Coleção *Debates*, s.n.
- KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010.
- KWON, Soon-Gu. *Christ as example: the imitatio Christi motive in biblical and christian ethics*. Upsália: Acta Universitatis Upsaliensis, 1998. Coleção *Uppsala Studies in Social Ethics*, n. 21.
- LA CAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y ler textos. In. PALTÍ, Elías José. *“Giro lingüístico” e história intelectual: Paul Rabinow, Stanley Fish, Dominick LaCapra, Richard Rorty*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto: homens embriagados de Deus*. Tradução de Marcos Bagno. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- LAMBERT, Royston. *Beloved and god: the story of Hadrian and Antinous*. 2ª ed. Secaucus: Meadowland Books, 1988.
- LAMMENS, Henri. L’attitude de l’Islam primitif en face des arts figures. *Journal Asiatique*. Paris, Société Asiatique, v. 2, n. 6, 1915.
- LAMMENS, Henri. *Le chantre des Omiades: notes biographiques et litteraires sur le poete arabe chrétien Aḥṭal*. Paris: Imprimerie Nationale, 1895.
- LANNE, Emmanuel. Texts et rites de la liturgie pascale dans l’ancienne Église Copte. *L’Orient Syrien*. Paris, CNRS, Editions du CNRS, n. 6, 1961.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Organização de Daniel Lagache. Tradução de Fernando Gimeno Cervantes. Buenos Aires: Paidós, 2004. Coleção *Lexicón*, s.n.
- LATSCHOOT, Arn van. (organização, tradução, introdução e notas). *Les “Questions de Théodore”: texte sahidique, recensions arabes et éthiopienne*. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1957. Coleção *Studi e Testi*, n. 192.
- LAWSON, Todd. *The crucifixion and the Qur’ān: a study in the history of muslim thought*. Londres: Oneworld, 2009.
- LAZARUS-YAFEH, Hava; COHEN, Mark R.; SOMEKH, Sasson & GRIFFITH, Sidney H. (orgs.). *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in arabic language and literature*, n. 4.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: Editora da USC, 2005. Coleção *História*, s.n.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7ª ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

LE GOFF, Jacques. O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico. In. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente medieval*. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979. Coleção *Nova História*, n. 5.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LEÃO de Roma. The letters and sermons of Leo, the Great, bishop of Rome. Tradução, introdução e notas de Charles Lett Feltoe. In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, vol.1 2: Leo, the Great, and Gregory, the Great*. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1890.

LECKER, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad's first legal document*. Princeton: Darwin Press, 2004. Coleção *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, n. 23.

LEE, A. D. Close kin marriage in late antique Mesopotamia. *Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Duke University Press, n. 29, 1988.

LEEM, Oskar Eduardovich. Koptische fragment zur *Patriarchengeschichte Alexandriens*. São Petersburgo: M. Eggers, 1888. Coleção *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, série n. 7, t. 36, v. 11.

LEEMANS, John (org.). *More than memory: the discourse of the martyrdom and the construction of christian identity in the history of christianity*. Louvaina: Peeters, 2005. Coleção *Annua Nuntia Lovaniensia*, n. 51.

LEEUVEN, Theo van. A representação dos atores sociais. In. PEDRO, Emília Ribeiro (org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1998. Coleção *Biblioteca Universitária*, série *Linguística*, s.n.

LEFORFT, Louis T. La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle. *La nouvelle Clio*. Bruxelas, Imprimerie des Science, n. 6, 1954.

LEIVIRK, Oddbørn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 2ª ed. Londres e Nova Iorque : Continuum, 2010.

LENSKI, Noel. Imperial legislation and the donatist controversy: from Constantine to Honorius. In. MILLES, Richard (org.). *The donatism schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2018. Coleção *Translated contexts for historians*, n. 2.

LEÔNICIO de Neápolis. The life of St. John the Amsgiver. In. DAWES, Elizabeth (organização e tradução) & BAYNES, Norman Hepburn (introdução e notas). *Three byzantine saints: contemporary biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Skyeon and St. John Almsgiver*. Londres: Blackwell, 1948.

LETTA, Cesare. Ritorno a Cassio Dione: Caracalla e il massacro di Alessandria. In. CARSANA, Chiara & TROIANI, Lucio (orgs.). *I percorsi di un historikos: in memoria di*

Emilio Gabra. *Atti del Convegno di Pavia (18-20 settembre 2014)*. Como: New Press Edizioni, 2016. Coleção *Biblioteca di Athenæum*, n. 58.

LEV, Yaacov. Coptic rebellions and the islamization of medieval Egypt (8th-10th century): medieval and modern perceptions. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalém, Institute of Asian & African Studies of Hebrew University of Jerusalem, n. 39, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEVY-RUBIN, Milka. *Non-muslims in Early Islamic Empire: from surrender to coexistence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Coleção *Cambridge studies in Islamic Civilization*, s.n.

LEWIS, Bernard *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam*. Vol. 2: C-G. 4^a ed. Leiden: Brill, 1991.

LEWIS, Bernard *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam*. Vol. 3: H-IRAM. 2^a ed. Leiden: Brill, 1986.

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LEWIS, Bernard. *The arabs in history*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LEWIS, Bernard. *The jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

LIFSHITZ, Felice. Beyond positivism and genre: *hagiographical* texts as historical narrative. *Viator: medieval and renaissance studies*. Turnhout, Brepols, n. 25, 1994.

LIMA, Luciano José de. Nag Hammadi: relações de poder no cristianismo copta e as origens do movimento monástico no Egito entre a ortodoxia e a heterodoxia. In. ANAIS do 3^o Simpósio de História Comparada do Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: LHIA/UFRJ, 2004 (comunicação oral).

LIMOR, Ora & STROUMSA, Guy G. (orgs.). *Contra Iudæos: ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1996. Coleção *Texts and studies in medieval and early moderna judaism*, n. 10.

LITTLE, Donald P. Coptic conversions to Islam under the Bahrī Mamlūk (692-755 AH/1293-1354 AD). *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*. Londres, School of Oriental and African Studies of University of London, v. 39, n. 3, 1976.

LOADER, William. *Jesus in John's Gospel: structure and issues in johannine christology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2017.

LOPES, Nei. *Dicionário de antiguidade africana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 220-221.

LÓPEZ, Ariel G. *Shenoute of Atripe and the uses of poverty: rural patronage, religious conflict and monasticism in Late Antique Egypt*. Berkeley: University of California Press, 2013. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 50.

LUISIER, Philippe. De Pilate chez les coptes. *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, v. 62, n. 2, 1996.

- LUSSET, Elisabeth. *Reformatio vel perturbatio: violent acts between superiors and monks, nuns and regular canons in the medieval cloister during the Later Middle Ages. Sæculum*. Cambridge e Chicago, Medieval Academy of America e Chicago University Press, v. 66, n. 1, 2016.
- MABRA, Joshua. *Princely authority in the Early Marwānid State: the life of ‘Abd al-‘Azīz ibn Marwān (d. 86/705)*. Piscataway: Gorgias Press, 2017. Coleção *Islamic history and thought*, n. 2.
- MACCOBY, Hyam (organização, tradução e notas). *O judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Coleção *Bereshit*, s.n.
- MACCOULL, Leslie S. B. & WOPR, Klaas A. The Era of the Martyrs. In. CAPASSO, Mario; SAVORELLI, Gabriella Messeri & PINTAUDI, Rosario (orgs.). *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell’edizione della Charta Borgiana*. Florença: Gonnelli, 1990. Coleção *Papyrologica Florentina*, v. 19/2.
- MACCOULL, Leslie S. B. Paschal Letter. In. HOOGENDIJK, Francisca A. J. & VAN MINNEN, Peter (orgs.). *Papyri, ostraca, parchments and waxed tablets in the Leiden Papyrological Institute*. Leiden: Brill, 1991. Coleção *Papyrologica Lugduno-Batava*, n 25.
- MACCOULL, Leslie S. B. The Paschal Letter of Alexander II, patriarch of Alexandria: a greek defense of coptic theology under arab rule. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 44, 1990
- MACH, Michael. Justin Martyr’s *Dialogus cum Tryphone Iudæo* and the dev/elopment of christian anti-judaism. In. LIMOR, Ora & STROUMSA, Guy G. (orgs.). *Contra Iudæos: ancient and medieval polemics between christians and jews*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1996. Coleção *Texts and studies in medieval and early moderna judaism*, n. 10.
- MADELUNG, Wilferd. *The succession to Muḥammad: a study of the Early Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MAENCHEN-HELFEN, Otto J. *The world of the huns: studies in their history and culture*. Berkeley: California University Press, 1973.
- MAFRA, Adriano & STALLAERT, Christiane. Um orientalista alemão no Brasil imperial: Christian Friedrich Seybold, o tutor de Dom Pedro II. *Revista de História*. São Paulo, DH/FFLCH/USP, n. 173, 2015.
- MAIER, Paul. The fate of Pontius Pilate. *Hermes*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 99, n. 3, 1971.
- MALDUAN, Daisy. *Análise qualitativa dos aspectos emocionais e vivenciais de pacientes idosos portadores de retocolite ulcerativa inespecífica (RUI) em atendimento ambulatorial*. Dissertação de Mestrado em Gerontologia apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2006.
- MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana (séculos VII-XI)*. Tradução de Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Pioneira, 1977. Coleção *Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais*, seção *História*, série *Nova Clio*, s.n.

MARA, Yolande. *The Church of Ethiopia: the national church in the making*. Asmara: Il Poligráfico, 1972.

MARASCO, Gabriele. Caracalla e i massacri di Alessandria (215 d.C.). *Studia Historica*. Florença, Università degli Studi di Firenze, s.n., 1988.

MARGABANDHU, Charles. Trade contacts between Western India and the Græco-Roman World in the early centuries of the Christian Era. *Journal of the Economics and Social History of the Orient*. Leiden, Brill, v. 8, n. 3, 1965.

MARGOLIUTH, David Samuel. *Maomé e a ascensão do Islã*. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, ps. 18-21 e 29-31.

MARKUS, Robert A. *O fim do cristianismo antigo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MARSHAM, Andrew. The architecture of allegiance in Early Islamic Late Antiquity: the accession of Mu‘āwiya in Jerusalem, ca. 661 CE. In. BEIHMAMMER, Alexander; CONSTANTINOU, Stavroula & PARANI, Maria (orgs.). *Court ceremonies and rituals of power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2013. Coleção *The Medieval Mediterranean: peoples, economies and cultures (400-1500)*, n. 98.

MARSHAM, Andrew. The pact (*amāna*) between Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān and ‘Amr ibn al-‘Āṣ (656 or 658 CE): “documents” and the islamic historical tradition. *Journal of Semitic Studies*. Oxford, Oxford University Press, n. 57, v. 1, 2012.

MARTÍNEZ, Francisco Javier. *Eastern christian apocalyptic in the Early Muslim period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada à Faculty of School of Arts and Sciences of the Catholic University of America. Whashington: CUA, 1985, 2 v.

MARTY, Martin. *O mundo cristão: uma história global*. Tradução de Danil Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MARTYRDOM of Pilate. In. MINGANA, Alphonse (organização, tradução e notas). *Woodbroke Studies: christian documents in syriac, arabic and garshūni, edited and translated with a critical apparatus. Vol. 2: 1. Timothy’s Apology for Christianity. 2. The Lament of the Virgin. 3. The Martyrdom of Pilate*. Introdução de Rendel Harris. 2ª ed. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1928.

MASPERO, Jean-Jacques. *Histoire des Patriarches d’Alexandrie depuis la morte de l’empereur Anastase jusqu’à la réconciliation des Églises Jacobites (518-616)*. Revisão e publicação póstuma por Adrian Fortescue e Gaston Wiet. Paris: École de Hautes Études, 1923. Coleção *Bibliothèque de l’École des Hautes Études, seção Historiques et Philologiques*, n. 237.

MASSI, Giuliano Martins. *Cristianismo na Índia: os Cristãos de São Tomé, sua constituição, sua tradição e suas práticas religiosas*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2016.

MASSIGNON, Louis. Le Christ dans les Évangiles selon al-Ghazālī. *Revue de Études Islamiques*. Paris, Collège de France, n. 9, 1932.

- MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. In. *Sociologia e antropologia*. Textos complementares de Claude Lévi-Strauss, Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009. Coleção Estudos, n. 47.
- MAYERSON, Philip. A confusion of Indias: Asian India and African India in the byzantine sources. *Journal of the American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 113, n. 2, 1993.
- MAZUZ, Haggai. Christians in the Qur'ān: some insights derived from the classical exegetical approach. *Studia Orientalia*. Helsínquia, Finnish Oriental Society, n. 112, 2012.
- MCAULIFFE, Jane Dammen. Christians in the Qur'ān and Tafsīr. In. WAARDENBURG, Jacques (org.). *Muslim perceptions of other religions: a historical survey*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MCCLANAN, Anne L. The empress Theodora and the tradition of women's patronage in the Early Byzantine Empire. In. MCCASH, June Hall (org.). *The cultural patronage of medieval women*. Athens: University of Georgia Press, 1996.
- MCCORMICK, Michael. *Eternal victory: triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Coleção *Past and present*, n. 24.
- MCGING, B. C. Bandits, real and imagined in Greco-Roman Egypt. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Durham, American Society of Papyrologists, v. 35, nn. 3-4, 1998.
- MCGRATH, James F; History and fiction in the Acts of Thomas: the state of the question. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Londres, Sage Publications, v. 17, n. 4, 2008.
- MCGUCKIN, John Anthony. Martyr devotion in the Alexandrian School: Origen to Athanasius. *Studies in Church History*. Cambridge, The Ecclesiastical History Society, n. 30, 1993.
- MCGUCKIN, John. St. Cyril of Alexandria's miaphysite christology and chalcedonian dyophysitism. In. CHAILLOT, Christine (org.). *The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016.
- MCKENZIE, Judith Sheila. *The architecture of Alexandria and Egypt (300 BC-700 AD)*. Colaboração de A. T. Reyes. New Haven e Londres: Yale University Press, 2007. Coleção *Pelican History of Art*, n. 63.
- MCLAUGHIN, Raoul. *Rome and the Distant East: trade routes to the ancient lands of Arabia, India and China*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2010.
- MCNARY, Bernadette. *Pre-theodosian ascetic piety in fourth-century Egypt: a study of the ascetical letters of bishops and monks*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada ao Graduate Centre for the Study of Religion da University of Toronto.
- MEDLYCOTT, A. E. *India and the Apostle Thomas: an inquiry – with a critical analysis of the Acta Thomæ*. Londres: David Nutt, 1905.

MEINARDUS, Otto Friedrich August. *The copts in Jerusalem*. Cairo: Commission on Ecumenical Affairs of the See of Alexandria, 1960.

MEINARDUS, Otto Friedrich August. *Two thousand years of coptic christianity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1999.

MEKOURIA, Tekle Tsadík. Axum cristão. In. *História geral da África. Vol. 2: a África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff *et alli*. São Paulo e Paris: Ática e Escritório Geral da UNESCO para a América Latina, 1983.

MELAKANDATHIL, Pius. Sassanids and the maritime trade of India during the Early Medieval period. In. *Maritime India: trade, religion and polity in the Indian Ocean*. Déli: Primus, 2010.

MELAKANDATHIL, Pius. St. Thomas Christians and the Indian Ocean: 52 AD to 1500 AD. *St. Ephrem's Theological International Journal*. Satna, St. Ephrem's Theological College, v. 5, n. 2, outubro de 2001.

MENEZES, Renata de Castro. O além no cotidiano: repensando as fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. *Oracula*. São Bernardo do Campo, PPGCR/UMESP, v 7, n. 12, 2011.

MENZE, Volker L. *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Coleção *The Oxford Early Christian Studies*, n. 15.

MENZE, Volker. The power of the Eucharist in Early Medieval Syria: grant for salvation or magical medication? In. BITTON-ASHKELONY, Brouria & KRUEGER, Derek (orgs.). *Prayer and worship in eastern christianities (5th to 11th centuries)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017.

MERTON, Thomas. *Faith and violence: christian teaching and christian practice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.

MEYER, Esias E. The dark side of the *imitatio Dei*: why imitating the God of the *Holiness Code* is not always a good thing. *Old Testament Essays*. Pretória, The Old Testament Society of Southern Africa, v. 22, n. 2, 2009.

MEYERS, Susan E. The Holy Spirit as mother in early syriac-speaking christianity. In. AHEARNE-KROLL, Stephen P.; HOLLOWAY, Paul A. & KELHOFFER, James A. (orgs.). *Women and gender in ancient religion: interdisciplinary approaches*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 263.

MICHAŁOWSKI, Kazimierz. A cristianização da Núbia. In. *História geral da África. Vol. 2: a África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff *et alli*. São Paulo e Paris: Ática e Escritório Geral da UNESCO para a América Latina, 1983.

MIHINDUJULASURIYA, Prabo. Another ancient christian presence in Sri Lanka: the ethiopians of Aksum. Versão expandida de *paper* inicialmente publicado no *Journal of the Colombo Seminary*, v. 3, 2005. Colombo, s.e., s.d. Disponível em <https://tinyurl.com/y5cvoo89> (acesso em dezembro de 2018).

MIHINDUJULASURIYA, Prabo. Persians christians in the anuradhapura period. Versão expandida de *paper* inicialmente apresentado na conferência anual de 2012 da filial de

Colombo da Royal Asiatic Society. Disponível em <https://tinyurl.com/yyolwy2w> (acesso em dezembro de 2018).

MIKHAIL, Ramez. Aspects of witness (*martyria*) in the coptic liturgical tradition. *Alexandria School Journal*. Alexandria e Cairo, Agora University Press, n. 1, v. 1, 2014

MILLER, William Robert. *Nonviolence: a christian interpretation*. Nova Iorque: Schocken Books, 1972.

MILLES, George C. The iconography of umayyad coinage. Review of John Walker, *A catalogue of the muhammadan coins in the British Museum* (London, 1941) and idem, *A catalogue of the arab-byzantine and post-reform umayyad coins* (London, 1956). *Ars Orientalis*. Washington e Ann Arbor, Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution e Department of the History of Art, University of Michigan, n. 3, 1959.

MILNE, Joseph Grafton. *A history of Egypt under roman rule*. Londres: Methuen & Company, 1913. Coleção *A history of Egypt*, n. 5.

MINAS-NERPEL, Martin & PFEIFFER, Stefan. Establishing roman rule in Egypt: the trilingual stela of C. Cornelius Gallus from Philæ. In. LEMBKE, Katja; MINAS-NERPEL, Martin & PFEIFFER, Stefan (orgs.). *Tradition and transformation: Egypt under roman rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008*. Leiden: Brill, 2010. Coleção *Culture and history of the Ancient Near East*, n. 41.

MINGANA, Alphonse. *Catalogue of Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the trustees of the Woodbrook Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 1: Syriac and garshûni manuscripts*. Cambridge: William Heffer and Sons, 1933. Coleção *Woodbroke Catalogues*, n. 1.

MINGANA, Alphonse. The early spread of Christianity in India. *Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester, John Rylands Library, v. 10, n. 2, 1926.

MITCHELL, Stephen. *A history of the Later Roman Empire (284-641 AD)*. 2ª ed. Hoboken e Londres: John Wiley e Blackwell, 2015. Coleção *Blackwell History of the Ancient World*, n. 4.

MOFFETT, Samuel Hugh. *A history of christianity in Asia. Vol. 1: beginnings to 1500*. 2ª ed. Maryknoll: Orbis Books, 1998.

MOFTAH, Ragheb; TÓTH, Margit & ROY, Martha (organização, tradução, introdução e notas). *The Coptic Liturgy of St. Basil (with a complete musical transcription)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1998.

MOKHTAR, Gamal (org.). *História geral da África. Vol. 2: a África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff et alli. São Paulo e Paris: Ática e Escritório Geral da UNESCO para a América Latina, 1983.

MOLLAND, Einar. Irenæus of Lugdunum and the apostolic succession. *The Journal of Ecclesiastical History*. Cambridge, Cambridge University Press, v. 1, n. 1, 1950.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. In. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: Editora da USC, 2004. Coleção *História*, s.n.

- MOOJAN, Momen. *An introduction to Shī'ī Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- MOORHEAD, John. The monophysite response to the arab invasions. *Bizantion*. Louvain, Peeters, v. 51, n. 2, 1981.
- MORIMOTO, Kosei. The *diwān* as register of the arab stipendiaries in early islamic Egypt. In. GYSELEN, Rika & CURIEL, Raoul (orgs.). *Itinéraires d'Orient: hommages à Claude Cahen*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1994. Coleção *Res Orientales*, n. 6.
- MORIMOTO, Kosei. *The fiscal administration of Egypt in the early islamic period*. Kyoto: Dohosha, 1981. Coleção *Asian historical monographs*, n. 1.
- MORONY, Michael G. Religious communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Leiden, Brill, v. 17, n. 2, 1974.
- MOSS, Candida R. *Ancient christian martyrdom: diverse practices, theologies and traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012. Coleção *Anchor Yale Bible reference library*, s.n.
- MOSS, Candida R. *The myth of persecution: how early christians invented a story of martyrdom*. Nova Iorque: Harper Collins, 2014.
- MOSS, Candida R. *The other Christs: imitating Jesus in ancient christian ideologies of martyrdom*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.
- MOUSSA, Sarga. Edward W. Said, lecteur de Raymond Schwab. *Sociétés & représentations*. Paris, Éditions de la Sorbonne, v. 1, n. 37, 2014.
- MURPHY, Andrew R. *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Chichester e Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011.
- MYERS, Susan E. Revisiting preliminary issues in the *Acts of Thomas*. *International Journal of Apocryphal Literatures*. Turnhout, Brepols, n. 17, 2006.
- NAKAMURA, Byron. Palmyra and the Romam East. *Greek, roman and byzantine studies*. Durham, Department of Classical Studies from Duke University, n. 34, 1993.
- NEDUNGATT, George. The apocryphal *Acts of Thomas* and christian origins in India. *Gregorianum*. Roma, Gregorian Biblical Press, v. 92, n. 3, 2011.
- NEILL, Stephen. *A history of christianity in India: the beginnings to AD 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. História intelectual e história da educação. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, ANPEd, v. 11, n. 32, 2006.
- NEYREY, Jerome H. Miracles, in other words: social sciences perspectives on healings. In. CAVADINI, John (org.). *Miracles in jewish and christian Antiquity: imagining truth*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999. Coleção *Notre Dame studies in Theology*, n. 3.
- NICKEL, Thomas. Early muslim accusations of *tahrīf*: Muqātil ibn Sulaymān's commentary on key qur'ānic verses. In. THOMAS, David (org.). *The Bible in arab christianity*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 6.

- NICOLS, John. *Civic patronage in the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2014. Coleção *Mnemosyne supplements: history and archaeology of Classical Antiquity*, n. 365.
- NOEK, Godefridus J. C. *Medieval piety from relics to Eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden: Brill, 1995. Coleção *Studies in the history of christian thought*, n. 63.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História*. São Paulo, PPGH/PUC-SP, n. 10, 1993.
- NUNES JR., Ario Borges. *Relíquia: o destino do corpo na tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2013
- O'KEEFE, John J. Impassible suffering? Divine passion and fifth-century christology. *Theological Studies*. Washington e Londres, Society of Jesus in the United States of America e Sage Publications, v. 58, n. 1, 1997.
- O'SULLIVAN, Shaun. Coptic conversion and the islamization of Egypt. *Mamlūk Studies Review*. Chicago, The Middle East Documentation Center at the University of Chicago, v. 10, n. 2, 2006.
- O'CONNELL, Elisabeth R. Transforming monumental landscapes in Late Antique Egypt: monastic dwellings in legal documents from Western Thebes. *Journal of Early Christian Studies*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 15, n. 2, 2007.
- ODALIA, Nilo. *O que é violência*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. Coleção *Primeiros passos*, n. 85.
- ODEN, Thomas C. *The african memory of Mark: reassessing early church tradition*. Downers Grove: IVP Academics, 2011.
- OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. *Herdeiros de mártires: a representação do monaquismo eremítico copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (séculos III-IV)*. Dissertação de Mestrado em História apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica: UFRRJ, 2016.
- OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, v. 23, n. 67, 2008.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*. Rio de Janeiro, Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, v. 5, n. 3, 1962.
- OLSTER, David Michael. *The politics of usurpation in the seventh century: rhetoric and revolution in Byzantium*. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1993.
- ONIMUS, Clément. Les *mawāli* en Égypte dans la documentation papyrologique (I^{er}-V^e s. H.). *Annales islamologiques*. Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 39, 2005.
- OOST, Stewart Irvin. The alexandrian seditions under Philip and Gallienus. *Classical Philology*. Chicago, University of Chicago Press, v. 56, n. 1, 1961.
- ORLANDI, Tito. *Elementi di lingua e letteratura copta: corso di lezioni universitarie*. Milão: La Goliardica, 1970.

- ORLANDI, Tito. La traduzione copta della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, v. 9, n. 5, 1994.
- ORLANDI, Tito. Nuovi frammenti della *Historia Ecclesiastica* copta. In. BONDI, Sandro Filippo (org.). *Studi in onore di Edda Bresciani*. Pisa: Giardini, 1985.
- ORLANDI, Tito. *Studi copti*. 1. *Un encomio di Marco Evangelista*. 2. *Le fonti copte della Storia dei Patriarchi di Alessandria*. 3. *La leggenda di S. Mercurio*. Milão: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968. Coleção *Testi e documenti per lo studio dell'Antichità dei Istuto di Papirologia dell'Università di Milano*, n. 22, série *Studi copti*, n. 4.
- ORLANDI, Tito. The coptic *Ecclesiastical History*: a survey. In. GOEHRING, James E. & TIMBIE, Janet (orgs.), *The world of Early Egyptian Christianity: language literature an social contexts. Essays in honor of David W. Johnson*. Washington: Catholic University of America Press, 2007.
- OUDENRIJN, Marcus Antonius van den (organização, tradução, introdução e notas). *Gamaliel: äthiopische texte zur Pilatusliteratur*. Friburgo: Universitätsverlag, 1959. Coleção *Spicilegium Friburgense*, n. 4.
- OWCKZAREK, Krzysztof & JĘDREJCZAK, Joanna. Christianity and epilepsy. *Neurologia i Neurochirurgia Polska*. Varsóvia e Amsterdã, Polish Society of Neurology, Polish Association of Neurosurgeons e Elsevier, v. 47, n. 3, 2013.
- PAIVA, Lucas Gesta P. M. *Cristãos de São Tomé: revisitando a história do cristianismo e das religiões do Oriente*. In. ANAIS da 15ª Jornada de História Antiga: contatos interculturais e migrações no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2018 (resumo de comunicação apresentada em evento).
- PALMER, Andrew (organização, tradução, introdução e notas). *The seventh-century in the west-syrian chronicles*. Colaboração de Sebastian Brock e Robert G. Hoyland. Liverpool: Liverpool University Press, 1993. Coleção *Translated texts for historians*, n. 15.
- PAPACONSTANTINO, Arietta. “Là où péché abondait, la grâce a surabondé”: sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des V^e-VIII^e siècles. In. KAPLAN, Michel (org.). *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015. Coleção *Byzantina Sorbonensia*, n. 18.
- PAPACONSTANTINO, Arietta. “Waht remains behind”: hellenism and *romanitas* in christian Egypt after the arab conquest. In. COTTON, Hannah; HOYLAND, Robert G.; PRICE, Jonathan J. & WASSERSTEIN, David J. (orgs.). *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PAPACONSTANTINO, Arietta. Al-Fustāt and its governor: administering the Province. In. VORDESTRASSE, Tasha & TREPTOW, Tanya (orgs.). *A cosmopolitan city: muslims, christians and jews in Old Cairo. Catalogue of the exhibition at the Oriental Institute Museum, Chicago, February-September 2015*. Fotografias de Anna R. Ressler e Kevin Bryce Lowry. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2015. Coleção *Oriental Institute Museu Publications*, n. 38.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Aux marges de l'Empire ou au centre du monde? De l'Égypte des byzantins à celle des historiens. *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 35, 2005.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Between *Umma* and *Dhimma*: the christians of the Middle East under the Ummayyads. *Annales Islamologiques*. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 42, 2008.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Child or monk? An unpublished story attributed to John Moschos in *Paris Coislin 257*. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*. Cincinnati, Department of Classics of University of Cincinnati, n. 45, 2008.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Hagiography in coptic. In: EFTHYMIADIS, Stephanos (org.). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. 1: *Periods and places*. Farnham: Ashgate, 2011, Coleção *Ashgate Research Companion*, s.n.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Historiography, hagiography and the making of the coptic *Church of the Martyrs* in Early Islamic Egypt. *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, Dumbarton Oaks, n. 60, 2006.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Introduction. In: PAPACONSTANTINO, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint Phoibammon. *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 32, 2002.

PAPACONSTANTINO, Arietta. Saints and saracens: on some miracle accounts of the Early Arab period. In: SULLIVAN, Denis; FISHER, Elizabeth & PAPAIOANNOU, Stratis (orgs.). *Byzantine religious culture: studies in honor of Alice-Mary Talbot*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *The Medieval Mediterranean*, n. 92.

PARÁDOSE de Pilatos. In: RAMOS, Lincoln (organização, tradução, introdução e notas). *O Drama de Pilatos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001. Coleção *Bíblia Apócrifa*, seção *Novo Testamento*, n. 5.

PARAIZO JR., Elias Santos do. *O Pedro ulterior: uma discussão axiológica a partir da tradução do apócrifo Atos de Pedro*. Tese de Doutorado em Estudos da Tradução apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2014.

PARKER, Grant. *The making of Roman India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Coleção *Greek culture in the Roman World*, s.n.

PARNELL, David Allan. *Justinian's men: careers and relationships of byzantine army officers (518-610)*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. Coleção *New approaches to byzantine history and culture*, s.n..

PEACOCK & WILLIAMS, David (orgs.). *Food for the gods: new light on the ancient incense trade*. Oxford: Oxbow, 2007.

PEARSON, Birger A. Earliest christianity in Egypt: some observations. In. PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E. (orgs.). *The roots of egyptian christianity*. Filadélfia: Fortress Press, 1986. Coleção *Studies in Antiquity and Christianity*, s.n.

PEDRO, Emília Ribeiro. Análise crítica do discurso: aspectos teóricos, metodológicos e analíticos. In. PEDRO, Emília Ribeiro (org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1998. Coleção *Biblioteca Universitária*, série *Linguística*, s.n.

PEERS, Glenn. *Sacred shock: framing visual experience in Byzantium*. Filadélfia: Pennsylvania State University Press, 2004.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 1: o surgimento da tradição católica (100-600)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2014.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. Vol. 2: o espírito do cristianismo oriental (600-1700)*. Tradução de Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2015.

PELLAT, Charles. Christologie Ğāhizienne. *Studia Islamica*. Paris, G.-P. Maisonneuve-Larose, n. 31, 1970.

PENN, Michael Philip (organização, tradução, introdução e notas). *When christians first met muslims: a sourcebook of the earliest syriac writings on Islam*. Oakland: University of California Press, 2015.

PEREIRA, Francisco Maria Esteves (organização, tradução, introdução e notas). *Vida do Abba Samuel do Mosteiro do Qalamoun: versão ethiopicca. Memória destinada à 10ª Sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*. Lisboa: Imprensa Nacional e Sociedade de Geographia de Lisboa, 1894.

PERRONE, Lorenzo. De Niceia (325) a Calcedônia (451): os quatro primeiros concílios ecumênicos – instituições, doutrinas e processos de recepção. In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

PERROY, Édouard. *História Geral das Civilizações. Tomo III: a Idade Média. Vol. 6: a preeminência das Civilizações Orientais (séculos V-X)*. Colaboração de Jeannine Auboyer, Claude Cahen, Georges Duby e Michel Mollat. Tradução de Pedro Moacyr Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

PETERS, Greg. Offering sons to God in the monastery: child oblation, monastic benevolence and the Cistercian Order in the Middle Ages. *Cistercian Studies Quarterly*. Spencer, Cistercian Publications, v. 38, n. 3, 2003.

PHENIX JR., Robert R. & HORN, Cornelia B. (organização, tradução, introdução e notas). *The Rabbula Corpus: comprising the Life of Rabbula, his correspondence, a homily delivered in Constantinople, canons and hymns*. Versão poliglota (textos siríacos, gregos e latinos e respectivas traduções em inglês). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017. Coleção *Writings from the Græco-Roman World*, n. 17.

PILETTE, Perine. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, n. 126, 2013.

PILETTE, Perine. La recension primitive du texte arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: problématique et perspectives. *Acta Orientalia Belgica*. Bruxelles, Société Belge d'Études Orientales e Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, n. 23, 2010.

PINCKNEY, Suzanne. Al-Akhṭal at the court of 'Abd al- al-Malīk: the *Qaṣīda* and the construction of umayyad authority. In. In. BORRUT, Antoine & DONNER, Fred M. (orgs.). *Christians and others in the Umayyad State*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 2016. Coleção *Late antique and medieval islamic Near East*, n. 1.

PIÑERO, Antonio & DEL CERRO, Gonzalo. Introducción general. In. PIÑERO, Antonio & DEL CERRO, Gonzalo (organização, tradução, introdução e notas). *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. Vol. 1: Hechos de Andrés, Juan, Pedro, Pablo y Tomás*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013. Coleção *BAC Selecciones*, s.n.

POIRIER, Paul-Hubert & LUCCHESI, Enzo (organização, tradução, introdução e notas). *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas – avec une contribution codicologique au corpus copte des Acta Apostolorum Apocrypha*. Versão bilíngue (copta e francês). Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. Coleção *Subsidia Hagiographica*, n. 67.

PORCHER, Ernest (organização, introdução, tradução e notas). Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie de 686 a 689, écrite par Mina, Evêque de Pchatī. Edição bilíngue (copta e inglês). *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 11, 1914.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In. AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

POTTIER, Bruno. Circumcelliones, rural society and communal violence in Late Antique North Africa. In. MILLES, Richard (org.). *The donatism schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2018. Coleção *Translated contexts for historians*, n. 2.

POUCHEPADASS, Jacques. Índia. In. BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Coleção *Diversos*, s.n.

POWER, Timothy. The Red Sea region during the long Late Antiquity (AD 500-1000). Tese de Doutorado em Estudos Orientais apresentada à Faculty of Oriental Studies of Oxford University. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PRICE, Richard & GADDIS, Michael (organização, tradução, introdução e notas). *The Acts of Council of Chalcedon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. Coleção *Translated texts for historians*, n. 45, v. 2, pp. 53-57.

PRINCEN, Thomas. Mediation by a transnational organization: the case of Vatican. In. BERCOVITCH, Jacob & RUBIN, Jeffrey Z. (orgs.). *Mediation in international relations: multiple approaches to conflict management*. Londres: Palgrave Macmillan, 1992.

PUICĂ, Illie Melniciuc. Biblical elements in coptic icons. *European Journal of Science and Theology*. Iași, Gheorghe Asachi Technical University of Iași, v. 2, n. 2, 2006.

- PULCINI, Theodore. *Exegesis as polemical discourse: Ibn Ḥazm on jewish and christian scriptures*. Atlanta: Scholar Press, 1998. Coleção *The American Academy of Religion*, n. 2.
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. A letra e a linha: a cartografia como fonte histórica. *Mosaico*. Goiânia, PPGH/PUC-GO, v.1, n. 1, 2008.
- QUEVEDO, Oscar González. *Milagres: a ciência confirma a fé*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RABBAT, Nasser. The meaning of the Umayyad Dome of the Rock. *Muqarnas*. Cambridge e Leiden, The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology e Brill, n. 6, 1989.
- RAMALHO, Jefferson. *O Eusébio de Constantino e o Constantino de Eusébio: o início das relações de poder entre a Igreja e o Estado*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2012.
- RAMOS, Marcus Vinícius. Introdução. In. RAMOS, Marcus Vinícius (organização, tradução, introdução e notas). *O Apocalipse Siríaco de Daniel*. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção *Apocrypha*, n. 1.
- RAPP, Claudia. *Brother-making in Late Antiquity and Byzantium: monks, laymen and christian ritual*. Oxford: Oxford UP, 2016.
- RAPP, Claudia. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2005. Coleção *The transformation of the classical heritage*, n. 37.
- RASHIDI, Runoko & VAN SERTIMA, Ivan (orgs.). *Africa presente in Early Asia*. 2ª ed. Londres e Nova Brunswick: Transactions, 1988. Coleção *Journal of African Civilizations*, n. 7.
- RASSART-DEBERGH, Marguerite. Le Christ et la Croix dans l'art copte. In. GIVERSEN, Søren. KRAUSE, Martin & NAGEL, Peter (orgs.). *Coptology: past, present and future. Studies in honour of Rodolphe Kasser*. Louvain: Peeters, 1994. Coleção *Orientalia Lovaniensia Analecta*, n. 61.
- REDHOUSE, J. W. Observations on the various texts and translations of the so-called *Song of Meysūn*, and inquiry into Meysūn's claim to its authorship, and an appendix on arabic transliteration and pronunciation. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Londres e Cambridge, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cambridge University Press, v. 18B, n. 2, 1886.
- REEVES, John C. Some explorations of the interwining of Bible and Qur'ān. In. REEVES, John C. (org.). *Bible and Qur'ān: essays in scriptural intertextuality*. Leiden e Atlanta: Brill e Society of Biblical Literature, 2004. Coleção *Society of Biblical Literature symposium*, n. 24.
- REINHARTZ, Adele. "And the Word was begotten": divine *epigenesis* in the *Gospel of John*. *Semeia*. Nova Iorque, Society of Biblical Literature and Exegesis, n. 85, 1999.
- RÉMONDON, René. L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V^e-VII^e siècles). *Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale*. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 51, 1952.

RENAUDOT, Eusèbe (organização, tradução, introdução e notas). *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum ad Marco usque ad finem sæculi XIII, cum catalogo sequentium patriarcharum & collectaneis historicis ad ultima tempora expectantibus, inseruntur multa ad res ecclesiasticas jacobitarum patriarchatus antiocheni, æthiopiæ, nubia & armenia pertinentia, accedit epitome historiae muhamedanae ad illustrandas res ægyptiacas, omnia collecta ex autoribus arabicis, Severo episcopo Alchominae, Michaelae episcopo Taneos, Ephraem filio Zaraa, Abulbircat & aliis anonymis, sum ex editis Eutychio, Elmacino, Abulfaragio, Chronico Orientali, diversisque historiae muhamedanae scriptoribus arabicis & persicis*. Paris: Franciscum Fournier, 1713.

REYNOLDS, Gabriel Said. *A muslim theologian in the sectarian milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of christian origins*. Leiden: Brill, 2014. Coleção *Islamic history and civilization: studies and texts*, n. 56.

REZAVI, Syed Ali Nadeem. Religious disputation and imperial ideology: the purpose and location of Abkar's *Ibadatkhana*. *Studies in History*. Nova Déli, Jawaharlal Nehru University, v. 24, n. 2, 2008.

REZENDE, Joffre Marcondes. A crença na autointoxicação por estase intestinal e sua história. In. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

RICCI, Seymour de & WINSTEDT, Eric O. (organização, tradução, introdução e notas). Les quarante-neuf vieillards de Sceté: texte copte inédit et traduction française. Versão bilíngue (copta e francês). *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie Française des Inscriptions et Belles-Letres*. Paris, Académie Française des Inscriptions et Belles-Letres e Imprimerie Nationale, v. 12, n. 29, 1916.

RICHTER, Tonio Sebastian. Greek, coptic and the "language of the Hijira": the rise and decline of the coptic language in late antique and medieval Egypt. In. COTTON, Hannah; HOYLAND, Robert G.; PRICE, Jonathan J. & WASSERSTEIN, David J. (orgs.). *From Hellenism to Islam: cultural and linguistic change in the Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

RICHTER, Tonio Sebastian. Language Choice in the *Qurra Dossier*. In. PAPAConstantinou, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010.

RIVERO, Pilar. A política externa de Cléopatra VII Filopátor. In: FUNARI, Pedro Paulo A. (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

ROBBINS, Vernon K. & NEWBY, Gordon D. A prolegomenon to the relation of the Qur'ān and the Bible. In. REEVES, John C. (org.). *Bible and Qur'ān: essays in scriptural intertextuality*. Leiden e Atlanta: Brill e Society of Biblical Literature, 2004. Coleção *Society of Biblical Literature symposium*, n. 24.

ROBERTS, Colin H. *Manuscript, society and belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy: 1977*. Londres e Oxford: British Academy e Oxford University Press, 1979.

- ROBERTS, Nancy. *Imitatio Christi, imitatio Muhammadi, imitatio Dei*. *Journal of Ecumenical Studies*. Filadélfia, Dialogue Institute e University of Pennsylvania Press, v. 47, n. 2, 2012, pp. 227-247.
- ROBINSON, Chase F. Reconstructing Early Islam: truth and consequences. In. BERG, Herbert (org.). *Method and theory in the study of islamic origins*. Leiden: Brill, 2003.
- ROBINSON, Chase F. Prophecy and holy men in Early Islam. In. HOWARD-JOHNSTON, James & HAYWARD, Paul Antony (orgs.). *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RODRÍGUEZ, Chris. Caracalla et les alexandrins: coup de folie ou sanction legale? *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 42, 2012.
- ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ROGGEMA, Barbara. Muslims as crypto-idolaters: a theme in the christian portrayal of Islam in the Near East. In. THOMAS, David (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in 'Abassid Iraq*. Leiden: Brill, 2003.
- ROLLER, Duane W. *Cleaopatra: a biography*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Coleção *Women in Antiquity*, s.n..
- ROMENY, Bas ter Haar. Ethnicity, ethnogenesis and the identity of syriac orthodox christians. In. POHL, Walter; GANTNER, Clemens & PAYNE, Richard (orgs.). *Visions of community in the Post-Roman World: the West, Byzantium and the Islamic World (300-1100)*. Aldershot: Ashgate, 2013.
- RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: NEPEC e Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- ROTHSCHILD, Clare K. Embryology, plant biology and divine generation in the Fourth Gospel. In. AHEARNE-KROLL, Stephen P.; HOLLOWAY, Paul A. & KELHOFFER, James A. (orgs.). *Women and gender in ancient religion: interdisciplinary approaches*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 263.
- ROUSSEAU, Philip. *Pachomius: the making of a community in fourth-century Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1985. Coleção *Transformation of the classical heritage*, n. 6.
- RUANO, Eloy Benito. La dialéctica medieval Cristiandad-Islam. In. CASTRILLÓN, Gonzalo Anes y Álvarez de (org.). *Europa y el Islam*. Madri: Real Academia de la Historia, 2003.
- RUBENSON, Sven. *King of Kings: Tewodros of Ethiopia*. Adis Abeba e Ann Harbor: Haile Selassie University Press e University of Michigan Press, 1966. Coleção *Historical studies from Departament of History for Haile Selassie University*, n. 2.

RUBIO, Fernando Bermejo. *El maniqueísmo. Vol. 1: estudio introductorio*. Madri: Trotta, 2008. Coleção *Estructuras y Procesos*, Série *Religión*, s.n.

RUNCIMAN, Steven. *A teocracia bizantina*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro; Zahar, 1978. Coleção *Biblioteca de cultura histórica*, s.n.

RUSSEL, Norman. Cyril of Alexandria's *mia-physis* formula in the christological debates of the fifth and sixth centuries. In. CHAILLOT, Christine (org.). *The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, 2016.

RUST, Leandro Duarte. As pegadas do sagrado: o político como religiosidade. In. *A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2013.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*. Apresentação de Mário Jorge de Motta Bastos. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. O cristianismo primitivo, Constantino e a utopia do público. In. *Mitos papais: política e imaginação na história*. Petrópolis: Vozes, 2015. Série *A Igreja na História*, n. 2.

SÁ, Alvino Augusto. Algumas questões polêmicas relativas à psicologia da violência. *Psicologia: teoria e prática*. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, v. 1, n. 2, 1999.

SAADAT, Sabiha. Human embryology and the Holy Quran: an overview. *International Journal of Health Sciences*. Al-Mulida, Qassim University, v. 3, n. 1.

SAHAS, Daniel J. *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Brill, 1972.

SAHLINS, Marshall David. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In. *Cultura na prática*. Tradução de Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007. Coleção *Etnologia*, s.n.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de História*. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. Coleção *Antropologia Social*, s.n.

SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Tradução e apresentação de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Coleção *Antropologia Social*, s.n.

SAHNER, Christian C. *Among the ruins: Syria past and present*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SAHNER, Christian C. *Christians martyrs under Islam: religious violence and the maing of the muslim world*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole. *Missionary stories and the formation of the Syriac Churches*. Oakland: University of California Press, 2015. Coleção *The Transformation of the classical heritage*, n. 55.
- SALOMON, Richard. Epigraphic remains of indian traders in Egypt. *Journal of the American Oriental Society*. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 111, n. 4, 1911.
- SANTOS, André Ricardo Nunes dos. Flávio Josefo e a historiografia judaica. *História e-história*. S.l., s.e. Publicado em 31 de agosto de 2010. Disponível em <http://migre.me/rzhTn> (consultado em dezembro de 2017).
- SAREFIELD, Daniel. Bookburning in the Christian Roman Empire: transforming a pagan rite of purification. In. DRAKE, Harold Allen (org.). *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006.
- SCHACHT, Joseph. *The origins of muhammadan jurisprudence*. 4^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- SCHENKE, Gesa. Creating local history: coptic encomia celebrating past events. In. PAPACONSTANTINO, Arietta; DEBIÉ, Muriel & KENNEDY, Hugh (orgs.). *Writing true stories: historians and hagiographers in Late Antique and Medieval Near East*. Turnhout: Brepols, 2010. Coleção *Cultural encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, n. 9.
- SCHMIDTKE, Sabine. The muslim reception of biblical materials: Ibn Qutaybah and his *A'lām al-nubuwwa*. *Islam and christian-muslim relations*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 22, n. 3, 2011.
- SCHMITT, Jean-Claude. As relíquias e as imagens. In. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru: Editora da USC, 2007. Coleção *História*, s.n..
- SCHMITT, Jean-Claude. Trent ans de recherche sur les *exempla*. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* <online>. Paris, CRH/EHESS, n. 35, 2005. Disponível em <https://tinyurl.com/y22murge> (acesso em maio de 2015).
- SCHOPEN, Gregory. Relic. In. TAYLOR, Mark C. (org.). *Critical terms for religious studies*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1998.
- SCHWAB, Raymond. *La renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950. Coleção *Bibliothèque historique*, s.n.
- SCHWAGER, Raymund. Der sieg Christi über den teufel: zur geschichte der Erlösungslehre. *Zeitschrift für katholische theologie*. Innsbruck, Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, v. 103, n. 2, 1981.
- SCHWARTZ, Jacques. Dioclétien dans la littérature copte. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 15, 1958.
- SCIPIONI, Luigi I. *Nestorio e il Concilio di Efeso: storia dogma-critica*. Milão: Vita e Pensiero, 1974. Coleção *Studia Patristica Mediolanensia*, n. 1.
- SEDRA, Paul. Writing the history of the modern copts: from victims and symbols to actores. *History Compass*. Chichester, Wiley-Blackwell, v. 7, n. 3, 2009.

SEGRÉ, Angelo. The status of the jews in Ptolomaic and Roman Egypt: new light from the papyri. *Jewish Social Studies*. Bloomington, Indiana University Press, v. 6, n. 4, 1944.

SEIM, Turid Karlsen. Motherhood and the making of fathers in Antiquity: contextualizing genetics in the *Gospel of John*. In. AHEARNE-KROLL, Stephen P.; HOLLOWAY, Paul A. & KELHOFFER, James A. (orgs.). *Women and gender in ancient religion: interdisciplinary approaches*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2000. Coleção *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, série 2, n. 263.

SELAND, Eivind Heldaas. Trade and christianity in the Indian Ocean during Late Antiquity. *Journal of Late Antiquity*. Baltimore, The John Hopkins University Press, v. 5, n. 1, 2012.

SELLASSIÉ, Segew Hable. *Ancient and medieval ethiopian history to 1270*. Adis Abeba: United Printers, 1972.

SELLERS, Robert Victor. *Two ancient christologies: a study in the christological thought of the schools of Alexandria and Antioch in the early history of christian doctrine*. Londres: SPCK, 1954. Coleção *Church Historical Society of Great Britain Publications*, 2ª ser., n. 39.

SESBOÜÉ, Bernard & WOLINSKI, Joseph (orgs.). *História dos dogmas. Vol. 1: o Deus da Salvação (séculos I a VIII)*. Tradução de Marcos Bagno. 2ª ed. São Paulo. Loyola, 2005.

SEYBOLD, Christian Friedrich (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ben al-Muqaffa' . Historia Patriarcharum Alexandrinorum. Vol. 1*. Louvaina, Peeters, 1094. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, n. 52, série *Scriptores Arabici*, n. 8.

SEYBOLD, Christian Friedrich (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ben al-Muqaffa' . Historia Patriarcharum Alexandrinorum. Vol. 2*. Louvaina, Peeters, 1094. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, n. 59, série *Scriptores Arabici*, n. 9.

SEYBOLD, Christian Friedrich (organização, tradução, introdução e notas). *Severus ibn al-Muqaffa' . Alexandrinische patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-766), nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben*. Hamburgo: Leopold Gräfen, 1912. Coleção *Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtbibliothek*, n. 3.

SHAHIN, Aram A. In defense of Mu'āwiya Abī Sufyān: treatises and monographs on Mu'āwiya from the eighth to the nineteenth centuries. In. COBB, Paul M. (org.). *The lineaments of Islam: studies in honor of Fred McGraw Donner*. Leiden: Brill, 2012.

SHARP, Michael. Shearing sheep: Rome and collection of taxes in Egypt (30 BC-200 AD). In. ÉCK, Werner & MÜLLER-LUCKNER, Elisabeth (orgs.). *Lokale autonomie und römische ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen provinzen vom 1. bis 3. jahrhundert*. Munique: R. Oldenborug Verlag, 1999. Coleção *Schriften des Historischen Kollegs, Série Kolloquien*, n. 42.

SHENODA, Maryann M. Displacing *dhimmī*, maintaining hope: unthinkable coptic representations of Fatimid Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, v. 39, n. 4, 2007.

SHINNIE, Peter L. *Ancient Nubia*. Londres: Kegan Paul International.

SIJPESTEIJN, Petra M. A seventh/eight-century list of Companions from Fustāt. In. HOOGENDIJK, Francisca A. J. & MUHS, Brian. P. (orgs.). *Sixty-five papyrological texts*

presented to Klaas A. Worp on the occasion of his 65th birthday. Leiden: Brill, 2008. Coleção *Papyrologica Lugduno-Batava*, n. 33.

SIJPESTEIJN, Petra M. Army economics: an early papyrus related to 'aṭā payments. In: MARGARITI, Roxani Eleni; SABRA, Adam & SIJPESTEIJN, Petra M. *Histories of the Middle East: studies in middle eastern society, economy and law in honor of A. L. Udovitch*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *Islamic history and civilization*, n. 79.

SIJPESTEIJN, Petra M. Multilingual archives and documents in post-conquest Egypt. In: PAPACONSTANTINOU, Arietta (org.). *The multilingual experient in Egypt, from the Ptolomies to the Abbasids*. Farnham e Burlington: Ashgate, 2010.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 3ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões Sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia e a hagiografia cristã. In: ANAIS Eletrônicos do 18º Ciclo de Debates em História Antiga. Rio de Janeiro: LHIA-IH/UFRJ, 2008, 25 p. Disponível online em <https://tinyurl.com/y47w6gtj> (acesso em julho de 2018).

SILVA, Juvan Vieira. Tatuagem e religião: a tatuagem como expressão de fé entre os cristãos coptas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, v. 21, n. 1, 2019.

SIMON, Marcus. *Verus Israel: a study of the relations between christians and jews in the Roman Empire (AD 135-425)*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

SIMONSOHN, Uriel I. *A common justice: the legal allegiances of christians and jews under early Islam*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011. Coleção *Divinations: rereadings late ancient religion*, s.n.

SIMONSOHN, Uriel. "Halting between two opinions": conversion and apostasy in Early Islam. *Medieval encounters: jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 19, n. 1, 2013.

SIMPSON, William Kelly et alli (orgs.). *The literature of Ancient Egypt: an anthology of stories, instructions, stelæ, autobiographies and poetry*. 2ª ed. New Haven e Londres: Yale University Press, 2003.

SINAI-DAVIES, Mary. Ptolemy XII Auletes and the romans. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Estugarda, Franz Steiner Verlag, v. 46, n. 3, 1997.

SIRRY, Mun'im. *Scriptural polemics: the Qur'ān and other religions*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SIZGORICH, Thomas. *Violence and belief in Late Antiquity: militant devotion in christianity and Islam*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2009. Coleção *Divinations: rereadings late ancient religion*, s.n.

SKRESLET, Stanley H. *The greeks in medieval islamic Egypt: a melkite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tese de Doutorado em Filosofia apresentada à Faculty of the Graduate School of Yale University. New Haven: Yale University, 1987.

SMITH II, Andrew W. *Roman Palmyra: identity, community & state formation*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SMITH, Anthony D. *Chosen peoples: sacred sources of national identity*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

SMITH, Jane I. Islam and Christendom: historical, cultural and religious interaction from the seventh to the fifteenth centuries. In. ESPOSITO, John L. (org.). *The Oxford History of Islam*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.m8ur

SMITH, Payne (organização, introdução, tradução e notas). *The third part of the Ecclesiastical History of John, bishop of Ephesus, now first translated from the original syriac*. Oxford: Oxford University Press, 1860.

SÓCRATES Escolástico. The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus. Tradução, introdução e notas de A. C. Zenos. In. SCHAFF, Philip & WACE, Henry (orgs.). *A selected library of Nicene and Post-nicene Fathers. Ser. 2, vol. 2: Socrates & Sozomenus: ecclesiastical histories*. Nova Iorque: Christian Literature Company, 1890.

SOLIN, Heikki. Pilatus. *Arctos: Acta Philologica Fennica*. Helsínque, The Classical Association of Finland e University of Helsinki, n. 6, 1970.

SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã*. Tradução de Maria Helena Rubinato Rodrigues de Souza. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SOPHER, David E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Halls, 1967.

SOUTHERN, Pat. *Empress Zenobia: Palmyra's rebel queen*. Nova Iorque e Londres: Continuum, 2008.

SOUZA, Edson Luiz André. O silêncio da violência. *Letras*. Letras. Santa Maria, PPGL/UFSM, n. 22, 2001.

SOUZA, Heloisa Maria Paes & MAUÉS, Raymundo Herald. Aparições marianas em outros contextos: a Virgem de Zeytoun e sua recepção por cristãos e muçulmanos no Egito (1968-1971). *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*. Recife, PPGTEO/UNICAP, v. 7, n. 1, 2017.

SOUZA, Marcos Gonzalez. As legendas dos Santos Jorge da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia ariana (325-381 d.C.). *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH, v. 8, n. 22, 2015.

SOUZA, Maria Laurinda Ribeiro de. *Violência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. Coleção *Clínica Psicanalítica*, s.n.

SOZÔMENO. *The Ecclesiastical History of Sozomen, comprising a history of Church from AD 324 to AD 440*. Tradução, introdução e notas de Edward Walford. Londres: Henry Bohn, 1855

SPAULDING, Jay. Medieval christian Nubia and the islamic world: a reconsideration of the baqt treaty. *The International Journal of African Historical Studies*. Boston, Center for African Studies at Boston University, v. 28, n. 3, 1995.

SPINTLER, Rudolf. *De Phoca imperatore romanorum*. Jena: Typos G. Nevenhanhi, 1906. Coleção *Roman history pamphlets*, n. 436, série *Imperial biography*, s.n.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. Coleção *Repensando a religião*, n. 2.

STARK, Rodney. Rational choice propositions about religious movement. In. BROMLEY, David G. & HADDON, Jeffrey K. (orgs.). *Handbook on cults and sects in America. Vol. 3-A: Religion and the social order*. Greenwich: JAI Pres, 1992.

STILLMAN, Norman. *The jews of arab lands: a history and sourcebook*. Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1979.

STONEMAN, Richard. *Palmyra and its empire: Zenobia's revolt against Rome*. 2ª ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

STOPPINO, Mario. Força. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Tradução de João Ferreira *et alli*. 11ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, v. 1.

STOPPINO, Mario. Violência. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Tradução de João Ferreira *et alli*. 11ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, v. 2.

STOYANOV, Yuri. *Defenders and enemies of true cross: the sassian conquest of Jerusalem in 614 and byzantine ideology of anti-persian warfare*. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011. Coleção *Philosophisch-Historische Klasse: Sitzungsberichte*, n. 819, série *Veröffentlichungen zur Iranistik*, n. 61.

STRATOS, Andreas Nikolaou. *Byzantium in the seventh century, Vol. 1: 602-636 AD*. Tradução de Marc Ogilvie-Grant. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1968

STROUMSA, Gedaliahu G. The manichean challenge to egyptian christianity. In. PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E. (orgs.). *The roots of egyptian christianity*. Filadélfia: Fortress Press, 1986. Coleção *Studies in Antiquity and Christianity*, s.n.

STROUMSA, Guy G. Barbarians or heretics? Jews and arabs in the mind of Byzantium (fourth to eighth centuries). In; BONFIL, Robert *et alli* (orgs.). *Jews in Byzantium: dialectics of minority and majority cultures*. Leiden e Boston: Brill, 2012. Coleção *Jerusalem Studies in Religion and Culture*, n. 14.

STROUMSA, Sarah. Ibn al-Rāwandī's *sū ādāb al-mujādala*: the role of bad manners in medieval disputations. In. LAZARUS-YAFEH, Hava; COHEN, Mark R.; SOMEKH, Sasson & GRIFFITH, Sidney H. (orgs.). *The majlis: interreligious encounters in medieval Islam*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999. Coleção *Studies in arabic language and literature*, n. 4.

SUERMANN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In. GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, David (orgs.). *The encounter of eastern christianity with early Islam*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 5.

- SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros vinte séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- SULLIVAN, Richard D. *Near eastern royalty and Rome (100-30 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- SWANSON, Mark N. *Folly to the ḥunafā': the Cross of Christ in arabic christian-muslim controversy in the eight and ninth centuries AD*. Tese de Doutorado em Estudos Árabes e Islâmicos apresentada ao Pontifício Instituto di Studi Arabi e d' Islamistica. Roma: Pontifício Instituto di Studi Arabi e d' Islamistica, 1995.
- SWANSON, Mark N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 2.
- SZPIECH, Ryan (org.). *Medieval exegesis and religious difference: commentary, conflict and community in the Premodern Mediterranean*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015.
- TAKÁCS, Sarolta A. *Isis and Serapis in the Roman World*. Leiden: Brill, 1994. Coleção *Religions in the Græco-Roman World*, n. 124.
- TALIB, Yusuf & SAMIR, Faisal. A diáspora africana na Ásia. In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo e Brasília: Cortez e UNESCO no Brasil, 2011.
- TAMANINI, Paulo Augusto. O rito na era bizantina e a aliança entre o império e a religião. *Diálogos Mediterrânicos*. Curitiba, NEM/UFPR, n. 10, 2016.
- TANG, Li. Traces of syro-persian christians in Ancient Ceylon. In. TAMCKE, Martin & GREBENSTEIN, Sven (orgs.). *Geschichte, theologie und kultur des syrischen christentums: beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttinger, dezember 2011*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. Coleção *Göttinger Orientforschungen*, série *Syriaca*, n. 1/46.
- TAVEIRA, Celso. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese de Doutorado em História apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2002.
- TEMKIN, Owsei. *The falling sickness: a history of epilepsy from the greeks to the beginnings of modern neurology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1945.
- TEÓFANES Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: byzantine and near eastern history (284-813 AD)*. Tradução, introdução e notas de Cyril Mango, Roger Scott e Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon Press, 1997, AM 6113, pp. 435-438.
- THOMAS, David; MALLET, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 2: 900-1050 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 14.
- THOMAS, David; MALLET, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 4: 1200-1350 AD*. Leiden: Brill, 2012. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 17.

THOMAS, David; MALLETT, Alex *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 3: 1050-1200 AD*. Leiden: Brill, 2011. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 15.

THOMAS, David; ROGGEMA, Barbara *et alli* (orgs.). *Christian-muslim relations: a bibliographical history. Vol. 1: 600-900 AD*. Leiden: Brill, 2009. Coleção *History of christian-muslim relations*, n. 11.

THOMAZ, Jornada de Estudos Coptas e do Oriente Cristão. *Lusitania Sacra*. Lisboa, CEHR/UCP, v. 2, n. 31, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. 2ª ed. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.

TILLEY, Maureen A. (organização, tradução, introdução e notas). *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996. Coleção *Translated texts for historians*, n. 24.

TOLAN, John V. Christian reaction to muslim conquests (1-3rd centuries AH/7-9th centuries AD). In. KRECH, Volkhard & STEINICKE, Marion. *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe: encounters, notions and comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2012.

TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the medieval european imagination*. 2ª ed. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.

TOMORAD, Mladen. The end of ancient egyptian religion: the prohibition of paganism in Egyptian from the middle of the 4th to the middle of the 6th century AD. *The Journal of Egyptological Studies*. Sophia, Bulgarian Institute of Egyptology, n. 4, 2015.

TREADGOLD, Waren. The struggle for survival (641-780). In. MANGO, Cyril (org.). *The Oxford History of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

TROMBLEY, Frank R. The documentary background to the *History of the Patriarchs of Pseudo-Sawirus ibn al-Muqaffa'* (ca. 750-969 CE). In. SIJPESTEIJN, Petra (org.). *From al-Andalus to Khurasan: documents from the medieval muslim world*. Leiden: Brill, 2006. Coleção *Islamic history and civilization*, n. 66.

TROSTYANSKIY, Sergey. *St. Cyril of Alexandria's metaphysics of the Incarnation*. Nova Iorque e Berlim: Peter Lang, 2016. Coleção *Studies in Church History*, n. 14.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ações simbólicas na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da UFF, 2008. Coleção *Antropologia e política*.

ULJAS, Sami. Lost coptic texts from Herbert Thompson papers I: the *Acts of Stephen*. *Journal of Coptic Studies*. Cairo e Louvain, International Association for Coptic Studies e Peeters, n. 17, 2015.

VAGLIERI, Laurca Veccia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In. HOLT, P. M.; LAMBTON, Ann K. S. & LEWIS, Bernard (orgs.). *The Cambridge History of Islam. Vol. 1A: the central islamic lands, from the pre-islamic times to the First World War.* 9^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VAKDA, Georges. Études sur Qirqisani V: les règles de la controversies dialectique. *Révue de Études Juives.* Paris, Société des Études Juives, n. 122, 1963.

VAN DEN BROEK, Roelof. Popular religious practices and ecclesiastical policies in the Early Church. In. VRIJHOF, Pieter H. & WAARDENBURG, Jacques (orgs.). *Official and popular religion: analysis of a theme for religious studies.* Haia: Mouton, 1979. Coleção *Religion and society*, n. 19.

VAN DONZEL, Emeri J. *et alli* (orgs.). *The Encyclopædia of Islam. Vol. 4: IRAN-KHA.* 3^a ed. Leiden: Brill, 1997.

VAN ESS, Josef. ‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock: an analysis of some texts. In. RABY, Julian & JOHNS, Jeremy (orgs.). *Bayt al-Maqīs. Vol. 1: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem.* Oxford: Oxford University Press, 1992. Coleção *Oxford studies in islamic art*, n. 9.

VAN HAELST, Joseph. Une ancienne prière d’intercession de la Liturgie de Saint Marc (O. Tait-Petrie 415). *Ancient society.* Louvaina, Université Catholique de Louvain, n. 1, 1970.

VAN MINNEN, Peter. The roots of egyptian christianity. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete.* Berlim, De Gruyter, n. 40, 1994.

VANTINI, Giovanni. *Christianity in Sudan.* Bolonha: EMI, 1981.

VARNER, William. In the wake of Trypho: jewish-christian dialogues in the third to the sixth centuries. *Evangelical Quarterly.* Milton Keynes, Paternoster Press, v. 80, n. 3.

VEILLEUX, Armand. Monasticism and gnosis in Egypt. In. PEARSON, Birger A. & GOEHRING, James E. (orgs.). *The roots of egyptian christianity.* Filadélfia: Fortress Press, 1986. Coleção *Studies in Antiquity and Christianity*, s.n.

VEÏSSE, Anne-Emmanuelle. Pour le situer le débat: l’identité ethnique en Égypte aux époque perse, ptolémaïque et romaine. *Dialogues d’histoire ancienne.* Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, n. 10, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso.* São Paulo, DF-FFLCH/USP, n. 9, 1978.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história. Seguido de: Foucault revoluciona a história.* Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4^a ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394).* Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VILLARD, Ugo Monneret de. *Storia della Nubia christiana.* Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1938.

VILLIEN, Antoine. *L’Abbé Eusèbe Renaudot: essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique.* Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1904.

VINE, Aubrey R. *The Nestorian Churches: a concise history of nestorian christianity in Asia from the persian schism to the modern assyrians*. Introdução de Mar Eshai Shimun. 2ª ed. Londres: Independent Press, 1978;

VIVIAN, Tim & MIKHAIL, Maged S. A. Introduction. In. MIKHAIL, Maged S. A.; VIVIAN, Tim & GREER, Rowan A. (organização, tradução, introdução e notas). *The holy workshop of virtue: the Life of John the Little by Zacharias of Sakhā*. Versão bilíngue (copta e inglês), com tradução comparada do texto siríaco. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2010. Coleção *Cistercian studies*, n. 234.

VIVIAN, Tim. The Life of Longinus. *Coptic Church Review*. East Brunswick, Society of Coptic Church Studies, v. 20, n. 1, primavera de 1999.

VOLKOFF, Oleg. Un saint oublié: Ponce Pilate. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 20, 1970.

VÖÖBUS, Arthur. *History of School of Nisibis*. Louvaina: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1965. Coleção *Corpus Scriptorum Christianorum*, n. 266, Série *Études*, n. 26.

WAARDENBURG, Jacques. *Muslims and others: relations in context*. Berlim: Walter de Gruyter, 2003. Coleção *Religion and reason*, n. 41.

WACE, Henry & PIERCY, William C. (orgs.). *A dictionary of christian biography and literature to the end of the sixth century AD, with an account of the principal sects and heresies*. Boston: Little, Brown & Company, 1911.

WAGNER, Georges. La commémoration des saints dans la prière eucharistique. *Irénikon*. Chevetogne, Monastère de l'Exaltation de la Sainte Croix, v. 45, n. 4, 1972.

WAGNER, Johannes; DOEHLER, Simona Pekarek & GONZÁLEZ-MARTÍNEZ, Esther. Longitudinal research on the organization of social interaction: current developments and methodological challenges. In. WAGNER, Johannes *et alli* (orgs.). *Longitudinal studies on the organization of social interaction*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.

WALLACE, Sherman Leroy. *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*. Princeton: Princeton University Press, 1938.

WALLACE-HADRILL, Andrew. *Patronage in Ancient Society*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1986. Coleção *Leicester-Nottingham studies in Ancient Society*, n. 1.

WANSBROUGH, John. *The sectarian milieu: content and composition of islamic salvation history*. Oxford: Oxford University Press, 1978. Coleção *London Oriental Series*, n. 34.

WANSBROUGH, John. Res ipsa loquitur: history and mimesis. In. BERG, Herbert (org.). *Method and theory in the study of islamic origins*. Leiden: Brill, 2003.

WASSERSTEIN, Abraham. Notes on the Temple of Onias at Leontopolis. *Illinois Classical Studies*. Champaign, University of Illinois Press, n. 18, 1993.

WASSERSTEIN, David J. Coins as agents of cultural definition in Islam. In. SOLWAY, Susan (org.). *Medieval coins and seals: constructing identity, signifying power*. Turnhout: Brepols, 2015.

- WATSON, Alaric. *Aurelian and the third century*. 2ª ed. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2003.
- WATT, William Montgomery. The christianity criticized in the Qur'ān. *The muslim world*. Hartford, The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Hartford Seminary, v. 57, n. 3, 1967.
- WATTS, Edward. The murder of Hypatia: acceptable or unacceptable violence? In: DRAKE, Harold Allen (org.). *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2006.
- WELSBY, Derek A. *The medieval kingdoms of Nubia: pagans, christians and muslims along the Middle Nile*. Londres: British Museum Press, 2002.
- WESSEL, Susan. *Cyril of Alexandria and the nestorian controversy: the making of a saint and of a heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Coleção *Oxford Early Christian studies*, s.n.
- WETHMULLER, Kurt. *Coptic identity and ayyubid politics in Egypt (1218-1350)*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010.
- WHEATLEY, Paul. *The places where men pray together: cities in islamic lands, seventh through the tenth centuries*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- WHEELER, Brannon M. (organização, tradução, introdução e notas). *Prophets in the Quran: an introduction to the Quran and muslim exegesis*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2002.
- WHELAN, Estelle. Forgotten witness: evidence for the early codification of the Qur'ān. *Journal of the American Oriental Society*. Journal of the American Oriental Society. Ann Arbor, American Oriental Society, v. 118, n. 1, 1998.
- WHITBY, Michael & WHITBY, Mary (organização, tradução, introdução e notas). *Chronicon Paschale: 284-628 AD*. Liverpool: Liverpool University Press, 1989. Coleção *Translated texts for historians*, n. 7.
- WHITBY, Michael. The Church Historians and Chalcedon. In: MARASCO, Gabriele (org.). *Greek and roman historiography in Late Antiquity: fourth to sixth century AD*. Leiden: Brill, 2003.
- WHITE, Hayden. As ficções da representação factual. In: *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2ª ed. São Paulo: Editora da USP, 2001. Coleção *Ensaio de Cultura*, n. 6.
- WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part II: the history of the monasteries of Nitria and of Scetis*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.n.
- WHITE, Hugh G. Evelyn. *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part I: new coptic texts from the Monastery of Saint Macarius*. 2ª ed. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art e Arno Press, 1973. Coleção *Publications of The Metropolitan Museum of Art: Egyptian Expedition*, s.n.

- WHITEHOUSE, John. The course of the donatist schism in Late Roman North Africa. In. MILLES, Richard (org.). *The donatism schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2018. Coleção *Translated contexts for historians*, n. 2.
- WILFONG, Terry G. Gender and society in Byzantine Egypt. In. In. BAGNALL, Roger S. (org.). *Egypt in the byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- WILFONG, Terry G. The non-muslim communities: christian communities. In. In. PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- WILHITE, David E. *Ancient african christianity: an introduction to a unique context and tradition*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2017.
- WILKEN, Robert L. *The Land called Holy: Palestine in christian history and thought*. 2ª ed. rev. New Haven: Yale Univerisy Press, 1992.
- WILLIAMS, Edward W. *The bells of Russia: history and technology*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- WILMSHURST, David (organização, introdução, tradução e notas). *Bar Hebræus' The Ecclesiastical Chronicle: an english translation*. Versão bilíngue (síriaco e inglês). Piscataway: Gorgias Press, 2016. Coleção *Gorgias Eastern Christian Studies*, n. 40.
- WINK, André. *Al-Hind: the making of the Indo-Islamic World. Vol. 1: Early Medieval India and the expansion of Islam (7th-11th centuries)*. 4ª ed. Leiden: Brill, 2002.
- WINK, André. *Al-Hindi: the making of the Indo-Islamic World. Vol. 2: the slave kings and the islamic conquest (11th-13th centuries)*. Leiden: Brill, 1997.
- WINSTON-ALLEN, Anne. *Stories of the rose: the making of rosary in the Middle Ages*. Filadélfia: Pennsylvania State University, 1997.
- WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles: aspects sociaux et ethniques. *Aegyptus*. Milão, Vita e Pensiero, v. 68, nn. 1-2, 1988.
- WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte: a propos d'une étude de R. S. Bagnall. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 62, 1986.
- WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. Resources and economics activities of the egyptian monastic communities (4th-8th century). *The Journal of Juristic Papyrology*. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 46, 2011.
- WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. The institutional church. In. BAGNALL, Roger S. (org.). *Egypt in the byzantine world (300-700)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- WITAKOWSKI, Witold. Coptic and ethiopic historical writing. In. FOOT, Sarah & ROBINSON, Chase F. (orgs.). *The Oxford History of Historical Writing. Vol. 2: 400-1400 AD*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

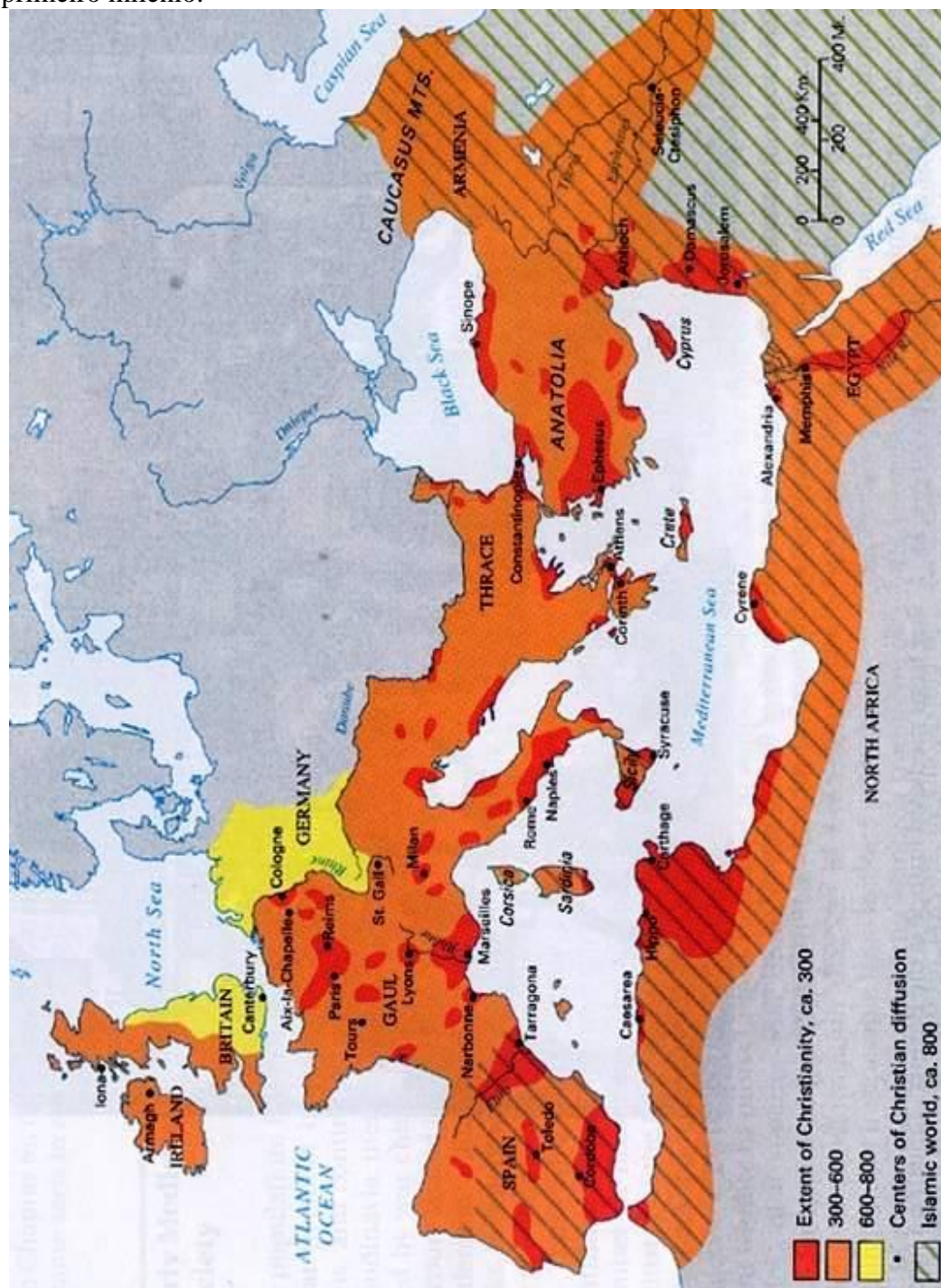
- WORP, Klaas A. A checklist of bishops in Byzantine Egypt (AD 325-c.750). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, Dr. Rudolf Habelt GmbH, n. 100, 1994.
- WORP, Klaas A. Studien zu spät-griechischen, koptischen und arabischen papyri. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 26, 1984.
- WORTLEY, John. The origins of christian veneration of body-parts. *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris, Armand Colin, v. 60, n. 1, 2006.
- WOŹNIAK, Magdalena. L'influence byzantine dans l'art nubien. In. LAMARE, Nicolas *et alli* (orgs.). *Le passé et son héritage: modalités et enjeux dans les sociétés du monde romain et de l'Antiquité Tardive. Actes de la journée doctorale tenue à l'INHA (Paris) le 14 janvier 2010*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2011. Coleção *Orient et Méditerranée*, s.n.
- WOŹNIAK, Magdalena. Rayonnement de Byzance: le costume royal en Nubie (X^e siècle). *Confronti su Bisanzio*. Veneza e Paris, Porphyra e Association des Étudiants du Monde Byzantin, n. 1, 2013, pp. 4-18.
- YANNOPOULOS, Panayotis A. Do Segundo Concílio de Constantinopla (553) ao Segundo Concílio de Niceia (786-787). In. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 141.
- YE'OR, Bat. *Eurabia: the euro-arab axis*. 2^a ed. exp. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2005.
- YE'OR, Bat. *Islam and Dhimmitude: where civilizations collide*. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2002.
- YE'OR, Bat. *The decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude (seventh-twentieth century)*. Prefácio de Jacques Ellul. Tradução de Miriam Kochan e David Littman. Madison e Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1996.
- YEOMANS, Richard. *The art and architecture of Islamic Cairo*. Reading: Garnet, 2006.
- YOUNG, Frances. Alexandrian and antiochene exegesis. In. HAUSER, Alan J. & WATSON, Duane F. (orgs.). *A history of biblical interpretation. Vol. 1: the ancient period*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- YOUSSEF, Youhanna Nessim. La genèse de la légende sur le roi Dioclétien. *Bulletin sur la Société d'Archéologie Copte*. Cairo, Société d'Archéologie Copte, n. 28, 1986.
- ZABOROWSKI, Jason R. *The coptic martyrdom of John of Phanijōit: assimilation and conversion to Islam in thirteenth-century Egypt*. Leiden: Brill, 2005. Coleção *The history of christian-muslim relations*, n. 3.
- ZACHAROPOULOU, Effrosyni. Justinian and Theodora: rivals and partners in the christianisation of Nubia? A critical approach to the account of John of Ephesus. *Journal of Early Christian History*. Londres e Nova Iorque, Taylor & Francis, v. 6, n. 3, 2016.
- ZANDEE, Jan. Traditions pharaoniques et influences extérieurs dans les légendes coptes. *Chronique d'Égypte*. Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, n. 91, 1971.
- ZANETTI, Ugo. Le Mardi Santi chez les coptes: un lavement des pieds? Des présanctifiés? *Orientalia Christiana Analecta*. Roma, Pontificio Istituto Orientale, n. 304, 2018.

ŻELAZNY, Jan W. The tradition of St. Thomas' mission to India in the light of patristic sources. *Orientalia Christiana Cracoviensia*. Cracóvia, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, n. 3, 2011, pp. 165-172.

ZOEGA, Georgio. *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano velitris adservantur*. Roma: Tipografia da Sagrada Congregação para a Propaganda da Fé, 1810.

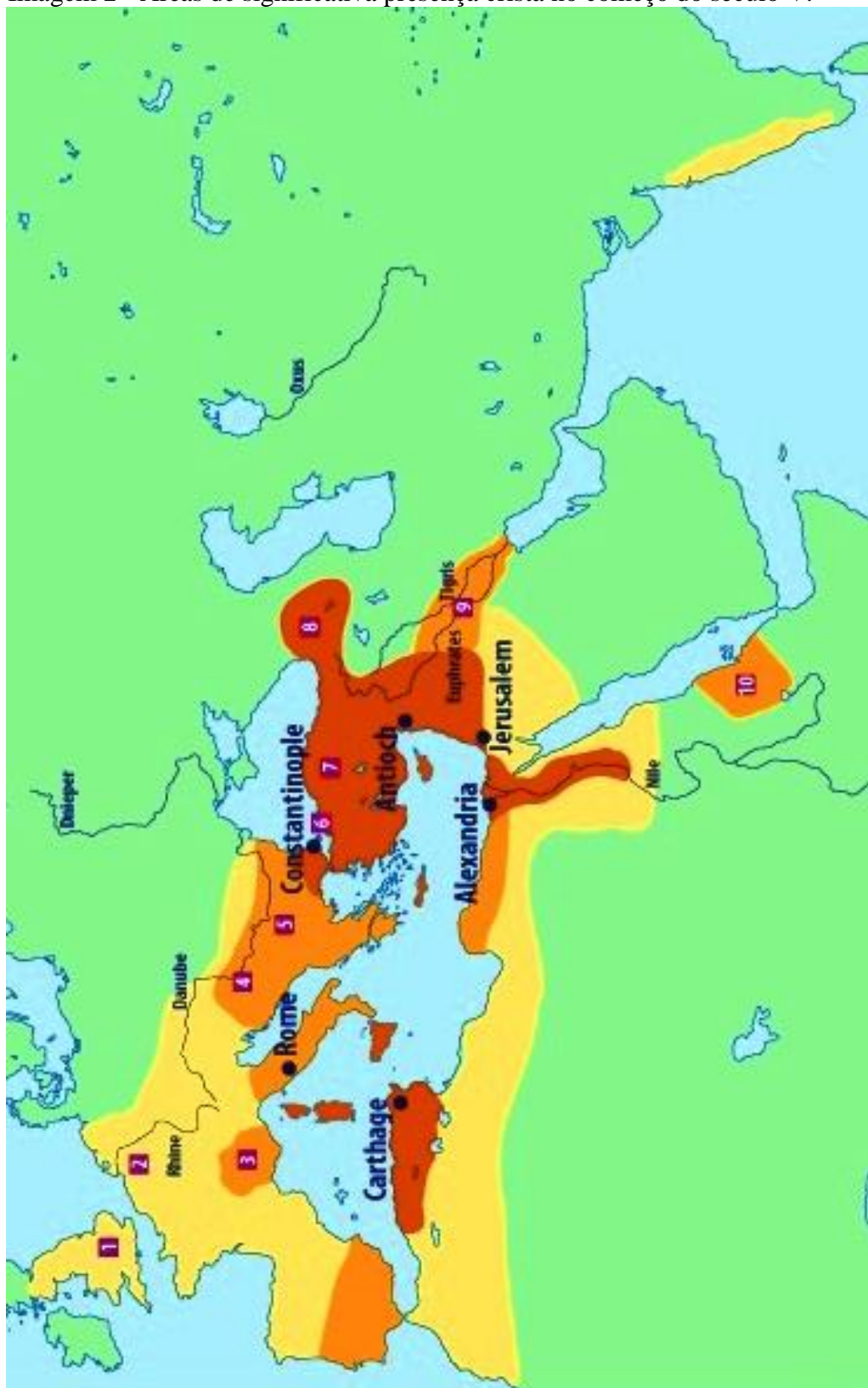
ANEXO – Imagens

Imagem 1 - Representação do senso comum ocidental sobre a expansão cristã no primeiro milênio.



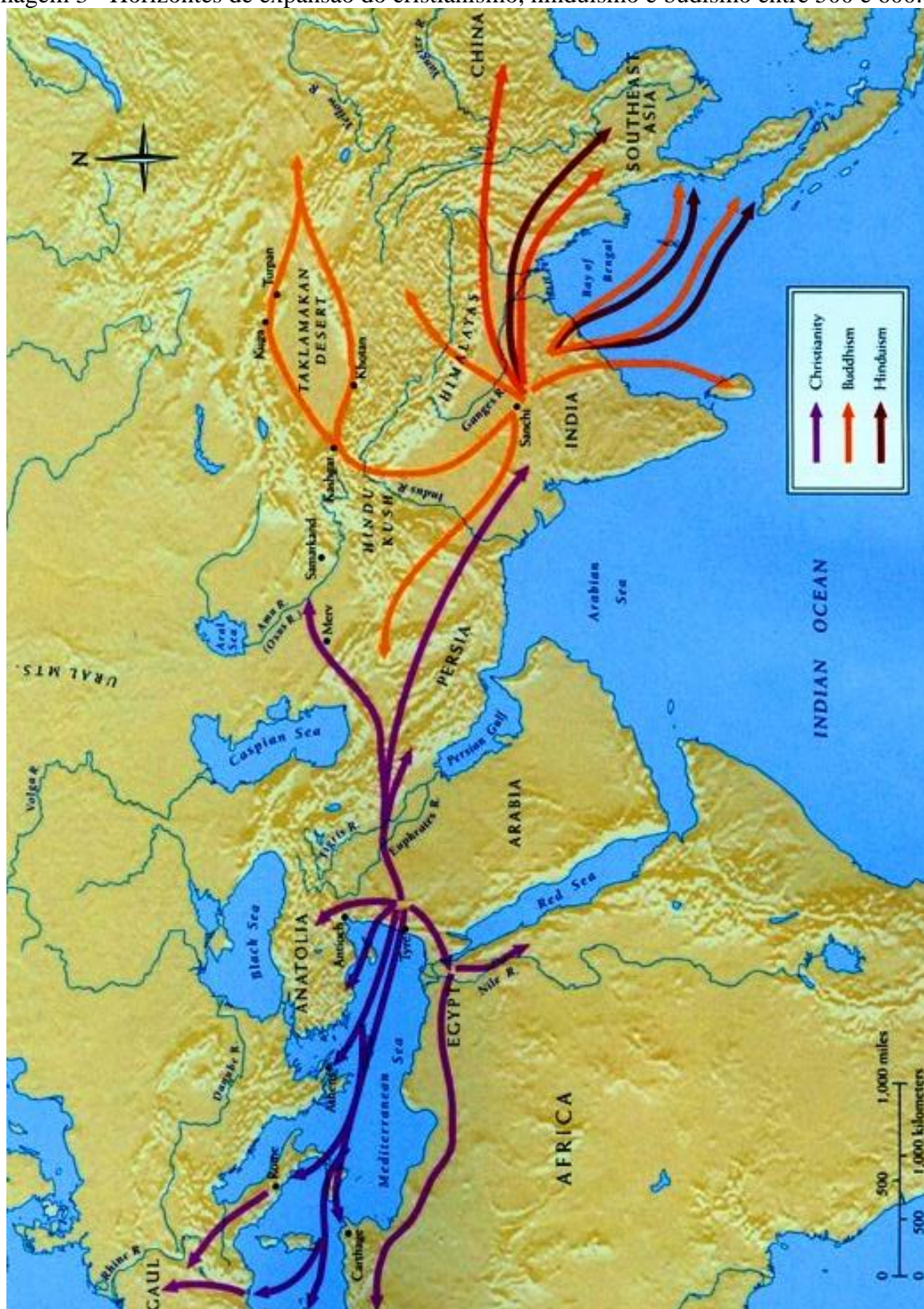
De uma periferia médio-oriental, a religião teria se expandido até atingir limites mais ou menos coextensivos ao do Império Romano, com a exceção de algumas áreas normalmente tidas como periféricas a esta entidade política (Cáucaso, Irlanda). Entre 600 e 800., a expansão cristã teria se dado apenas no interior do continente europeu (Inglaterra, Europa germânica). Em 800, as antigas regiões cristãs da Mesopotâmia, do Oriente Médio, do Egito, da África do Norte e da Espanha são indicadas sendo já partes do Mundo Islâmico. Imagem extraída em <https://tinyurl.com/y45tydwt> (acesso em setembro de 2015, editada).

Imagem 2 - Áreas de significativa presença cristã no começo do século V.



A densidade populacional e organização institucional dos fiéis está proporcionalmente representada pela saturação da cor. Centros eclesiais indicados por números no mapa (da esquerda para a direita): 1. Londres; 2. Trier; 3. Lião; 4. Sírmio; 5. Sérdica; 6. Niceia; 7. Ancira; 8. Etchmiadzin; 9. Ctesiphon; 10. Axum. Imagem disponível <https://tinyurl.com/y2ahu9kp> (acesso em setembro de 2015, editada).

Imagem 3 - Horizontes de expansão do cristianismo, hinduísmo e budismo entre 500 e 600.



Em cor mais escura, principais vetores de difusão da fé cristã que, partindo de seu núcleo histórico médio-oriental, estendeu-se simultaneamente para África, Ásia e Europa. Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y67d4jma> (acesso em setembro de 2015, editada).

Imagem 4 - O Reino Ptolomaico nos séculos III a I a.C.

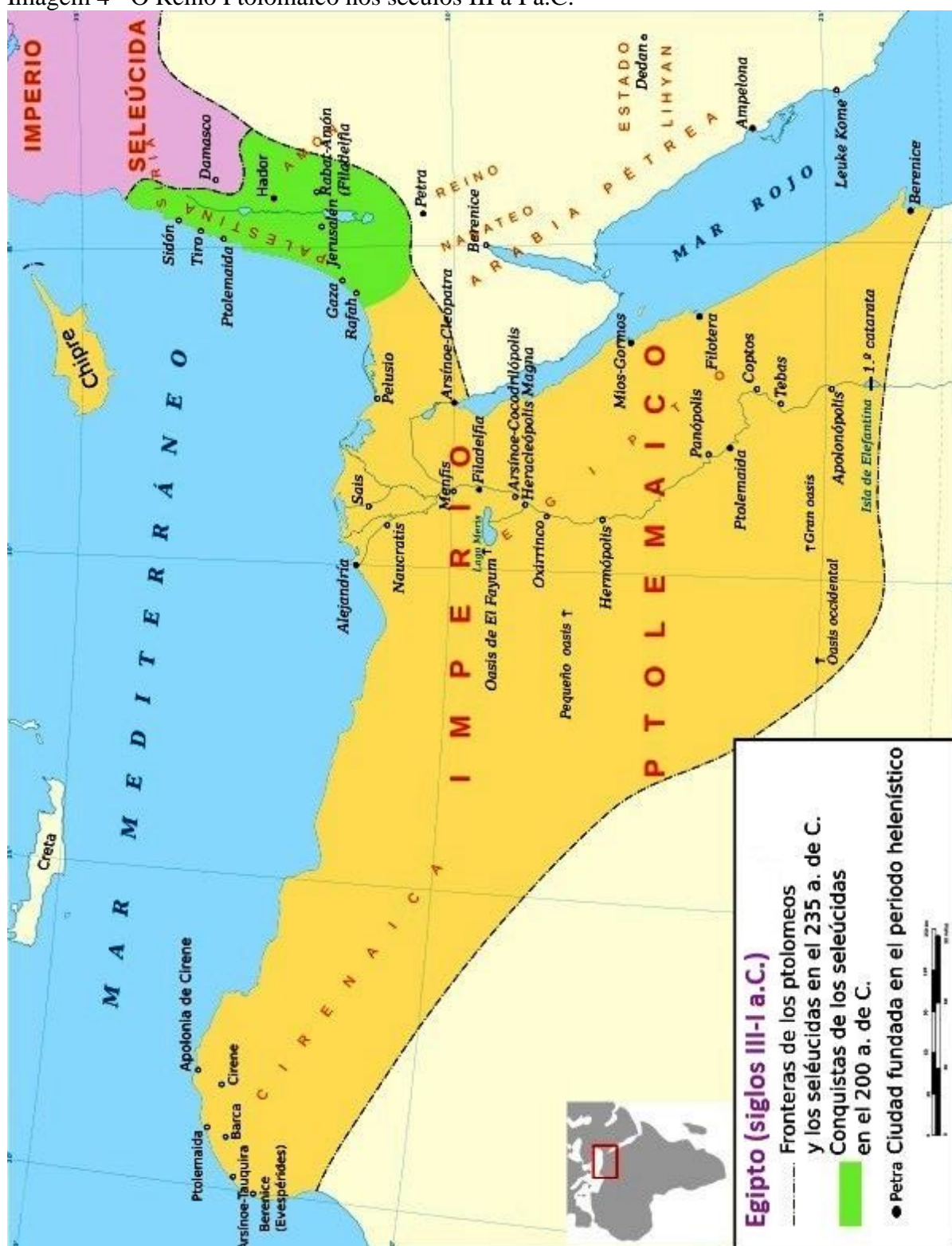


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y9dxdnsy> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 5- Extensão do domínio romano durante o império de Otávio Augusto (31 a.C.-14 d.C).

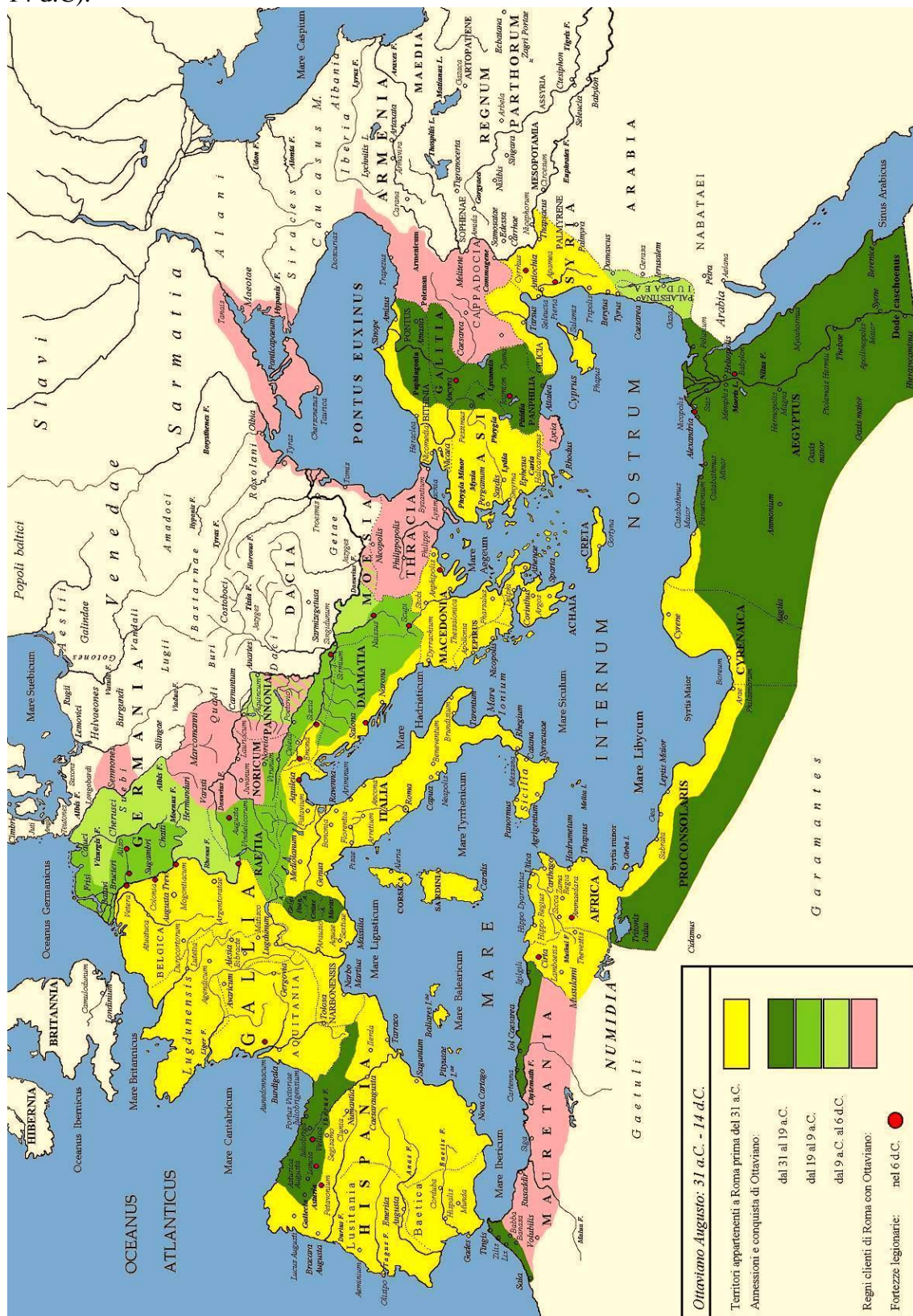


Imagem disponível em <https://tinurl.com/vc2s72dn> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 6 - Contorno e principais cidades da província romana do Egito nos séculos I a III.

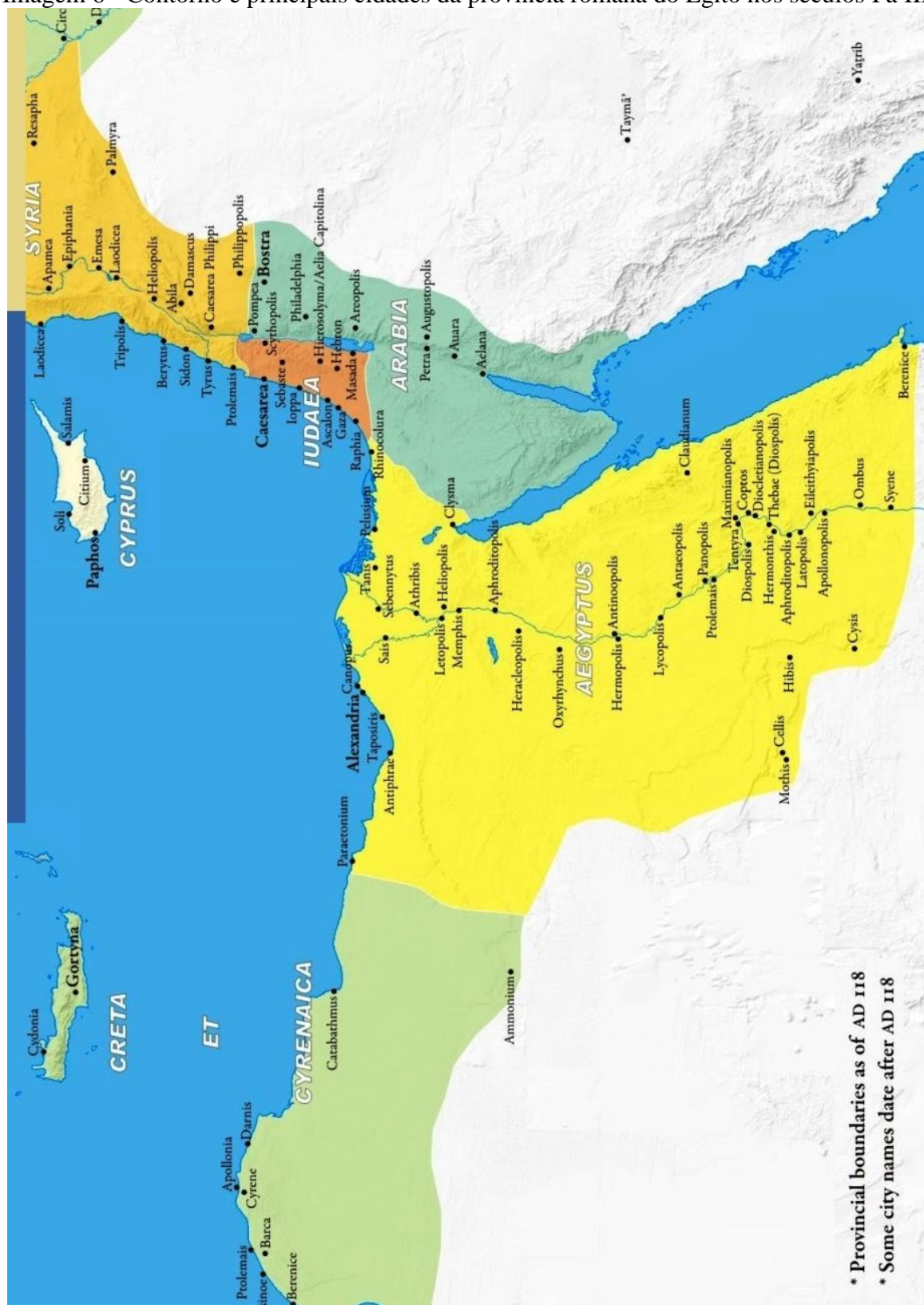


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/vc8e9gsw> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 7 - Extensão máxima das conquistas dos palmirenses sob o governo de Zenóbia (267-274).



Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yckaacmy> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 8 - O Egito romano e as regiões circundantes após a reforma de Diocleciano (284-305).



Imagem disponível em <https://tinyurl.com/ya53vd8h> (acesso a em novembro de 2017, editada).

Imagem 9 - Zonas do Império Romano cristianizadas no século IV.



Imagem disponível em <https://tinyurl.com/ybfm9ytw> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 10 - Províncias orientais do Império Romano c.400.



Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yauo6kja> (acesso em novembro de 2017, editada).

Imagem 11 - Império e investidas dos hunos de Átila c.450.

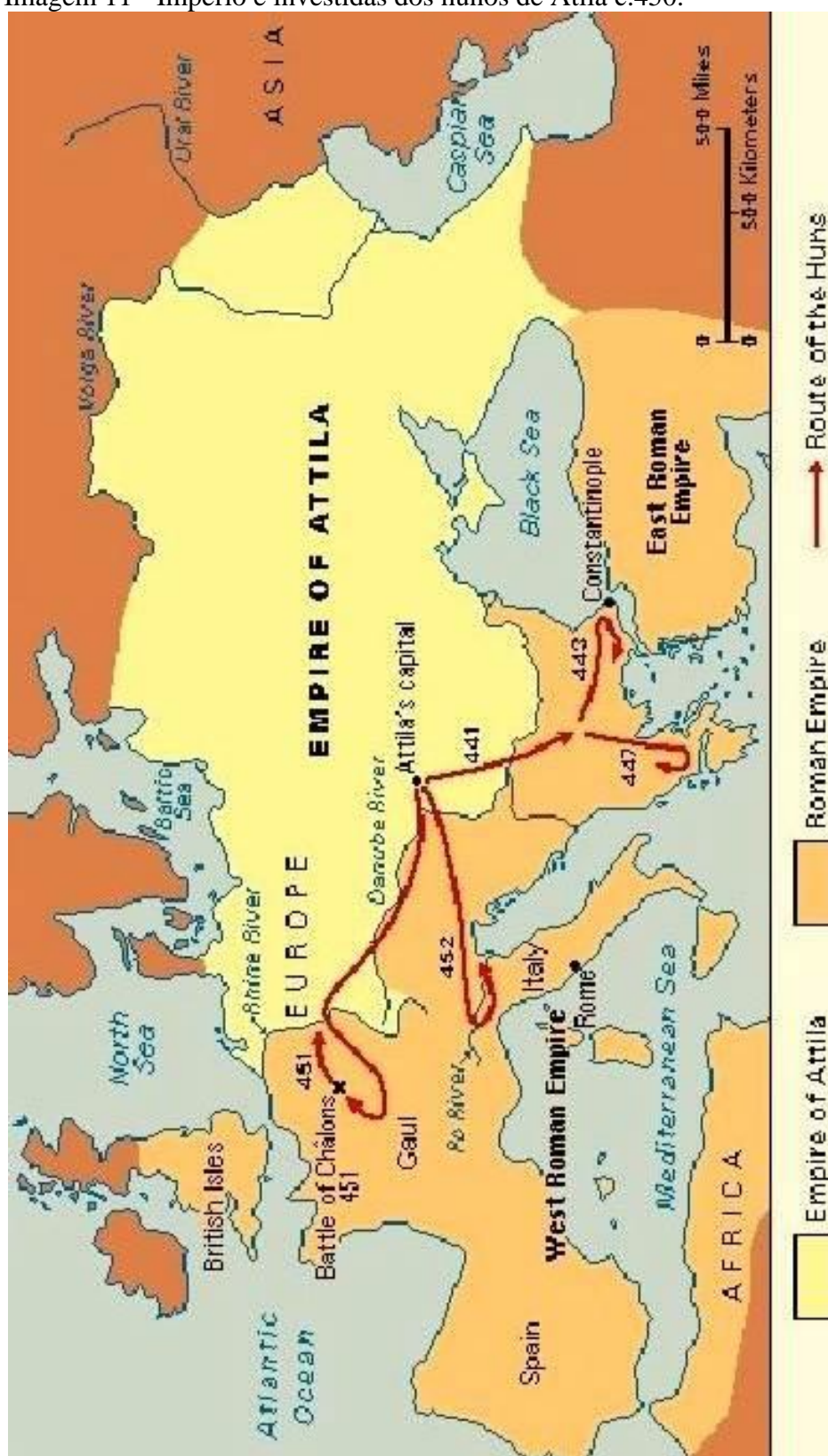


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y8673c2h> (acesso em dezembro de 2017, editada).

Imagem 12 - Plano simplificado da cidade de Alexandria c.450.

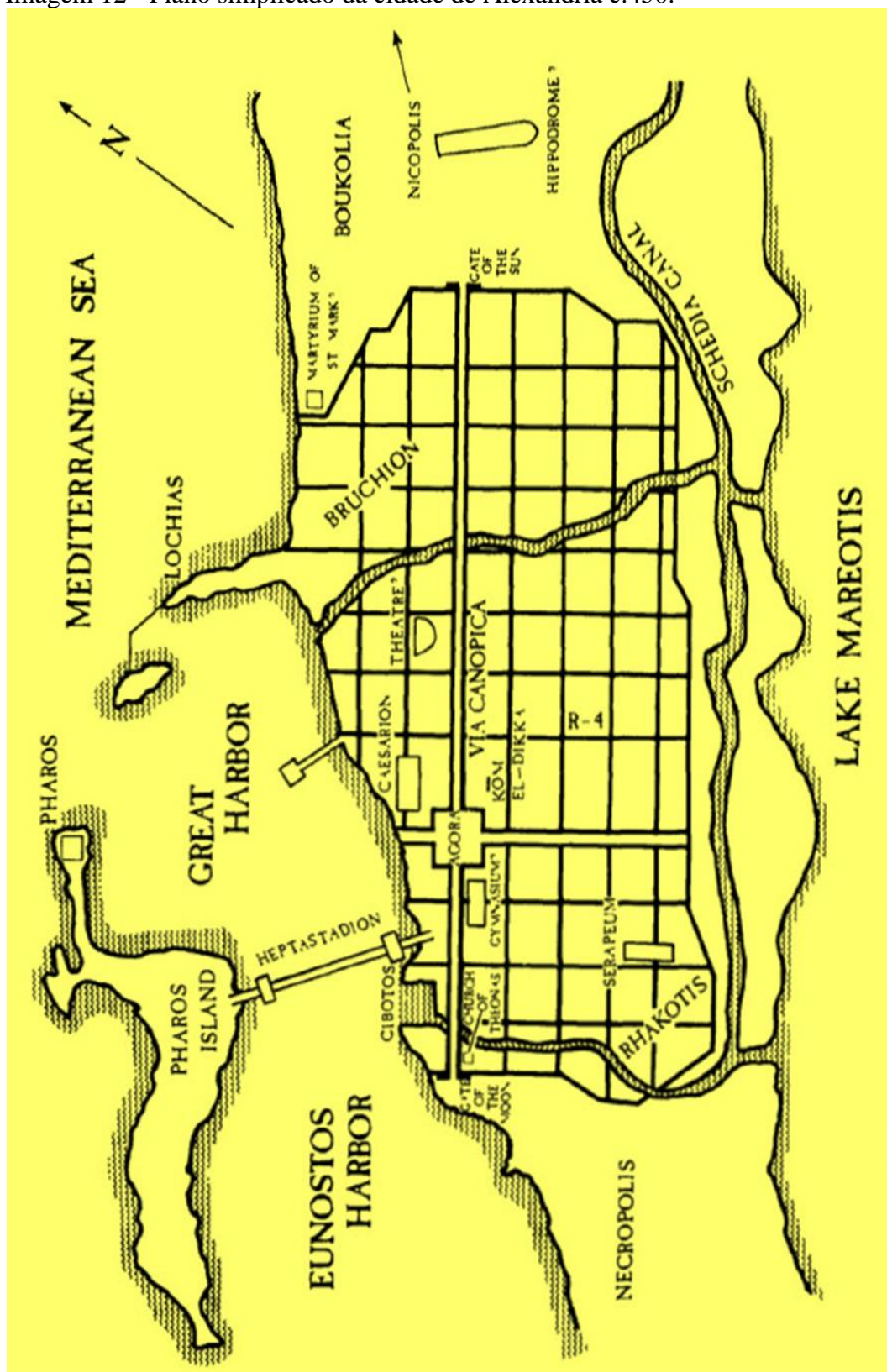


Imagem extraída de: HAAS, Christopher. Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997. Coleção Ancient Society and History, s.n, p. 2 (editada).

Imagem 13 - Extensão máxima das conquistas romanas sob o governo de Justiniano (527-565).

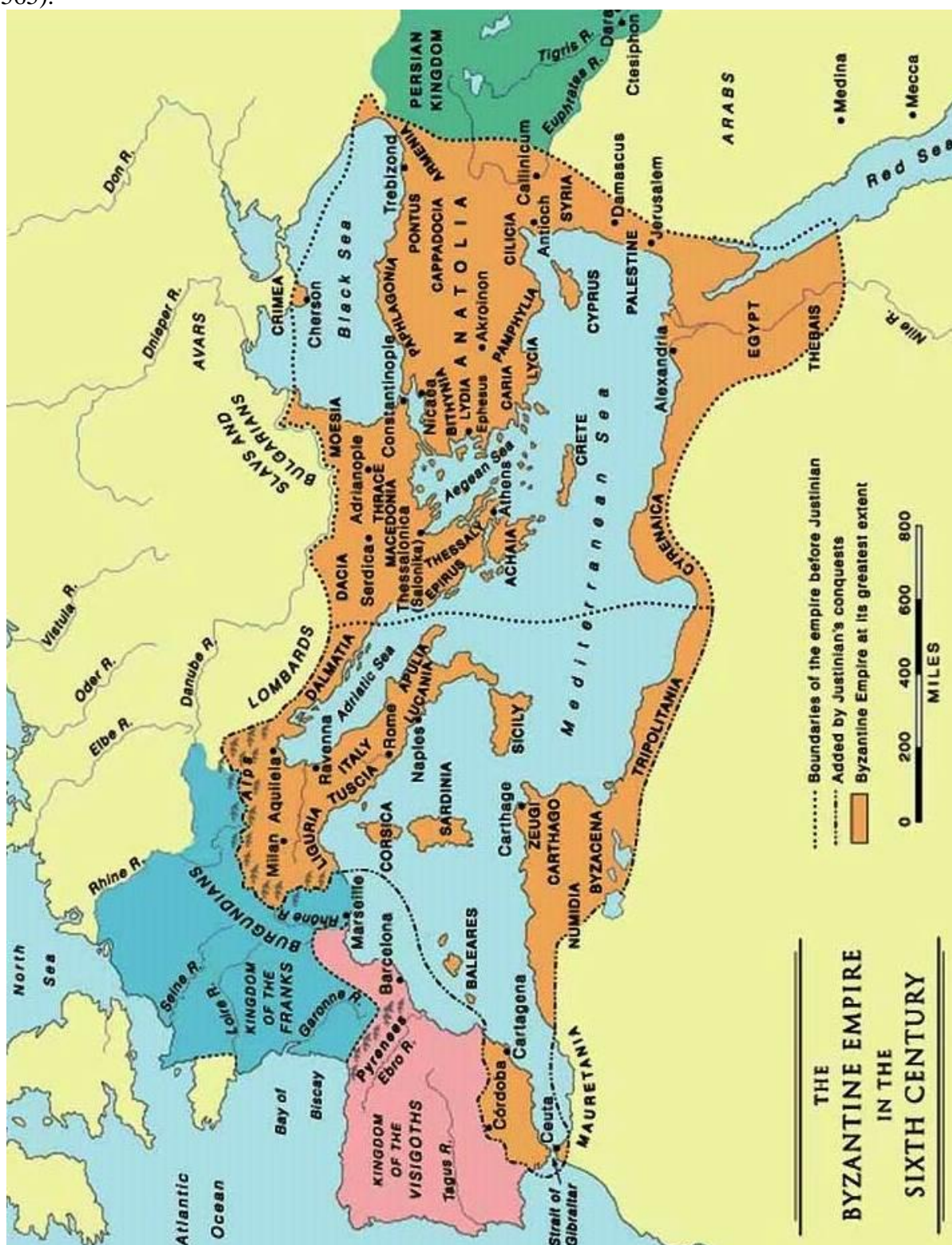


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/ydbatajr> (acesso em dezembro de 2017, editada).

Imagem 14 - Pontos focais do miasisismo no fim do século VI associados à ação de Jacó Baradeus, através de sua presença ou de clérigos por ele ordenados.

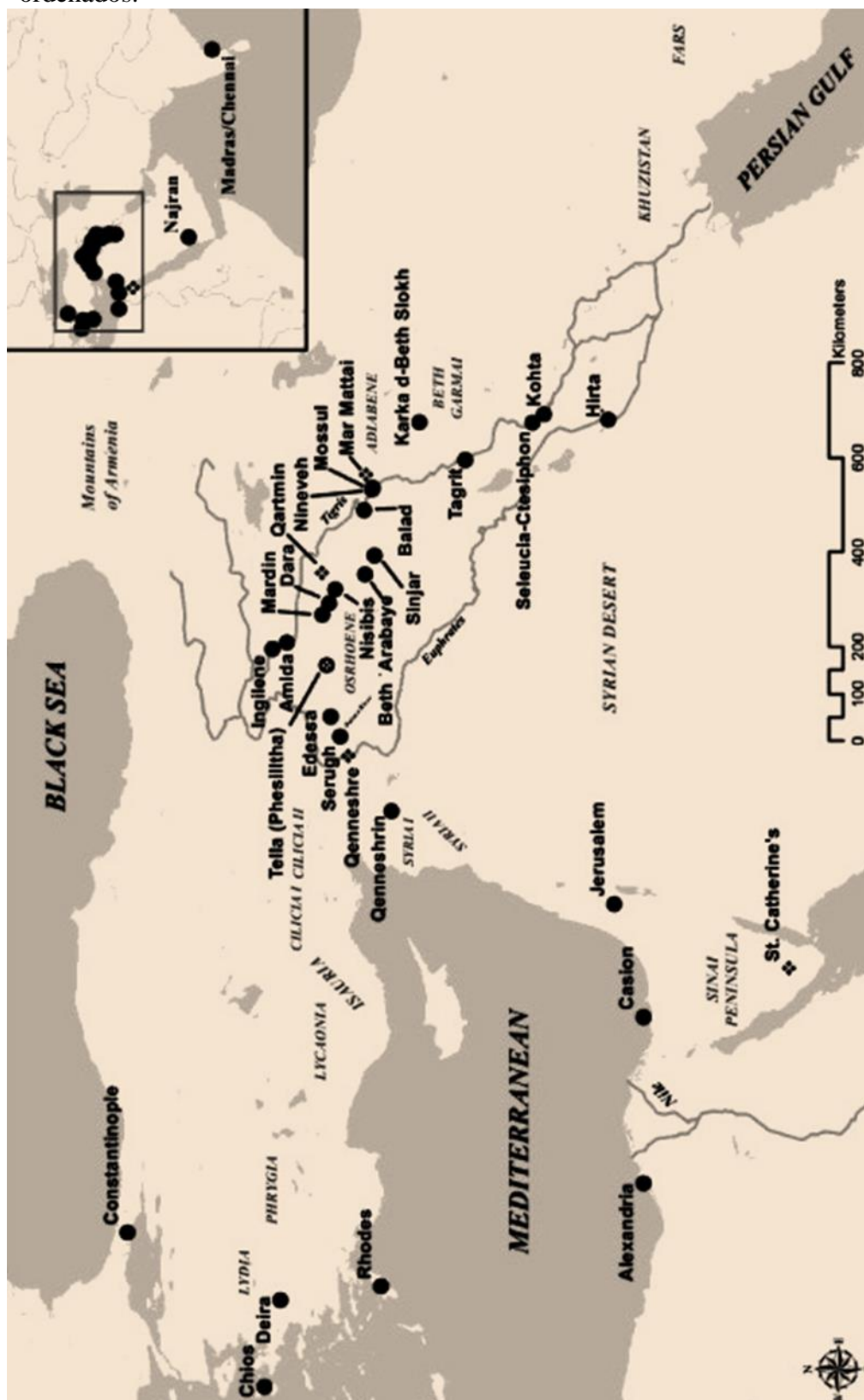


Imagem extraída de: SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole. *Missionary stories and the formation of the Syriac Churches*. Oakland: University of California Press, 2015. Coleção *The Transformation of the classical heritage*, n. 55, p. XIII (editada).

Imagem 15 - O Egito bizantino e algumas regiões circundantes após a promulgação do Décimo Terceiro Édito de Justiniano (538).

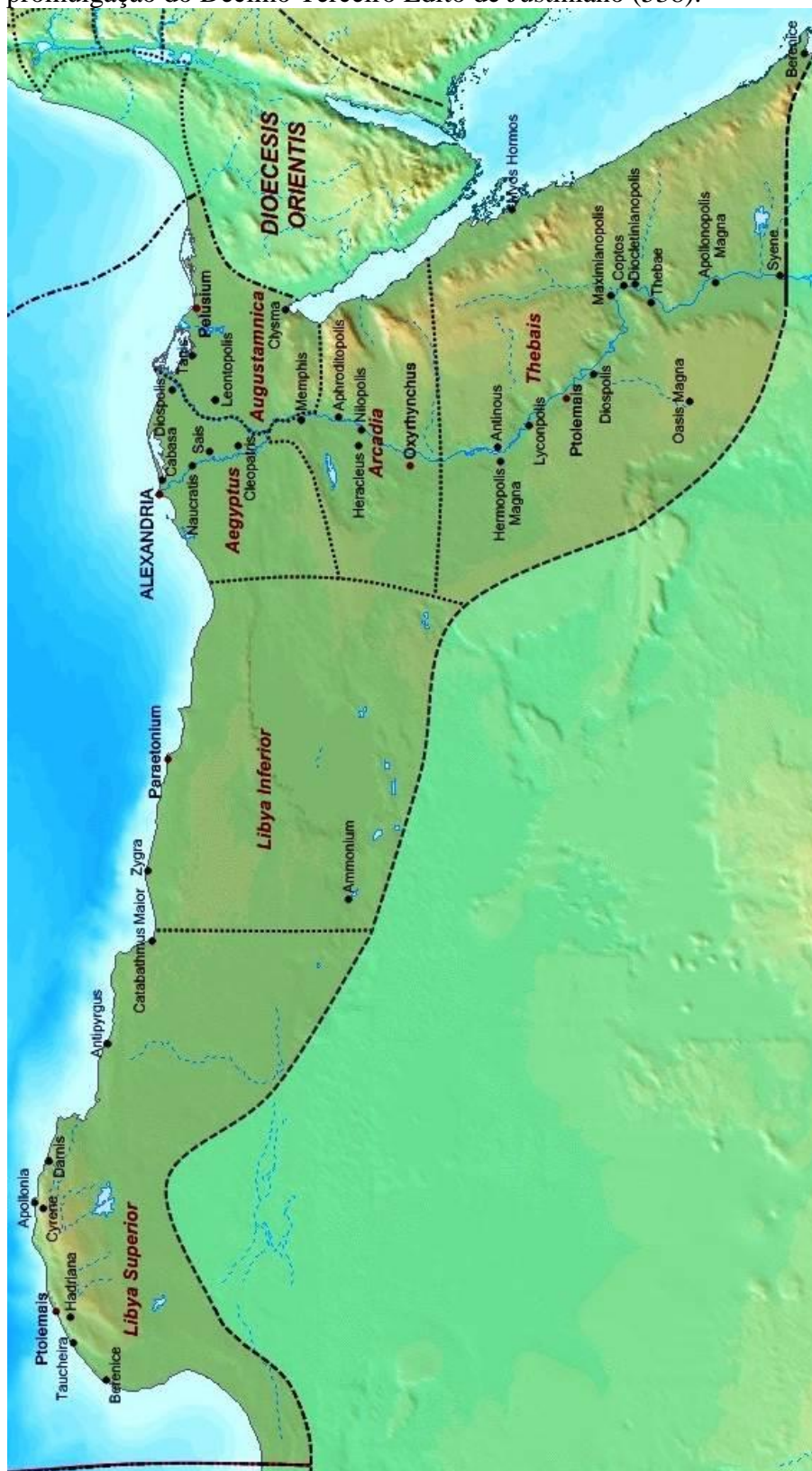


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y82c6con> (acesso em dezembro de 2017, editada).

Imagem 16 - O Império Romano do Oriente, o Império Persa e os poderes políticos circunvizinhos às vésperas da ascensão de Focas (602-610) ao trono constantinopolitano, c.600.

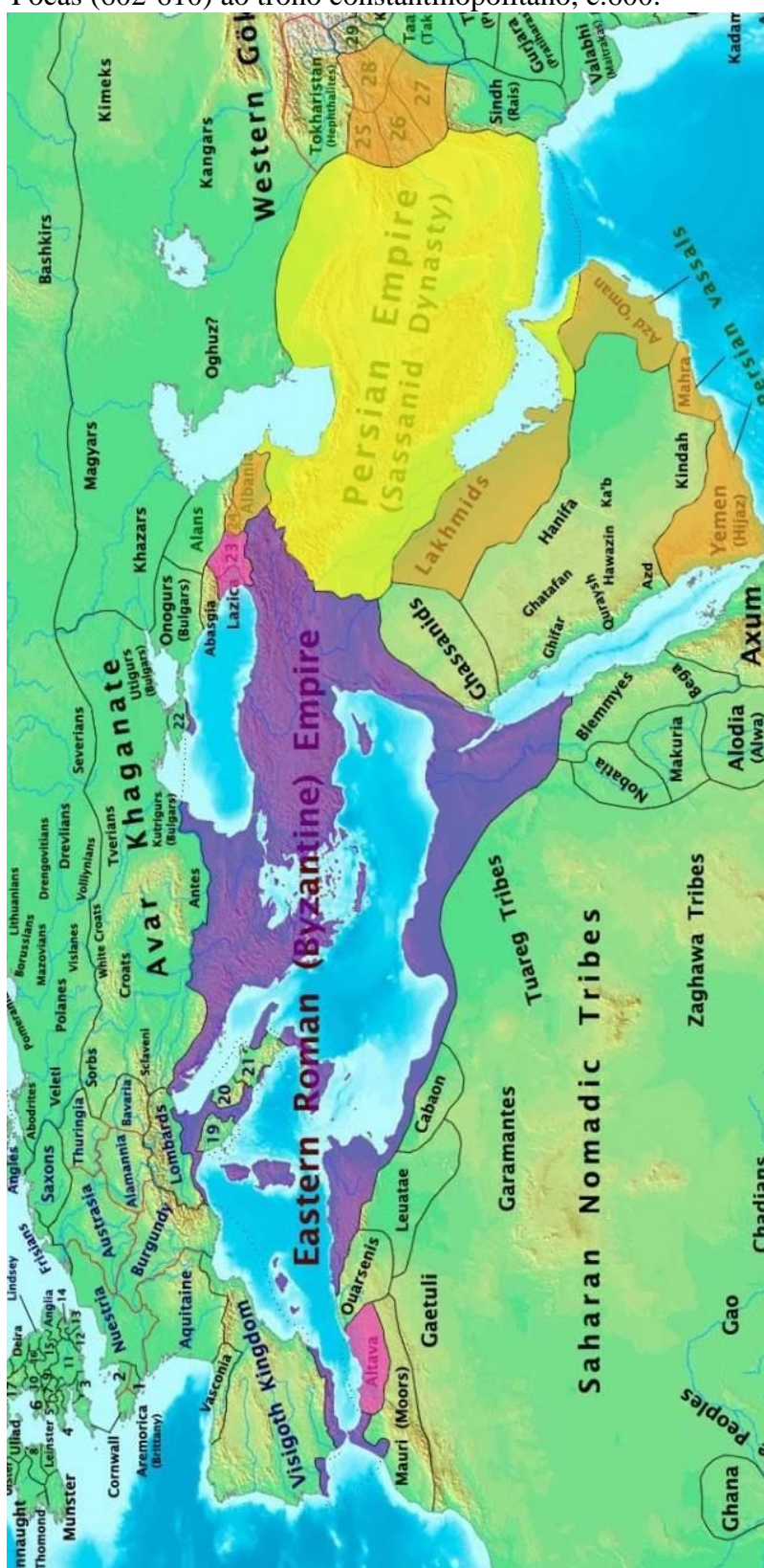


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yc8x6few> (acesso em dezembro de 2017, editada).

Imagem 17 - Arredores de Alexandria, c.450-650.

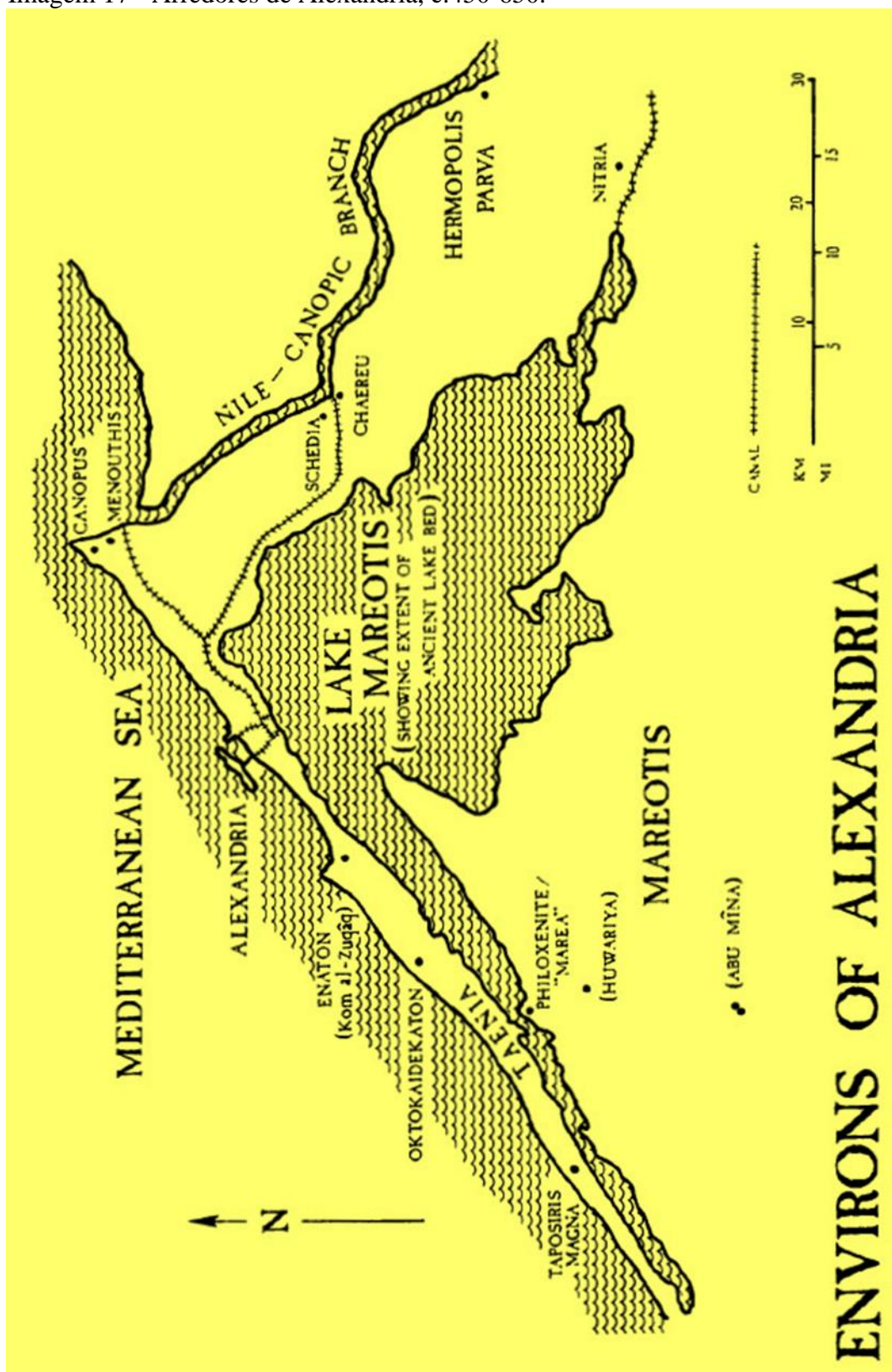


Imagem extraída de: HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1997. Coleção *Ancient Society and History*, s.n, p. 3 (editada).

Imagem 18 - Extensão máxima das conquistas persas sob o governo de Cosroés (590-628).

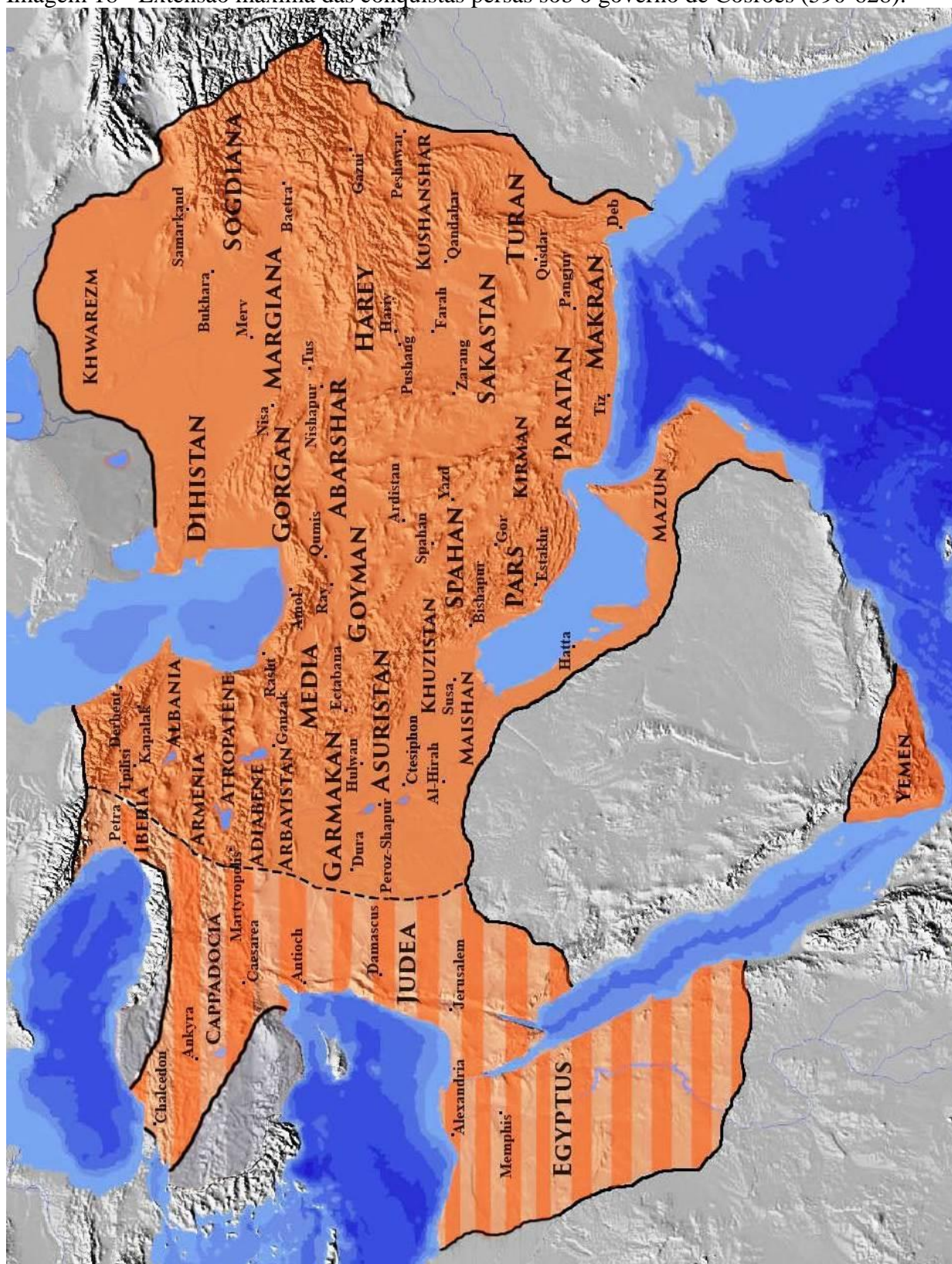


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yd6uyhso> (acesso em dezembro de 2017, editada).

Imagem 19 - Principais núcleos monásticos egípcios nos séculos IV a VIII.

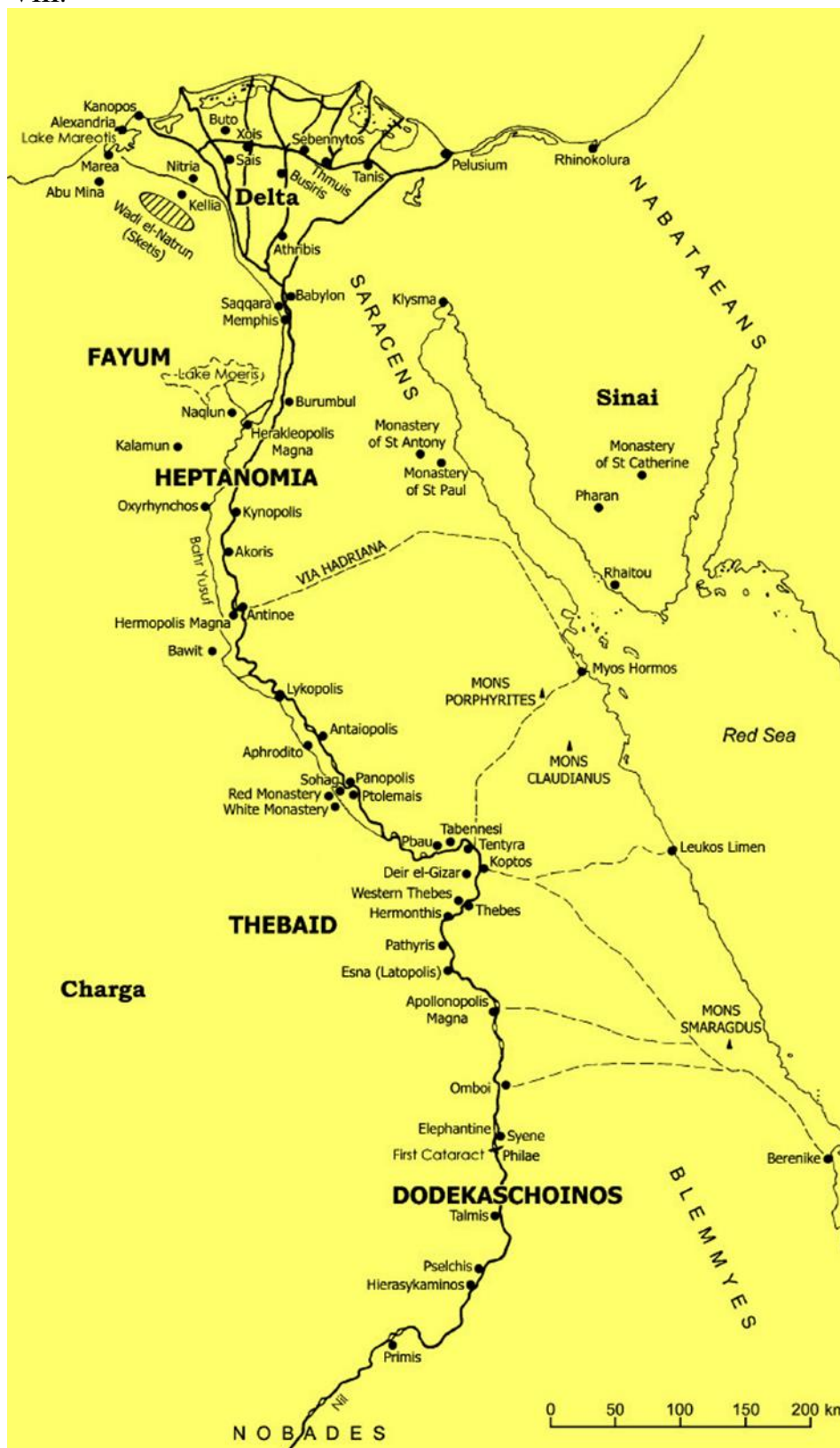


Imagem extraída de: WIPSZYCKA-BRAVO, Ewa Maria. Resources and economics activities of the egyptian monastic communities (4th-8th century). The Journal of Juristic Papyrology. Varsóvia, The Raphael Taubenschlag Foundation, n. 46, 2011, p. 161 (editada).

Imagem 20 - O Império Romano do Oriente, o Império Persa e o Califado em 634, cinco anos depois da retomada de Alexandria pelos bizantinos e quatro anos depois da tomada de Meca pelos exércitos muçulmanos liderados por Muḥammad (m.632).

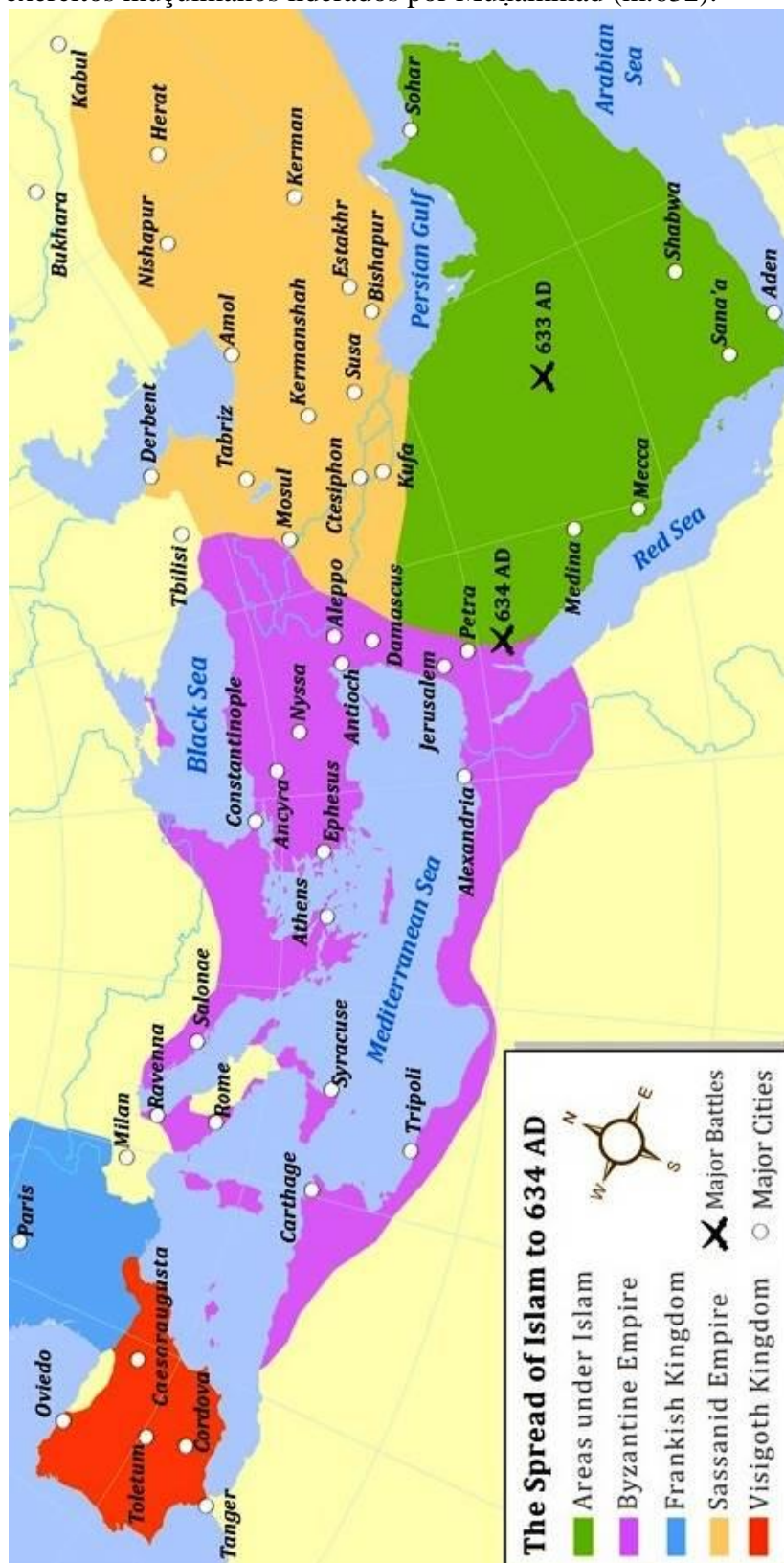


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y9pc34zg> (acesso em janeiro de 2018, editada).

Imagem 21 - Extensão das conquistas árabo-muçulmanas em 661.

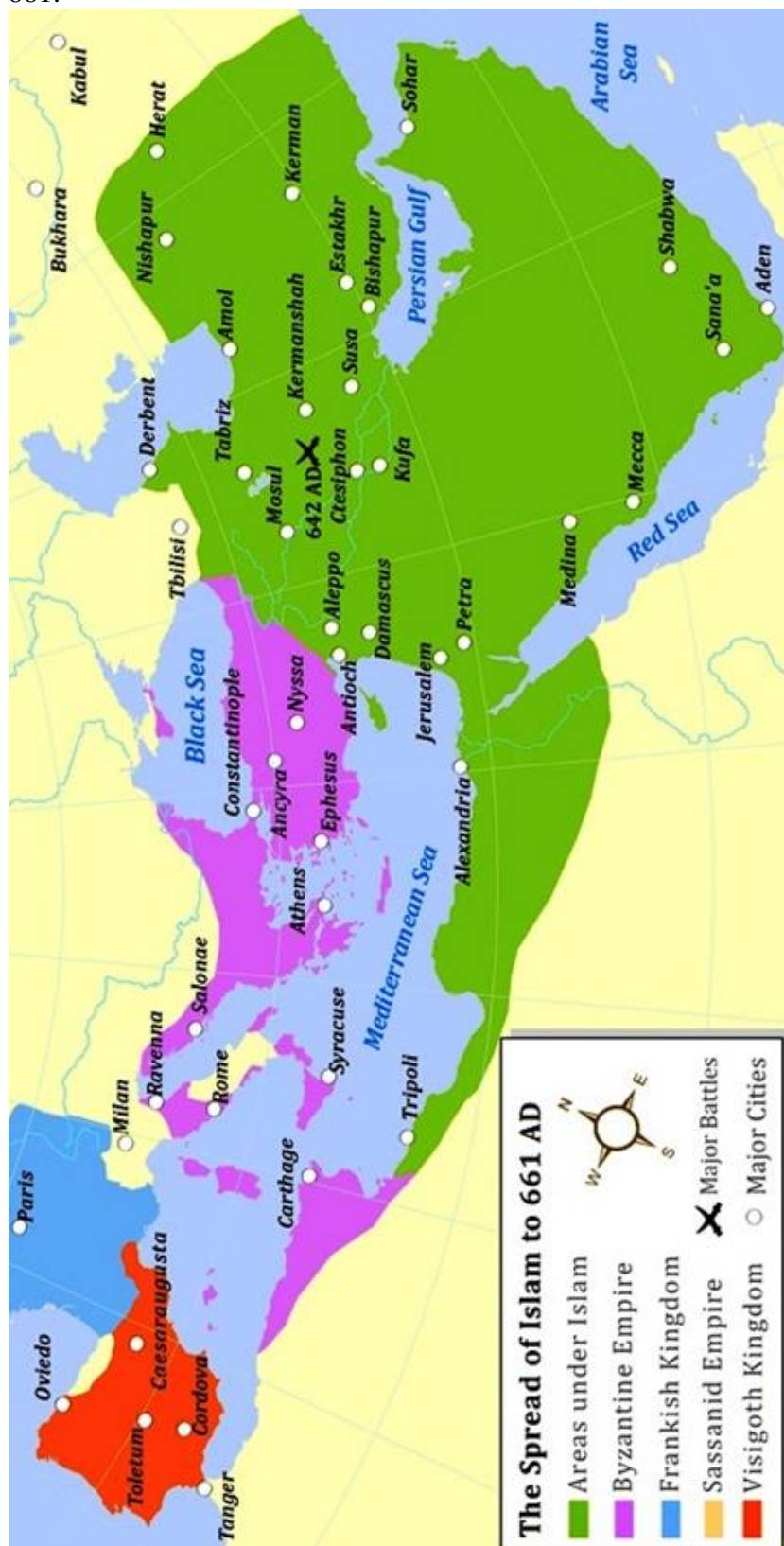


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y98qzcht> (acesso em janeiro de 2018, editada).

Imagem 22 - Rota e série de batalhas através das quais os árabes-muçulmanos, liderados por 'Amr ibn al-'Āṣ (m.664), conquistaram o Vale do Nilo e Alexandria nos anos de 639 a 641.

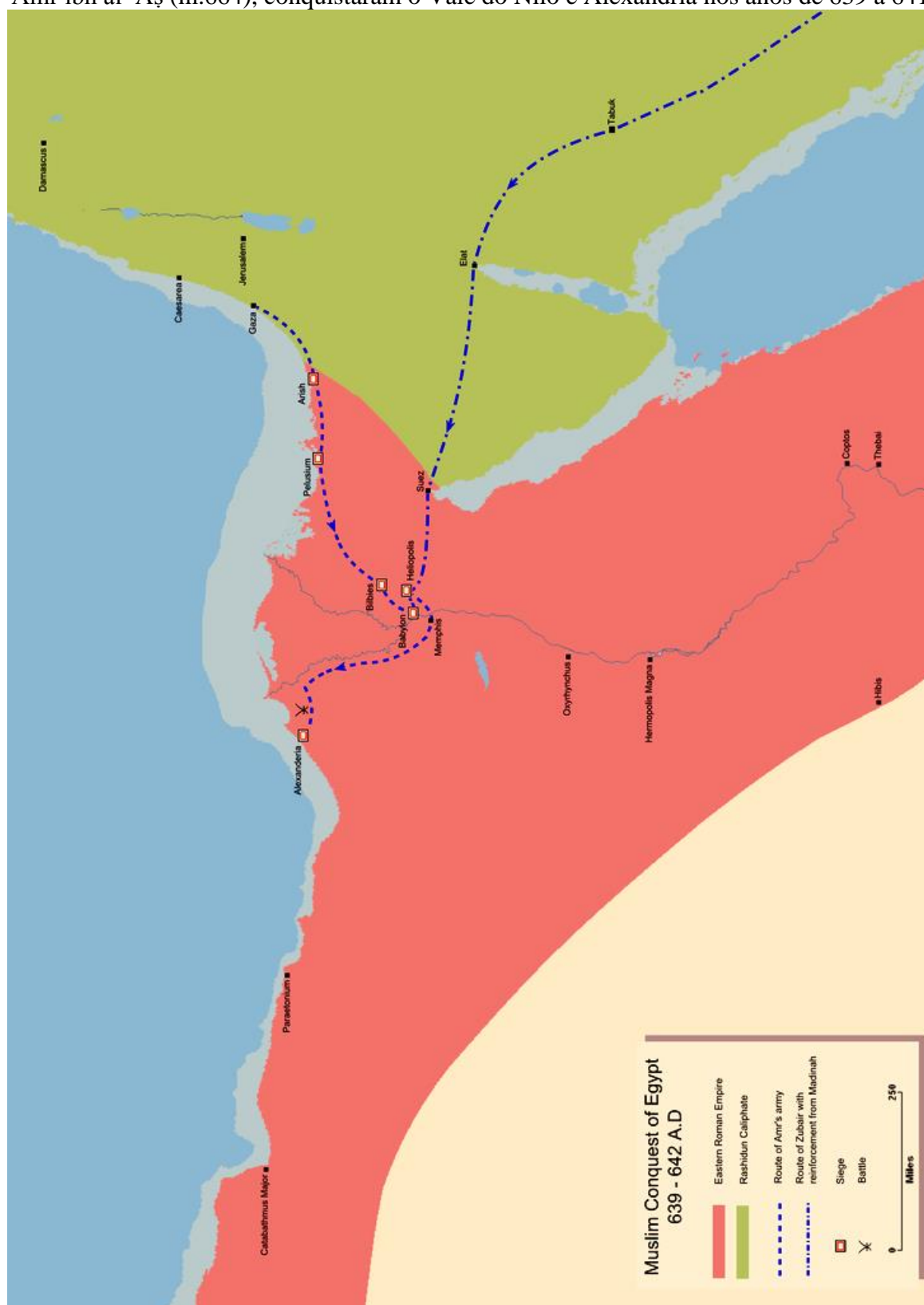


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y9hnq3av> (acesso em janeiro de 2018, editada).

Imagem 23 - Plano inicial (641) de al-Fustât Mīsr, primeira capital muçulmana do Egito.

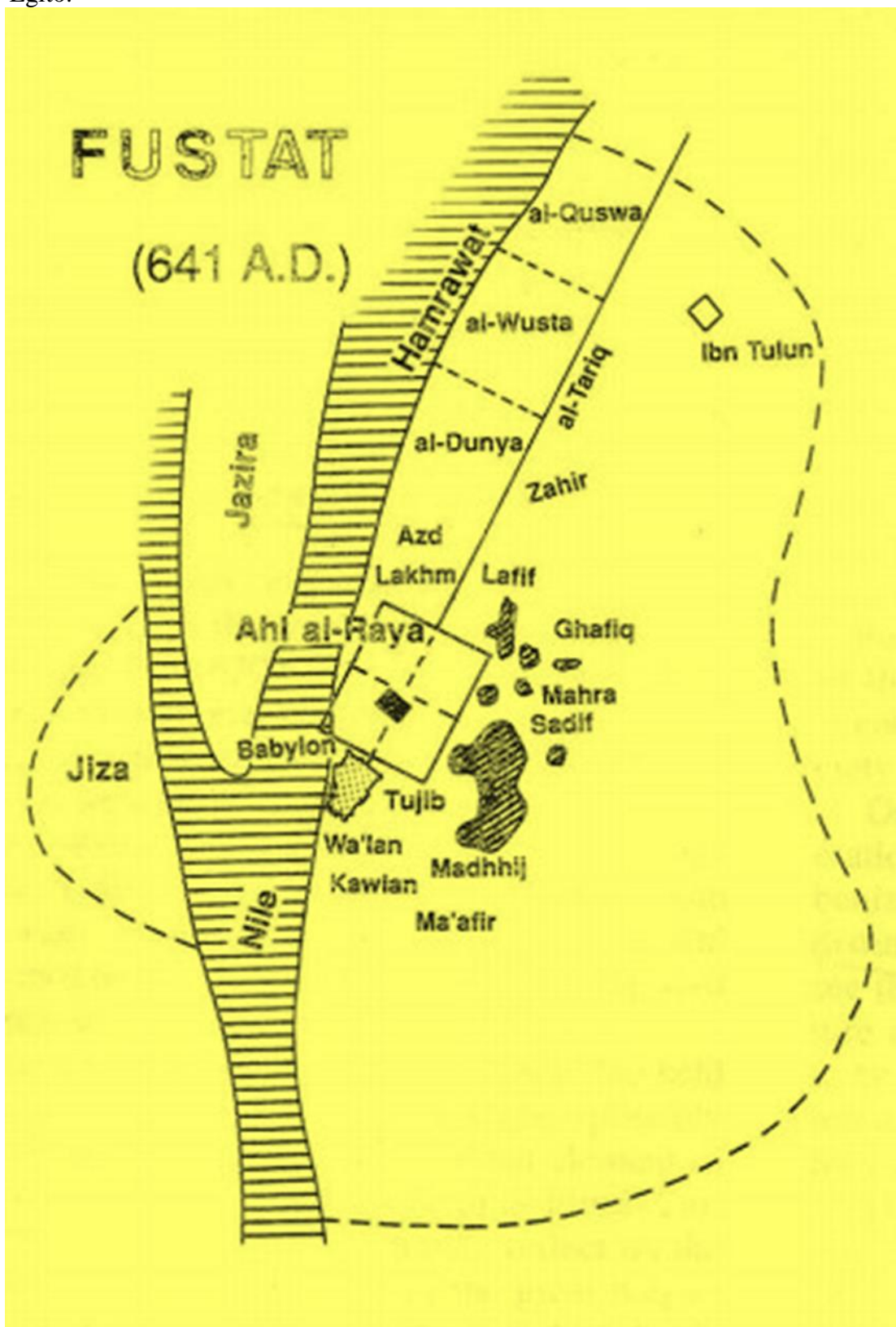


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y2car62m> (acesso em janeiro de 2019, editada).

Imagem 24 - Extensão das conquistas árabo-islâmicas entre 622 e 750.

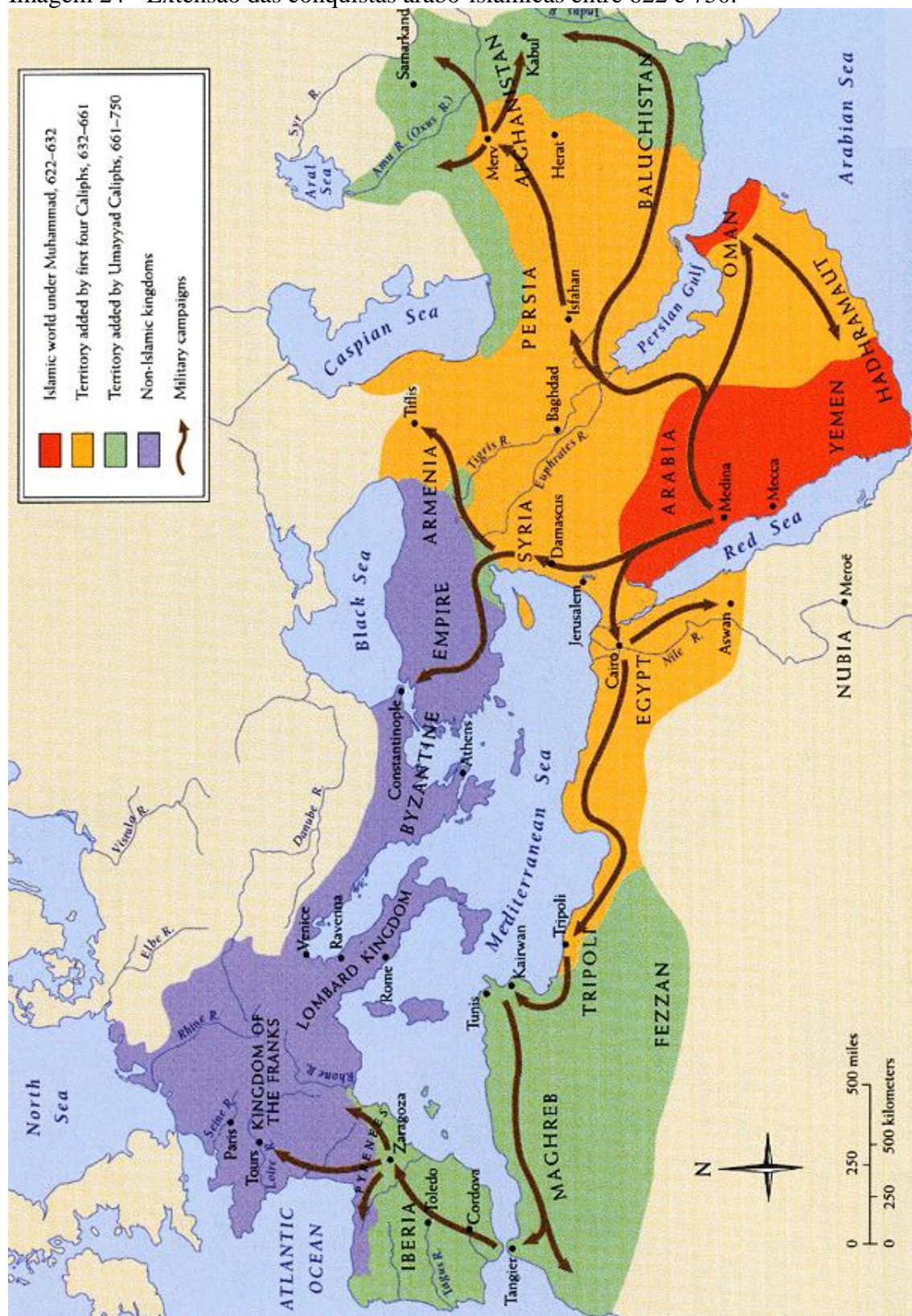


Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yceb6ly2> (acesso em janeiro de 2018, editada).

Imagem 25 - Extensão do ecúmeno cristão e áreas mais relevantes de interseção com a Dar al-Islam entre c.700 e c.1050.



Imagem disponível em <https://tinyurl.com/yc673ntj> (acesso em janeiro de 2018, editada).

Imagem 26 - Pintura mural de cruz ornamentada com pedras preciosas, desenhada em parede de um dos claustros de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/yxn8v4ye> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 27 - Nicho decorado com imagens (no plano superior) de Cristo como Senhor do Universo, cercado pelos Tetramorfos e pelos anjos, e (no plano inferior) da Virgem Maria como Trono do Menino Deus, ladeada pelos santos.



Composta em fins do século VI ou início do século VII, provém de um dos oratórios do Mosteiro de São Appolo em Bawīt, no Médio Egito, c.80 km ao norte de Asyût. Atualmente se encontra no Museu Copta do Cairo. Imagem disponível em <http://tinyurl.com/yxmzxc3m> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 28 - Pintura mural da cruz como árvore da vida, desenhada em nicho de oratório localizado em uma das ermidas de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.

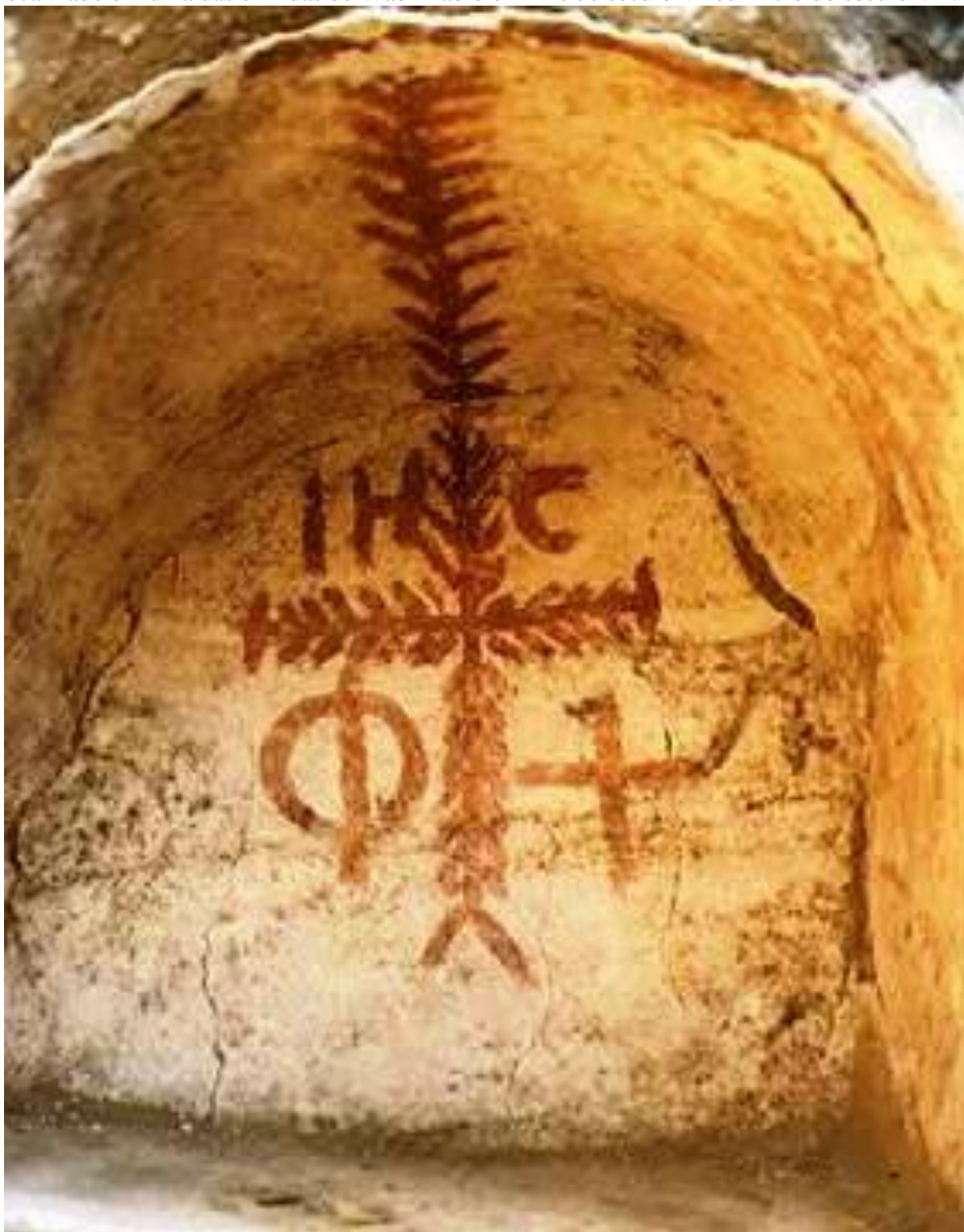


Imagem disponível em <http://tinyurl.com/y2xv7c4p> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 29 - Pintura mural de Cristo em glória diante da cruz, desenhada em parede de um dos oratórios de Wadî Habîb em fins do século VI ou início do século VII.

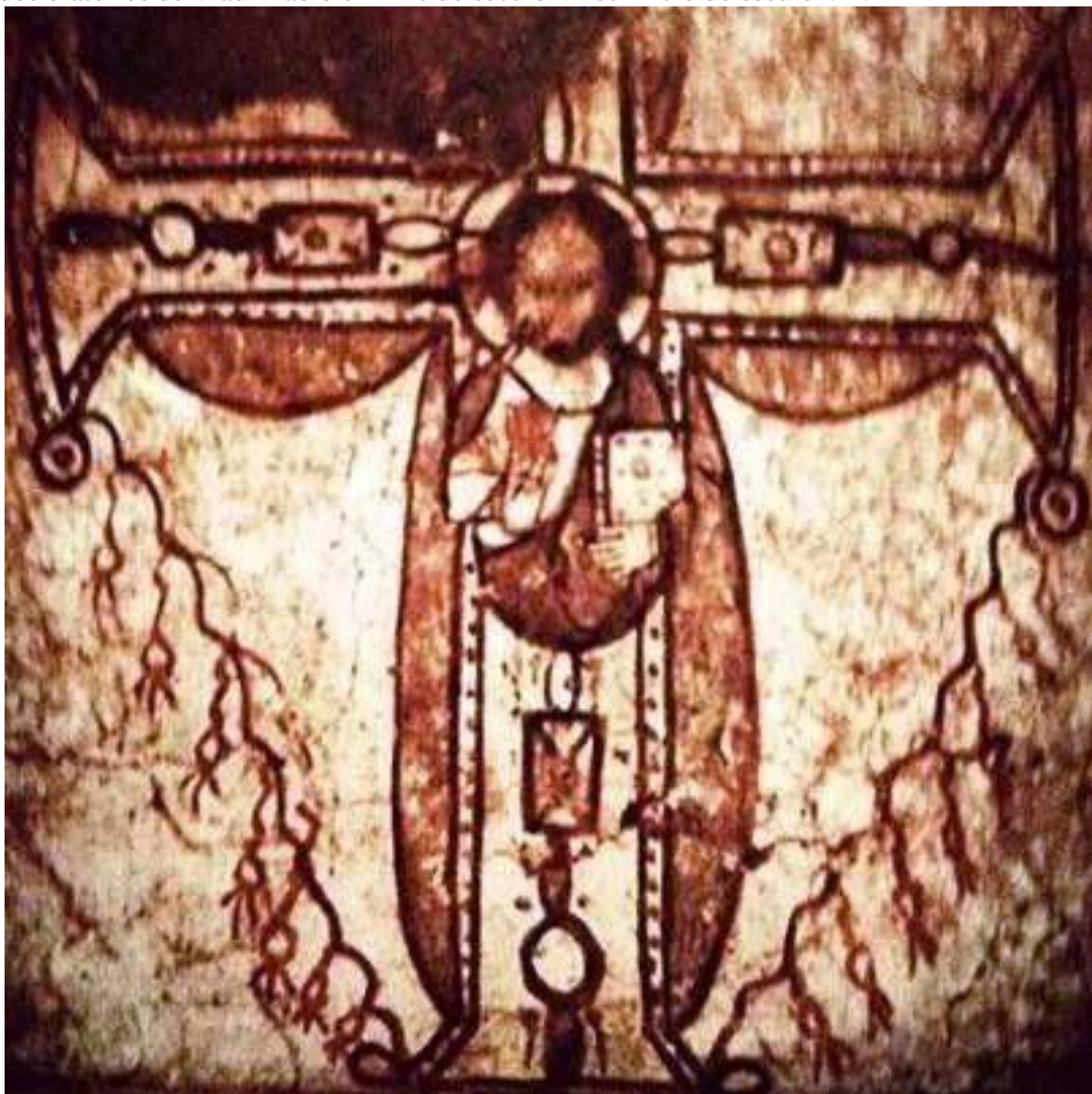


Imagem disponível em <http://tinyurl.com/yxajzcd9> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 30 - Afresco representando a descida de Cristo da cruz, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, em fins do século X ou início do século XI. Atualmente se encontra no Museu Nacional de Cartum, no Sudão.



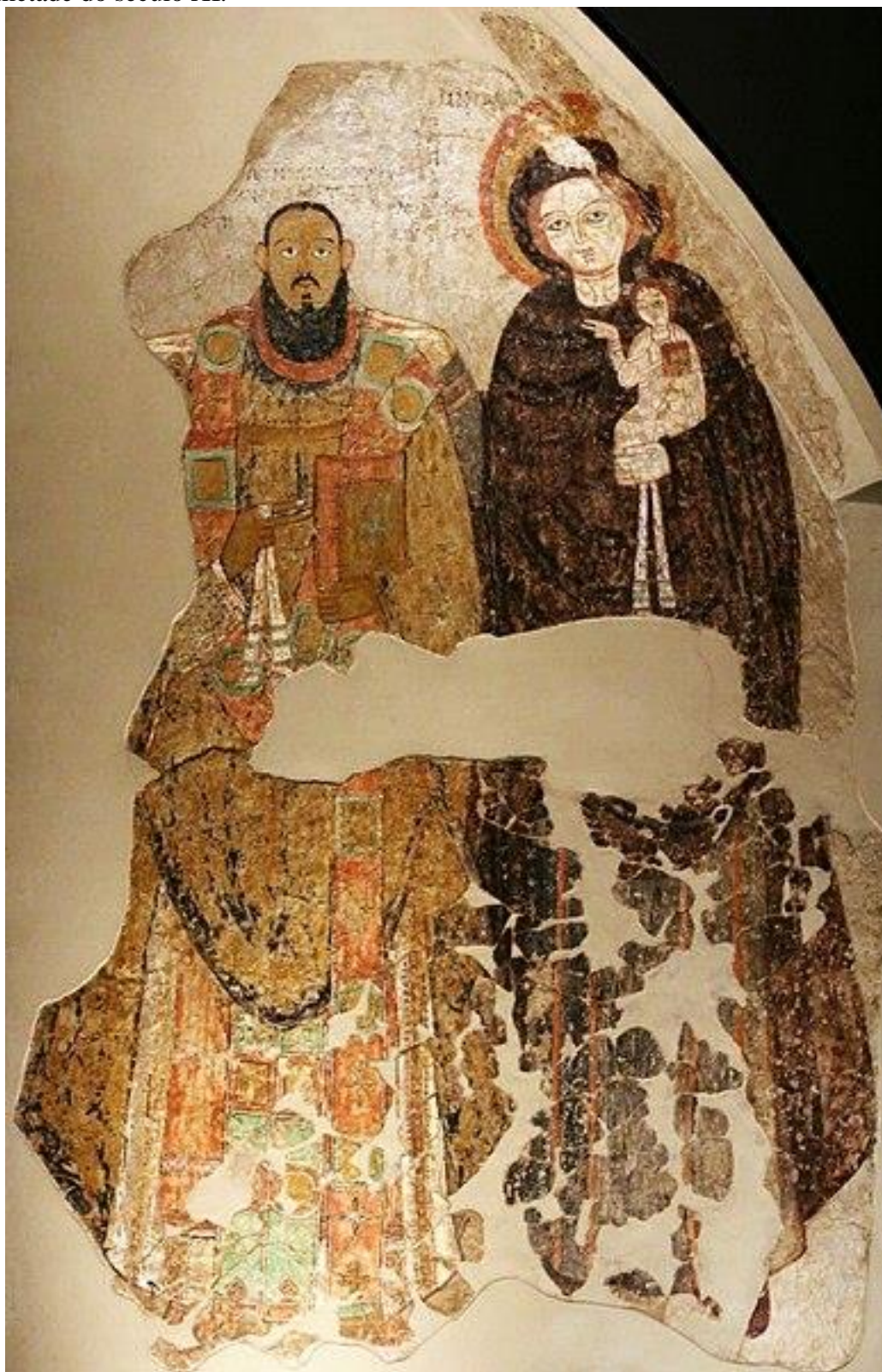
Disponível em <http://tinyurl.com/yxvouzuc> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 31 - Afresco de Cristo em glória no interior de uma cruz adornada, cercado pelos Tetramorfos, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, em fins do século X ou início do século XI. Atualmente se encontra no Museu Nacional de Cartum, no Sudão.



Imagem disponível em <http://tinyurl.com/y37519v5> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 32 - Afresco retratando o bispo Marianos, único titular da diocese de Faras entre 1005 e 1036, acompanhado da Virgem Maria e do Menino Deus, desenhado em uma das paredes da Catedral de Faras, na Núbia, ainda na primeira metade do século XI.



Atualmente se encontra no Museu Nacional de Varsóvia, na Polônia. Note-se a semelhança de seus paramentos com as representações de bispos bizantinos do mesmo período. Imagem disponível em <https://tinyurl.com/y2ukkwtc> (acesso em janeiro de 2019, editada).

Imagem 33 - Fronteiras africanas do Califado Omíada (661-750), incluindo, imediatamente ao sul do emirado do Egito, os reinos cristãos miafisitas de Makuria, Alódia e Axum.

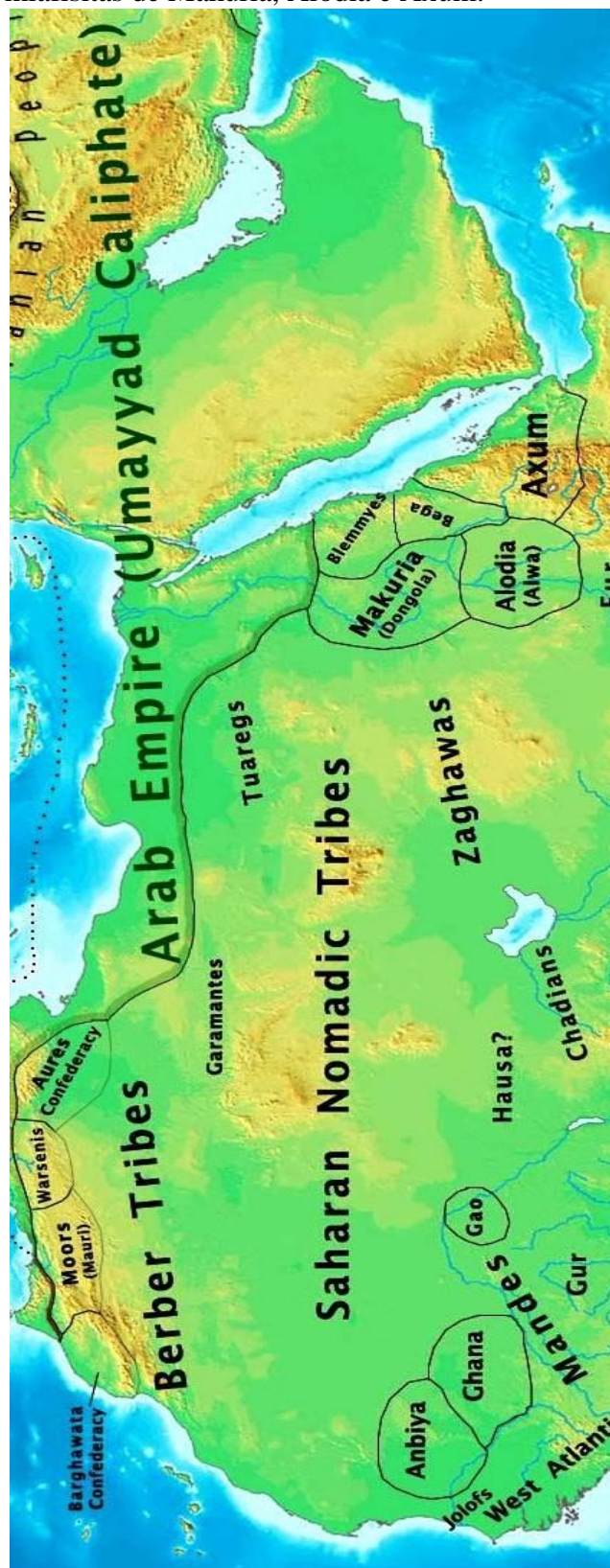


Imagem disponível em <http://tinyurl.com/y37519v5> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 34 - Enjunta da arcada octogonal do interior do Domo da Rocha exibindo uma faixa de inscrição cúfica, que se acredita poder ser uma das mais antigas amostras sobreviventes da escrita árabe na qual foi originalmente apresentado o Corão. Neste trecho, consta transcrição de parte de Qr 57:2: “<Deus> dá a vida e dá a morte. E tem poder sobre tudo.”



Fotografia de Said Nuseibeh, disponível em <http://tinyurl.com/y4eguc8t> (acesso em dezembro de 2018, editada).

Imagem 35 - Rotas comerciais no Oceano Índico dos séculos VI a X.

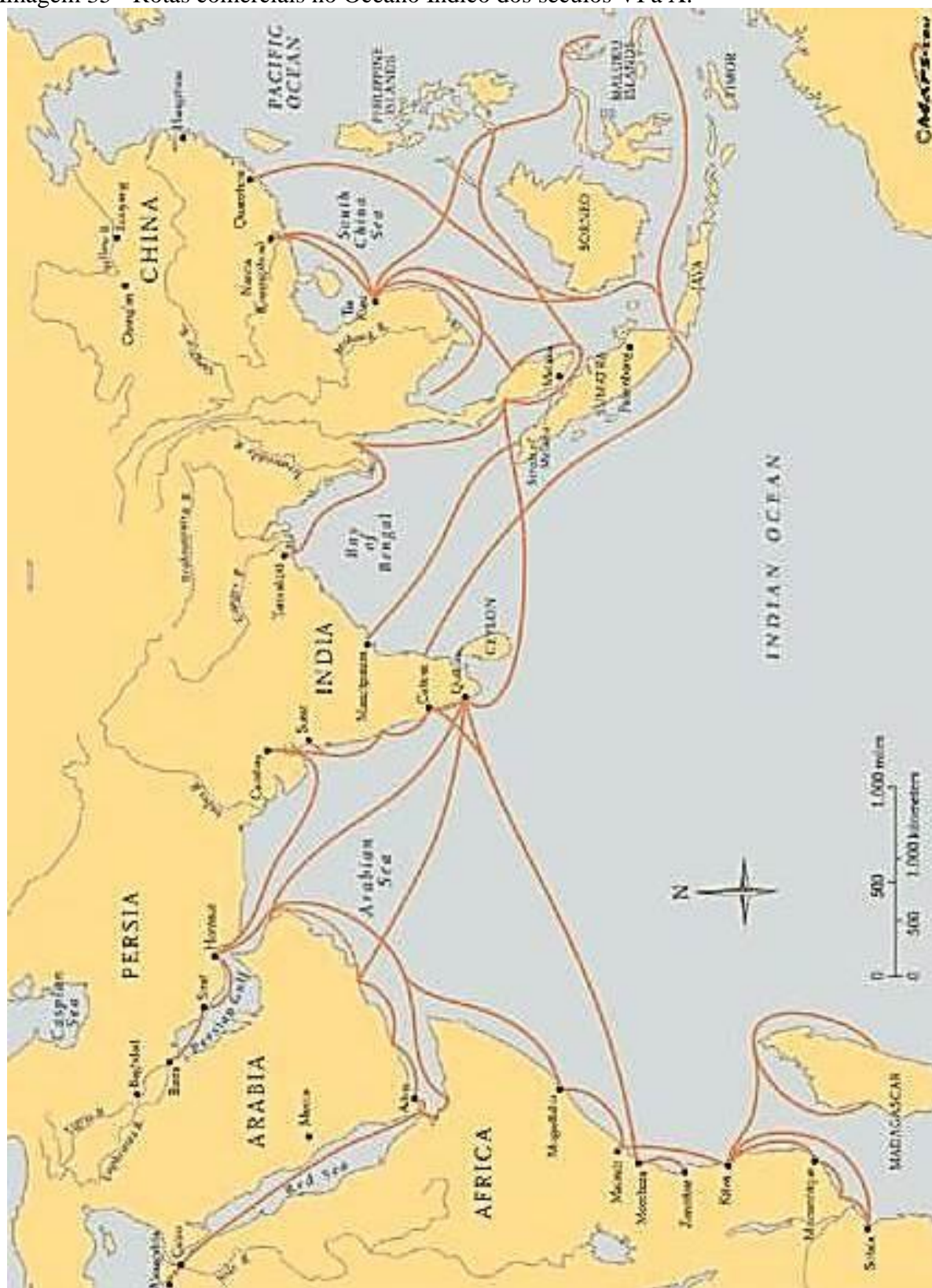


Imagem disponível em <http://tinyurl.com/y6tytkxs> (acesso em dezembro de 2018, editada).