

Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória¹

Orthodox, heretics and infidels in the Islamic conquest of Egypt: politics and religion at a crossroads between history and memory

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Resumo: O presente texto objetiva tecer uma reflexão sobre certos lugares-comuns da historiografia ocidental sobre a trajetória do cristianismo e seu relacionamento com o Islã, partindo da discussão a respeito das narrativas sobre a conquista árabe do Egito (639-642). Em primeiro lugar, evidencia a contingência

¹O presente texto, composto em sua forma atual nos meses de março e abril de 2016, sintetiza material antes disperso e ainda não publicado, apresentado em pelo menos quatro ocasiões diferentes. A primeira, como parte do projeto de pesquisa *Os dois primeiros séculos de interações cristão-muçulmanas na História do Patriarcado Copta de Alexandria de Severo de Hermópolis*, apresentado em outubro de 2014 à banca examinadora do processo seletivo para o Doutorado em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). A segunda, como comunicação apresentada no 14º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (UFJF, Juiz de Fora, 15 a 17 de abril de 2015), no âmbito do Grupo de Trabalho *Cristianismos Orientais: religião, cultura e sociedade*, coordenado pelos professores Ms. João Vicente Dias (Universidade de Mainz), Ms. Lucas Paiva (FAECAD) e eu. A terceira, como trabalho de conclusão do curso *História Política: novas perspectivas de abordagens*, ministrado pela Prof.^a Dr.^a Lúcia Maria Bastos P. Neves no primeiro semestre de 2015 no PPGH/UERJ. Por fim, retomei-o no âmbito de atividade discente realizada no curso *Tendências da Historiografia Contemporânea*, ministrado pela Prof.^a Dr.^a Lúcia Maria Paschoal Guimarães no segundo semestre de 2015 no mesmo PPGH/UERJ. Sou muito grato pelas ricas oportunidades que tive de discutir estes escritos, refundidos de forma original no presente *paper*. A responsabilidade pelo argumento e interpretações aqui alentadas evidentemente é minha.

* Doutorando em História Política no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ, 2015-). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2011-2013). Bacharel e Licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2005-2009). Membro do Núcleo de Pesquisa Histórica do Instituto Pretos Novos. Bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto. E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com

da versão agora mais conhecida entre nós a respeito deste evento. A seguir, realiza o cotejo desta com a memória copta do mesmo acontecimento, conforme esta foi registrada na vida do patriarca Benjamin de Alexandria. Chama atenção para os vínculos entre categorias de descrição histórica e de classificação religiosa, fundamentais para se entender a forma como se constituíram as diferentes narrativas do estabelecimento do Islã no Vale do Nilo e a relação de seus adeptos com os cristãos dessa região.

Palavras-chave: Historiografia e religião. Memória e política. Igreja Ortodoxa Copta.

Abstract: This text aims to weave a reflection about some commonplaces of western historiography about the path of Christianity and its relationship with Islam, starting from the discussion concerning the narratives about Arab conquest of Egypt (639-642). In first place, it evidences the contingency of the now more known version about this event. Following, it confronts that version with the Coptic memory of the same fact, in the way it was recorded in the life of the patriarch Benjamin of Alexandria. It calls attention to the links between categories of historical description and of religious classification, essential to understand the way different narratives of the establishment of Islam in the Nile Valley were built, and the relationship of its followers with the Christians of this region.

Keywords: History and religion. Memory and politics. Coptic Orthodox Church.

*A história não é, portanto, uma categoria que explica,
mas que explicamos (Maurice Godelier)*

Pode-se constatar um notável consenso na historiografia agora disponível em língua portuguesa a respeito da conquista árabe do Egito (639-642).²

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

² 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 este que não é exatamente apropriado para enquadrar os fenômenos aos quais se refere este texto, ele será aqui utilizado apenas por motivos convencionais e de praticidade.

todo e qualquer lugar” (2014, p. 11). 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 islamismo como catalisador desta trama – fé que havia caracterizada a introdução de seu volume como sendo *prima* do cristianismo.³ De acordo este autor,

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 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 (MARTY, 2014, p. 88-89. Grifos no original).

³ M. MARTY, 2014, p. 10: “(...) O cristianismo, como seu ancestral, o judaísmo, e seu primo, o islamismo, são ferozmente devotados ao Deus Único”.

Tal posição encontra-se curiosamente espelhada na apostila preparada por D. 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, D. 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 cristológicos, 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 (BETTENCOURT, s.d., p. 63).

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 sociais 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 D. 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? (2001, p. 124).

Suffert observa que a conquista do Egito não se deveu a qualquer plano ordenado de expansão do império árabe, 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 a má administração das terras egípcias; 2. a fragmentação e o despreparo das forças de defesa das posições bizantinas; 3. as divisões religiosas que agitavam o país desde o Concílio de Calcedônia (451). Interessa aqui considerar 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 penando, na época, para administrar um país social e economicamente complicado. Pede-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 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 (SUFFERT, 2001, p. 124-126).

A concordância entre os três relatos não apenas nos elementos factuais aos quais recorrem, mas igualmente nas suas cadeias de juízos e nas 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.⁴ 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 mesmos nós significativos (DURANT, 1955/1, p. 1; MANTRAN, 1977, p. 83-84; PERROY, 1994, p. 135-136 e 139), conferindo ao material até aqui referido o caráter não apenas de uma arbitrária série de casos, mas de amostragem do dito paradigma.

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

⁴ 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 Kuhn, “(...) Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma” (1998, 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.

social de onde o historiador – de ofício ou de ocasião – enuncia o discurso inflite 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 consideraram uma longa tradição de historiadores – 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, possa ser o caso 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 considerada como um elemento digno de análise *per si*. O que se sabe do passado tem de ser agrupado “para formar uma totalidade de um tipo particular, e não de um tipo geral” (WHITE, 2001, p. 141), 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.

Cabe ainda considerar, todavia, que cada narrativa não é apenas um documento, ou seja, um amontado de sinais a serem interpretados (GINZBURG, 1989), mas também um monumento, ou seja, uma construção igualmente histórica e discursiva; não apenas uma forma de acessar o passado, mas de fixá-lo de acordo com certo eixo de valores e interesses (LE GOFF, 1984); ele não é somente o vestígio de um acontecimento, embora se remeta a um acontecimento que deve ser explicado (FOUCAULT, 2007, p. XII-XIII). 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 mesmos significativos objetos de análise. Nesses, a representação dos agentes e das agências sociais são muitas coisas, menos inocentes, impassíveis à apreensão crítica (LEEUVEN, 1998).

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 seis 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, *hereges*, 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 autoevidente, 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 *não se reconhecem*.⁵

⁵ 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 unidas em uma única “natureza do verbo encarnado”, conforme definido por Cirilo de Alexandria (c.375-444). Durante visita ao Vaticano feita em 1973 por

Seguindo o raciocínio de Walter Bauer, Fiorillo escreveu acertadamente que “os termos *ortodoxia* e *heresia* são tão correntes quanto confusos” (2008, p. 188); 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. De fato, como escreveu 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 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

ocasião do milésimo sexcentésimo aniversário da morte de Atanásio, o Grande (298-373), o Papa Shenouda III de Alexandria (1923-2012) assinou com o Papa Paulo VI (1897-1978) 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, armênios, sírios e indianos responderam ao convite do Papa Shenouda para participar de um encontro formal em 1991, no Mosteiro de São Bishoy em WadiNatrum, com vistas a pôr fim em todas as históricas 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 expressado em diferentes palavras por diferentes tradições, sem deixar de aderir aos elementos fundamentais da fé cristã. Ficou então acordada a ortodoxia do termo *mia physis*, 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. (KAMIL, 2002, p. 199-200).

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 (2013, p. 21-22. Grifos no original).⁶

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 (CHARTIER, 2002; ELIAS, 2001; PORTELLI, 1998). Estudar a linguagem em seus juízos de valor 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 (CARVALHO, 2000, p. 136). Disputas que (re)compõem uma rede que amolda e, fazendo-o, constrange e tinge 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-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 (GINZBURG, 2001, cap. 1) – mas também uma exigência de honestidade intelectual diante dos fatos contemporâneos da vida política do Egito e do Oriente Médio. A ascensão do salafismo, a Primavera Árabe, as idas e vindas da democracia egípcia, a

⁶ Também cf. JENKINS, 2013, p. 89-95. O mecanismo descrito nessas citações parece-me particularmente compreensível no cenário político-ideológico brasileiro que antecedeu, acompanhou e tem se seguido às eleições presidenciais de 2014.

perseguição étnico-religiosa promovida pelo ISIL e o drama das levadas de refugiados que empenham suas vidas no trânsito intercontinental em busca de 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 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 *bibelôs* curiosos, 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 (CRUZ, 2014, p. 88-89); 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” (ALBUQUERQUE JR., 2007, p. 65).⁷

Do uno ao múltiplo

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

⁷ D. M. ALBUQUERQUE JR., 2007, p. 64: “(...) Isto não significa 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 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”.

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 (HUNTINGTON, 1997, p. 262-269 e notas correspondentes, p. 427-428, nn. 2-11; FLETCHER, 2004, ps. 17-22 e 163-165; LEWIS, 2004, p. 26-31), coisa costumeira de ocorrer mesmo em publicações do mais alto grau de prestígio acadêmico (SMITH, 1999). 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 (SAID, 2007). Sustenta-o também a sedimentação anterior de um discurso e de uma práxis de 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 (ARMSTRONG, 2002, p. 27-54; FLETCHER, 2004, p. 17 *et seq*; LE GOFF, 2005, p. 138-139; KÜNG, 2010, p. 36-49).⁸ 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 (LE GOFF, 2005, p. 139-140). 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 (ALMOND, 2011).

⁸ A respeito da questão esboçada nas duas últimas frases, ver uma abordagem algo diversa, bastante instigante, em DEMANT, 2014, pp. 333-339 e notas correspondentes, pp. 408-409 (também as referências bibliográficas adicionais nas p. 427-428).

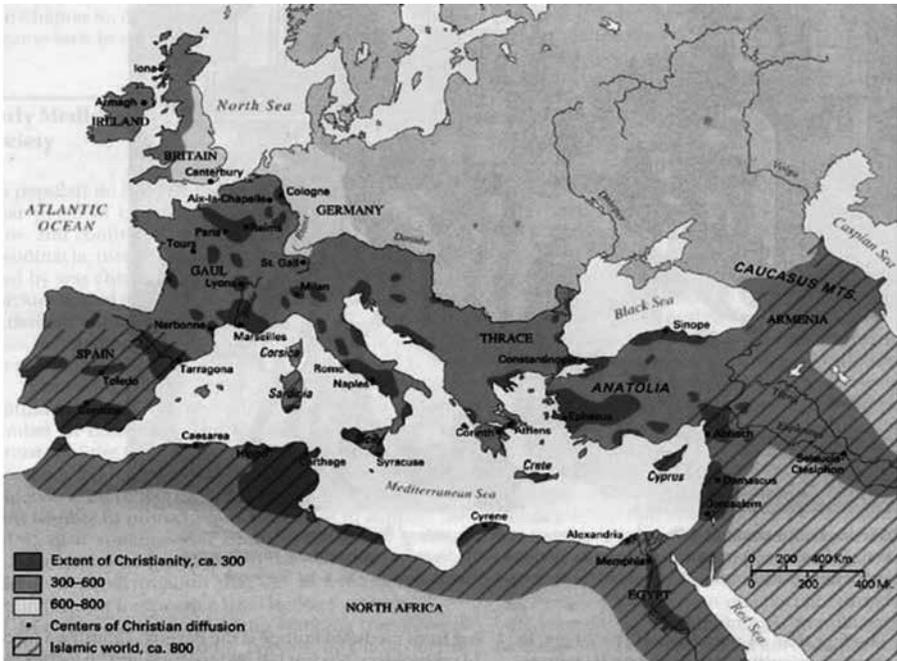


Imagem 1: Representação do senso comum ocidental sobre a expansão cristã no primeiro milênio. De uma periferia médio-oriental, a religião teria se expandido até atingir limites mais ou menos coextensivos ao do Império Romano, com a exceção de algumas áreas normalmente tidas como periféricas a esta entidade política (Cáucaso, Irlanda). Entre 600 e 800 a.D., a expansão cristã teria se dado apenas no interior do continente europeu (Inglaterra, Europa germânica). Em 800 a.D., 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 disponível em <<http://migre.me/rzfdb>> Acesso em set. 2015. (Editada).

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 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 nessas duas visões são muito marcantes, e o mito do cristianismo inteiriço – normalmente identificado com o cristianismo europeu –, que é a sublimação de velhas querelas eclesíásticas, 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 (ALBERIGO, 1970, p. 870-872; HAJJAR, 1971, p. 915-917; IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 82-85; JENKINS, 2004, p. 34-37).

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 (cf. p. ex. CHADWICK & EVANS, 2007, ps. 16-17, 25-27, 33, 35 e 44-45). 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 eclesíastica... Depois do surgimento do Islã, os mapas e as narrativas históricas sobre o 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 [IMAGEM 1]. Isso tudo implica assumir que mais ou menos na época de Carlos Magno, havia – salvo here-sias e movimentos marginais – *um Cristianismo*, que era sinônimo da Europa Ocidental e que se expandiu ou se contraiu de acordo com a sorte europeia (JENKINS, 2004, p. 34-35).⁹

Os mapas e os itinerários neles espacializados, entretanto, não são exatamente representações da realidade, mas súmulas de juízos de valor e intervenções muito interessadas a seu respeito (QUADROS, 2008), o que torna bastante problemática a narrativa de senso comum sintetizada no parágrafo anterior. 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 suas consequências 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 (JENKINS, 2004, p. 35-36). Em um artigo publicado em português há mais de quatro décadas 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 multiplicidade na pesquisa sobre o movimento cristão. Esta escolha intelectual, cujas raízes profundas,

⁹ Um exemplo interessante de interpretação que avança neste sentido: no seu monumental *História da Civilização*, Will Durant (1955/2) 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 *Idade da Fé* (v. CRUZ, 2014, p. 90).

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” (ALBERIGO, 1970, p. 874). 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 (BROWN, 1999, p. 21-24; JENKINS, 2004, p. 33-41 e notas correspondentes, p. 302-303, nn. 1-13).

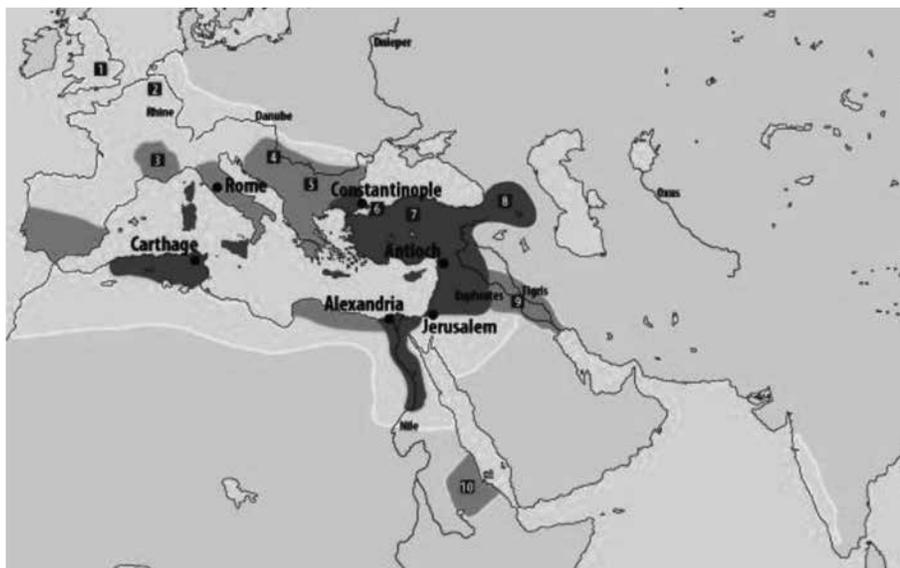


Imagem 2: Áreas de significativa presença cristã no começo do século V. A densidade populacional e organização institucional dos fiéis está proporcionalmente representada pela saturação da cor cinza. Centros eclesiais indicados por números no mapa (da esquerda para a direita): 1. Londres; 2. Trier; 3. Lião; 4. Sírmio; 5. Sárdica; 6. Niceia; 7. Ancira; 8. Etchmiadzin; 9. Ctesiphon; 10. Axum. Imagem disponível em <<http://migre.me/rzf3G>> Acesso em set. 2015 (Editada).

deste fato, a memória do cristianismo egípcio, conforme esta ficou registrada nas primeiras camadas redacionais da *História do Patriarcado Copta de Alexandria* (doravante HPCA), compiladas e traduzidas do cóptico para o árabe pelo bispo miafisita Severo de Hermópolis (c.910-987) na segunda metade do século X.

Um outro olhar: a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*

Anastácio do Sinai foi um dos tantos bizantinos cultos que, diante do colapso do domínio do Império Romano do Oriente sobre as regiões africanas e asiáticas do Mediterrâneo Oriental frente ao avanço muçulmano, passou a servir aos novos senhores da terra. Tratava-se de um calcedônico culto, que trabalhara entre os cativos bizantinos de Chipre e que foi destinado pelos seus chefes árabes para atuar nos depósitos letais de betume asfalto do Mar Morto. Para a instrução e uso de seus correligionários melquitas, escreveu um catálogo enciclopédico das respostas que deveriam ser dadas a todos os tipos de dúvidas religiosas, complementado por uma série de *Histórias que fortalecem a Fé*. Anastácio conhecia bem os muçulmanos, com os quais teve a oportunidade de lidar em termos que lhe foram relativamente favoráveis; sabia que alguns cristãos se tinham convertido ao Islã, e que muitos outros, de forma pragmática, tratavam-no como se fosse apenas uma variante de sua própria religião – nem mais ou menos distinta do que eram do cristianismo calcedônico, hegemônico no Império do Oriente por obra da Coroa e Sé de Constantinopla, as formulações monofisita, nestoriana, miafisita ou ariana da crença em Jesus Cristo. Foi em especial para estes cristãos que Anastácio dirigiu suas *Histórias*; nelas contou dos homens piedosos de Jerusalém que tinham ouvido gritos de demônios durante a noite, entes maléficos que estavam a ajudar “os seus aliados, os sarracenos” na limpeza dos restos de construções no Monte do Templo, a preparar o local onde seria construída a suprema blasfêmia, a Cúpula do Rochedo de Abd al-Malik. Narrou também que dois marinheiros cipriotas tinham visitado Meca e visto o horrendo vulto que se elevava da terra durante a noite para devorar a carne dos camelos e das cabras oferecidos em sacrifício junto à Caaba. Segundo Anastácio, isso era prova cabal de que o sacrifício na Caaba não era, conforme argumentavam os muçulmanos, o verdadeiro sacrifício instituído por Abraão, mas ritos em honra dos espíritos que se alimentavam de animais, cerimônias que nunca agradariam a Deus (FLUSIN,

1991, p. 381-409; *apud* BROWN, 1999, p. 206). Os cristãos egípcios, por outro lado, mesmo não sendo particularmente admiradores dos árabes – povo de costumes que lhes lembravam em demasia os dos berberes, inimigos mais do que tradicionais –, chegaram, contudo, a conclusões muito menos dramáticas do que as de Anastácio e, de modo geral, dos cristãos melquitas – com os quais haviam estado às turras, em diferentes níveis de conflito aberto, desde a realização do Concílio de Calcedônia, assembleia eclesiástica na qual suas formulações cristológicas haviam sido consideradas heréticas, ou seja, política e religiosamente subversivas (JENKINS, 2013, p. 246-250 e 259 *et seq.*). De acordo com Brown, “para justificar as suas pretensões de serem a única Igreja verdadeira, os monofisitas [*sic*] acabaram por se transformar nos historiadores do Próximo Oriente” (1999, p. 207). Em seus registros, eles voltaram constantemente às decisões do Concílio de Calcedônia e às perseguições sofridas pelos defensores do que consideravam como a verdadeira fé – evidentemente a sua própria – nas mãos de sucessivos imperadores romanos durante os séculos V e VI. Diante dos governantes muçulmanos não cessaram de expor, em todos os excruciantes detalhes, as desastrosas consequências, para Alexandria e toda a terra do Egito, das formulações calcedônicas: perseguições, linchamentos, torturas, incêndios, profanações, massacres punitivos... Como os romanos haviam se tornado predadores do resto fiel do povo cristão e como, em função disso, Deus lhe havia dado o justo castigo da derrota diante dos árabes.

Mencione-se de uma vez o exemplo que aqui é do maior interesse. Baseado em Eusébio de Cesareia e reunindo e editando os fragmentos de crônicas autóctones anteriores, Severo de Hermópolis (re)organizou a HPCA para refutar as reivindicações apresentadas nos *Anais* compilados por Eutíquio, que então era Patriarca Melquita de Alexandria, e sustentar as pretensões de legitimidade nutridas por sua comunidade eclesiástica; para estes clérigos egípcios a ruptura confessional da década de 450, ocorrida no já distante período de domínio do Império Romano do Oriente sobre o Vale do Nilo, permanecia ainda uma ferida aberta (BROWN, 1999, p. 207). Em um nível político-teológico, a conquista muçulmana pareceu ao bispo de Hermópolis uma *salvação* dos cristãos coptas do contínuo controle e repressão dos calcedônios; a *providência divina* teria dado sua aquiescência a essa mudança de governo como forma de *castigar* os imperadores bizantinos inféis – ou seja, confessantes da cristologia assumida como correta pelo Concílio de Calcedônia – por terem perseguido a verdadeira igreja ortodoxa – a miafisita, condenada como heréti-

ca na dita assembleia. Nas primeiras fases do domínio islâmico, os coptas puderam polemizar abertamente com os melquitas, que se viram repentinamente desguarnecidos de sua tutela imperial; sob os califas, seus patriarcas tiveram uma chance de exercer livremente sua autoridade sobre os cristãos egípcios, reorganizando uma vasta rede de comunidades divididas por quase dois séculos de lutas intestinas e violentas intervenções bizantinas. Houve violências esporádicas durante e após a conquista árabe, devidamente registradas, mas interpretadas não como manifestação de uma inimizade natural entre cristãos e muçulmanos, e, sim, antes, como eventualidades ocorridas sob a ocupação de um governo estrangeiro – também, mais do que isso, como menos ultrajantes do que as violações perpetradas pelos calcedônicos (ATIYA, 1991; FRASER, 1991; BROWN, 1999, p. 206-208). Ler essa história eclesiástica nos municia não apenas de outra visão a respeito da primeira fase da expansão islâmica, muito diversa daquela que nos oferecem os cronistas de cultura calcada em uma matriz europeia, mas, antes, nos permite colocar entre parênteses a memória coletiva, sedimentada na maior parte da historiografia disponível em língua portuguesa, de um suposto atrito permanente e *necessário* entre cristãos e muçulmanos – e isso pelo recurso à reconstituição da compreensão que tinha um bispo copta do século X a respeito do lugar de sua comunidade religiosa no quadro dos distintos e nuançados relacionamentos entre cristianismos e islamismos de seu tempo.

Antes de prosseguir, contudo, impõe-se como necessário fazer consideração, ainda que panorâmica, da natureza específica do material em análise; o caso é que, como nos advertiu Marc Bloch, “a despeito do que às vezes parecem imaginar os iniciantes, os documentos não surgem, aqui ou ali, por efeito de não se sabe qual misterioso decreto dos deuses”, mas, ao contrário, “os problemas que sua transmissão coloca, longe de terem apenas o alcance de exercícios de técnicos, tocam eles mesmos no mais íntimo da vida do passado, pois o que se encontra assim posto em jogo é nada menos do que a passagem da lembrança através das gerações” (2001, p. 83).

O título de *História do Patriarcado Copta de Alexandria* é normalmente utilizado nos estudos publicados em idiomas ocidentais para designar o principal texto de historiografia produzido no âmbito do cristianismo egípcio; os próprios coptas, por sua vez, chamam-no normalmente de *Siyar al-Bi'ah al Muqaddash*, que é a expressão árabe para *Biografias da Santa Igreja*. Esta obra pode ser considerada um registro da memória oficial da Igreja Ortodoxa

Copta a respeito de sua trajetória histórica; mais do que um conjunto de textos reunidos em um ou mais volumes, constitui uma genuína tradição de escrita da história. Em várias épocas, autores coptas recordaram a história de sua comunidade religiosa e de sua nação – também em sentido étnico e linguístico – e se resolveram a dar continuidade à obra de seus predecessores. Seu nome em árabe, todavia, é bastante enganoso, porque a HPCA não é exatamente uma série de biografias dos patriarcas coptas de Alexandria, nem uma história institucional em sentido estrito, mas, em certos trechos, versa sobre todo tipo de evento, abarcando a história sociopolítica e a hagiografia; de fato, há uma oscilação que vai da concentração na personalidade dos patriarcas, cuja trajetória de vida é tomada como fio condutor para uma história do Egito cristão, até o uso de seus pontificados como um pretexto para traçar uma imagem mais geral do tempo em que viveram (HEIJER, 1991, p. 1239b *et seq.*).

Os primeiros colaboradores da HPCA escreveram em coptico, mas seus sucessores, a partir do século X, compuseram seus relatos em árabe. A maior parte das versões atualmente conhecidas desta obra consiste em uma reunião de traduções para o árabe de originais cópticos anteriores ao século X e de trechos escritos originalmente em árabe, perfazendo um relato mais ou menos contínuo sobre a trajetória do cristianismo egípcio do século I ao XIII. No interior deste material, os especialistas reconheceram pelo menos doze distintas camadas redacionais – as quatro primeiras em coptico, vertidas para o árabe em um grande rearranjo editorial feito no século X, e as oito seguintes redigidas originalmente em árabe daí em diante. Há notícias de manuscritos da HPCA que foram complementadas com material posterior, de tamanho e natureza variável, tratando de personagens e episódios situados no longo período que vai do início do século XIV ao início do século XX. Tradicionalmente associa-se a HPCA antes do mais ao nome de Severo de Hermópolis – eventualmente referido pelo seu nome civil de Sawirusibn Al-Muqaffa’ – mas para certos estudiosos continua em aberto o debate acerca da exata natureza de sua contribuição na composição deste monumento narrativo (HEIJER, 1991).

Alguns autores pretenderam ver em Severo não um biógrafo de patriarcas ou um historiador do cristianismo copta, mas apenas um compilador de materiais diversificados – transcrições e continuações coptas da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, crônicas monásticas, hagiografias – e um organizador de sua tradução para o árabe, animado por demandas específicas do século X (JOHNSON, 1977). Outros lhe negam mesmo esse papel, atribuindo

o trabalho que tradicionalmente foi posto sob o seu nome ao diácono alexandrino Mawhub ibn Mansur ibn Mufarraij, que viveu um século depois de Severo e, escrevendo as biografias dos 65º e 66º patriarcas coptas de Alexandria, teria sido o primeiro historiador copta a se expressar em árabe (HEIJER, 1984; HEIJER, 1991). O prefácio da versão da HPCA que se utiliza aqui, contudo, dá como certo o papel de escritor e editor de Severo de Hermópolis na composição da última camada em cóptico e na primeira em árabe desta obra escrita por muitas mãos (EVETTS, 1907, p. 103). O grande difusor dos estudos coptas no Ocidente do século XX, Aziz Suryal Atiya, indo além, afirmou por sua vez que este estrato particular da HPCA, registrado em árabe na segunda metade do século X, é também um monumento permanente à erudição e senso crítico de Severo, destacando que ele não apenas reuniu diversos materiais históricos precedentes, mas, no quadro de verdadeiras guerras discursivas com o clero melquita e nestoriano, com imãs e rabinos, percorreu uma série de mosteiros nilóticos recolhendo documentos em grego e em cóptico, e realizou o trabalho de cotejá-los no esforço de estabelecer os fatos históricos e defender a fé e a tradição da Igreja Copta (ATIYA, 1991).

Talvez de modo paradoxal, a HPCA foi levada ao conhecimento do Ocidente, e do mundo não egípcio de uma forma geral, por uma série de estudiosos europeus. Em 1713, foi publicada em Paris uma *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum ad Marco usque ad finem saeculi XIII cum catalogo* (*História do Patriarcado Jacobita de Alexandria, de Marcos ao fim do século XIII, com um catálogo*), versão latina da HPCA preparada pelo teólogo e orientalista francês Eusèbe Renaudot (1646-1720). Em 1904, Christian Friedrich Seybold (1859-1921) publicou na coleção *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (3ª série, tomo IX) um texto árabe da HPCA, cobrindo o período até o pontificado de José I (831-849), sob o título de *Historia patriarcharum Alexandrinorum ex Sāwirus ibn al-Muqaffa', Episcopus ex el-Ashmunein*. Esta edição baseava-se tanto no material consultado por Renaudot quanto em um códice inédito da HPCA custodiado na Biblioteca de Hamburgo. Pouco adiante, o historiador inglês Basil Thomas Alfred Evetts publicou uma tradução para o seu idioma pátrio da HPCA em quatro partes, em três volumes da *Patrologia Orientalis* (parte I e II no tomo I, parte III no tomo V e parte IV no tomo X), 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 publi-

cado por Evetts é distinto daquele de Seybold, 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 versões da HCPA encontrados em terras europeias: os manuscritos 1338 e 26600 da Biblioteca do Museu Britânico e cópias fotográficas dos manuscritos 620 e 686 da Biblioteca Apostólica Vaticana, além do manuscrito 4773 da mesma Biblioteca Nacional de Paris (EVETTS, 1907, p. 103-104).

De acordo com Heijer, a edição da HCPA organizada por Evetts é a *vulgata* deste texto, primeira e instrumental edição dele voltada ao público ocidental, por ser de fato potencialmente acessível àqueles que não dominam uma língua erudita ou oriental. Possui ainda o valor complementar de ser não apenas a tradução bilíngue de um dos muitos manuscritos da HPCA, mas uma edição crítica desta obra, engendrada a partir da reunião de material antes fragmentário e do cotejo de diferentes versões não impressas. Ela cobre o período que vai da chegada do cristianismo no Egito, que a Igreja Copta tradicionalmente associa à figura de Marcos Evangelista, até a morte do Patriarca José I, em 849. Foi reeditada no Cairo em 1940 pela Sociedade de Arqueologia Copta, e de 1943 a 1974, Yassa 'Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, Aziz Suryal Atiya e Antoine Khater empreenderam a continuidade da obra de Evetts, usando as mesmas fontes que Evetts consultou e outras, encontradas em bibliotecas monásticas do Baixo Egito; os volumes por eles publicados cobrem o período que vai do pontificado de Khael Shenouti II (849-880) a Cirilo III ibn Laklak (1216-1243) (HEIJER, 1991, p. 1240).

Os volumes da *Patrologia Orientalis* nos quais foi publicada a tradução de Evetts da HPCA encontram-se agora digitalizados e disponíveis online a todos os estudiosos interessados.¹⁰ Conforme mencionado, o texto que aí se apresenta trata do período que vai do século I à metade do século IX, e foi tradicionalmente posto sob a autoridade de um bispo que viveu na segunda metade do século X. Ele abrange um período de pouco mais de duzentos anos de domínio árabe no Vale do Nilo (639-849) e é um documento especialmente interessante para se pensar quais as reações, interações e acomodações verificaram-se entre cristãos e muçulmanos no Egito deste período ou, mais especificamente,

¹⁰ O primeiro deles, ao qual mais adiante se faz menção específica no presente trabalho, encontra-se disponível em <<http://migre.me/rzduH>> e foi digitalizado a partir de um exemplar custodiado na biblioteca central da Universidade de Toronto, Canadá.

como um eclesiástico erudito do século X, envolvido nas disputas religiosas que tensionavam a sua sociedade e empenhado no estabelecimento de um *modus vivendi* entre a comunidade cristã copta e o ascendente Califado Fatímida (que empreendeu a conquista do Egito em 969), queria e podia rememorar e descrever essas relações humanas.

Categorias classificatórias na vida do Patriarca Benjamin

Os muçulmanos aparecem pela primeira vez na HPCA durante o relato da biografia de Benjamin (622-661), trigésimo oitavo Patriarca Copta de Alexandria, e não é possível dissociar sua presença neste escrito do enquadramento geral no qual se desenha a vida desse eclesiástico. Como em outros relatos europeus e islâmicos do mesmo período, não é aí possível encontrar um ponto de corte tão claro entre a historiografia e a hagiografia quanto se fez desejável a partir da modernidade; por outro lado, os elementos providenciais, as intervenções miraculosas, 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 redator da HPCA, segundo sua racionalidade, a uma extensa rede de sentidos socialmente construídos, mobilizada para a constituição de um relato monumental, inserido no âmbito de uma estratégia político-religiosa. De fato, como escreveu Rust (2011, p. 93),

(...) o objeto representado pode ser ficcional, ilógico ou irreal, mas não as teias de significados que o modelam (...). 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.

Essa citação, aliás, faz-se aqui mais do que conveniente, porque é uma aparição angélica que marca a primeira inflexão significativa que se atribui à trajetória de Benjamin desde sua entrada na vida monástica. Filho de pais ricos, ele abriu mão de sua herança para ingressar no claustro do mosteiro dito de Canopus, que não havia sido destruído pelos sassânidas – senhores do Egito entre 617/618 a 629 – apenas por uma eventualidade geográfica; aí foi instruído nos assuntos da religião pelo Ancião Theonas, fazendo progressos no ascetismo e aprendendo de cor os textos sagrados do cristianismo copta [IMAGEM 4]. Certa noite,

(...) viu em seus sonhos um homem de pé, em vestes resplandecentes, que lhe disse: *Alegra-te, ó Benjamin, pois tu, humilde ovelha, é também o pastor que deve alimentar com justiça o rebanho do Senhor Cristo.* Tendo ouvido tais palavras, ele ficou perturbado e aflito, mas depois se alegrou com a graça que lhe foi dada do Céu; levantou-se rapidamente e contou o ocorrido ao seu Pai Theonas; e o velho homem acreditou em suas palavras no que dizia respeito a esta visão, mas advertiu-lhe: *Não se deixe enganar, meu filho, pois Satanás deseja fazer disso uma ocasião para o pecado do orgulho para você. Então vai agora e vigia-te, e não caia por causa da vanglória. Afinal, eu passei cinquenta anos neste mosteiro sem ter qualquer visão, nem alguém já me disse que tenha visto qualquer coisa assim.* Então Benjamin ficou em silêncio e aceitou as palavras de seu mestre; e a graça aumentava nele dia a dia, enviada pelo Deus da Glória, e todas as suas palavras e ações foram assistidas pelo Céu. (EVETTS, 1907, p. 488).¹¹

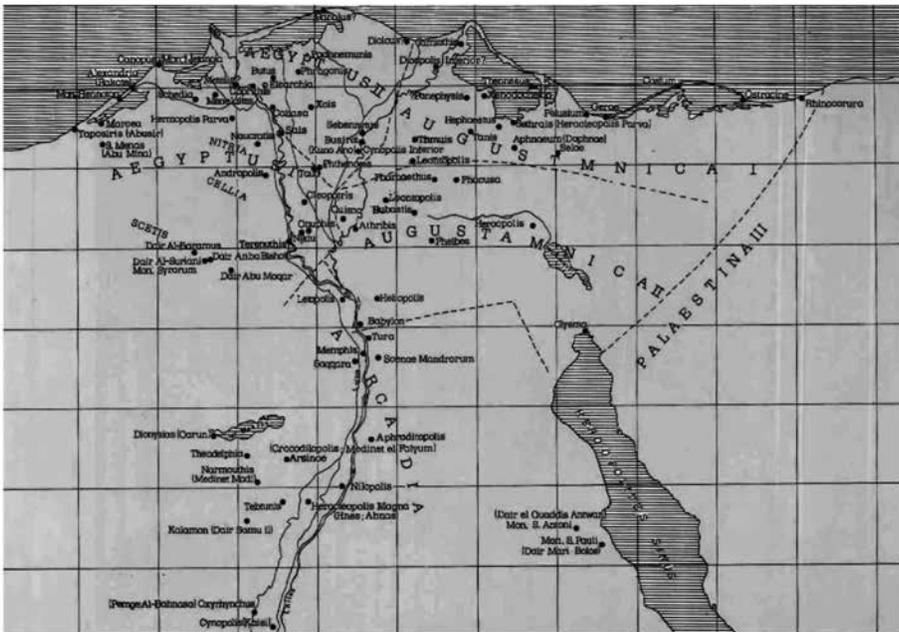


Imagem 4: Baixo Egito, séculos IV-VI. Imagem disponível em: DI BERARDINO, Angelo (org.). Dicionário Patristico e di Anchtà Cristiane. V. 3: atlante patristico, indici. Gênova: Marietti, 1988 (reimp. 1994). p. 96.

Como todos os monges em Canopus, o Ancião Theonas ficou admirado “com a graça de Deus” que pairava sobre Benjamin, chegando a pensar com o

¹¹ As traduções deste texto, feitas a partir da versão em inglês de Evetts, mas, na medida do possível, cotejadas com o texto em árabe apresentado pelo mesmo autor, são de minha responsabilidade.

passar dos dias que ele “estava fora de si”; na tentativa de dirimir as dúvidas a respeito dessa exaltação de ordem eminentemente extraordinária, conduziu o jovem religioso até Andrônico, que então era o Patriarca Copta de Alexandria. Depois de uma conversa que durou a vigília de uma noite, Andrônico remeteu Theonas outra vez ao mosteiro e manteve Benjamin junto a si, ordenando-o sacerdote, fazendo-o auxiliar na administração eclesiástica e, mais adiante, designando-o como seu sucessor.

Seis anos depois de Benjamin ter sido assunto ao trono patriarcal alexandrino, Heráclio (575-641) recebeu o diadema constantinopolitano e passou a devotar-se de modo intenso à reconquista das terras que os persas haviam tomado ao Império Romano do Oriente. Ao tomar posse do Egito, nomeou certo Ciro, dito o Caucasiense, fiel à coroa bizantina em termos políticos como teológicos, para ser ao mesmo tempo prefeito e patriarca de Alexandria. É então que novamente intervém um anjo, anunciando a Benjamin a vinda a seu encontro do oficial nomeado por Heráclio e instruindo-o a esconder-se desse homem:

Fugi tu e aqueles que estão aqui contigo, pois grandes tribulações irão descer sobre ti. Mas se conforte, porque este conflito vai durar apenas dez anos. E escreva a todos os bispos que estão em suas dioceses, que eles podem se esconder até que passe o furor do Senhor. § Assim, o Papa Benjamin, o confessor, o militante pelo poder de nosso Senhor Jesus Cristo, estabeleceu os assuntos da Igreja e os colocou em ordem, deu instruções várias aos clérigos e aos leigos, e ordenou-lhes guardar a fé correta até a morte. Em seguida, escreveu ao resto dos bispos da província do Egito, que eles deveriam se esconder antes da vinda da tentação (EVETTS, 1907, p. 490).

Benjamin empreendeu uma retirada noturna em busca de refúgio seguro. Chegou por fim ao Alto Egito, “onde permaneceu escondido em um pequeno mosteiro até o cumprimento do prazo de dez anos, como o anjo do Senhor lhe tinha dito para fazer” (EVETTS, 1907, p. 490). Esta década foi aquela em que Ciro governou as terras do Egito a partir de Alexandria sob o mandato do Imperador Heráclio, período em que a disputa travada entre os miafisitas coptas e os calcedônicos bizantinos há já quase dois séculos parecia se encaminhar de modo muito seguro para um resultado desfavorável aos primeiros, não obstante certas resistências heroicas, enfatizadas pelo redator da HPCA na melhor tradição da historiografia eclesiástica eusebiana de ênfase nas imagens do martírio como combate vitorioso contra os perseguidores do cristianismo (SILVA, 2008):

Por causa da grandeza das tribulações, das dificuldades e da aflição que o Caucásiano lançou sobre os ortodoxos, afim de que eles ingressassem na fé de Calcedônia, um incontável número deles se extraviou, alguns através da perseguição, outros por subornos e honrarias, alguns pela persuasão e engano. De modo que mesmo Ciro, bispo de Niciu, e Vitor, bispo de Faiyum, e muitos outros negaram a fé ortodoxa, porque não tinham obedecido às instruções do abençoado Papa Benjamin, não tendo escondido a si mesmos como outros fizeram; então o Caucásiano os apanhou com a vara de pescar de seu erro, fazendo-os se extraviar em favor do impuro concílio calcedoniano. E Heráclio abriu um processo contra o abençoado Mennas, 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 Mennas deveria ser posto em um saco 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 Mennas 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 Mennas 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, Mennas, mas, ao contrário, este os venceu por sua paciência cristã. § Em seguida, Heráclio nomeou bispos para toda a terra do Egito, mesmo para a distante cidade de Antinoé, e tentou os habitantes do Egito com duras provações, como um lobo voraz devorando um rebanho espiritual, e não se deu por saciado. E este povo abençoado continuou a ser assim perseguido sob os Teodosianos. (EVETTS, 1907, p. 491-492).

Fatores não humanos, todavia, estavam em atuação, e, em pleno exercício de sua política de conformação do Egito à fé calcedônica, Heráclio teve um sonho premonitório que lhe indicava que seria vencido por uma nação circuncidada. Temeroso, deu ordens para que todos os judeus e samaritanos residentes em seus domínios fossem batizados.¹² Pouco depois, entre-

¹² Não há nenhum motivo especial para aceitar sem crítica a ideia de que as duras medidas de Heráclio contra judeus e samaritanos – de fato bastante excepcionais no âmbito da longa história bizantina – tenham se devido unicamente a qualquer elemento de ordem onírica. Elas se enquadram bem se interpretadas simplesmente como medidas de represália do governo constantinopolitano contra as insurreições judaicas das décadas de 610-620, diretamente associadas, ao menos em um primeiro momento, à colaboração destas comunidades com os persas, realizada no contexto do florescimento de fortes esperanças apocalípticas em seu âmbito. Em 617, contudo, a política sassânida de favorecimento em relação aos judeus e samaritanos foi subitamente invertida, talvez por causa da pressão das numerosas comunidades nestorianas da

tanto, seu engano ficou evidenciado com o surgimento de um novo poder no horizonte:

(...) um homem dos árabes, dos distritos do sul, ou seja, a partir de Meca ou de sua vizinhança, cujo nome era Muhammad; 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 (EVETTS, 1907, p. 492).¹³

A caracterização do Islã presente no relato da vida de Benjamin parece indulgente e mesmo favorável se contrastada, por um lado, com os termos que a HPCA atribui aos *descrentes* e *heréticos* bizantinos, e, por outro, com a representação dos muçulmanos constante nas *Histórias* de Anastácio do Sinai, assim como em tantos outros textos bizantinos e latinos que insistiram em caracterizar os adeptos do Islã como cripto-idólatras (ROGGEMA, 2003). Essa sua peculiaridade deve-se 1. a uma série de profundas afinidades eletivas entre o cristianismo copta e o Islã – cuja análise, ocupando mais espaço do que dispomos agora, deverá ser feita em ocasião posterior; 2. ao uso da HPCA não apenas como registro e monumento da memória do cristianismo egípcio, mas como suporte de suas reivindicações junto aos governantes árabes do Vale do Nilo; 3. a uma estratégia política fundada principalmente na identificação dos bizantinos como um inimigo comum a coptas e muçulmanos. O terceiro elemento mencionado fica bastante evidente na continuidade imediata da narrativa sobre

Mesopotâmia e da própria Pérsia junto à corte do Xá; novos colonos de matriz hebraica foram impedidos de se instalar em Jerusalém, o pequeno santuário que havia sido reconstruído no Monte do Templo foi demolido, e os impostos que as autoridades zoroastrianas antes reservavam aos cristãos foram estendidos também a estes outros grupos. Não obstante essa virada, todavia, os bizantinos não deixariam de se lembrar dos judeus e samaritanos como os colaboradores por excelência daqueles que eram então os seus maiores inimigos orientais (KOHEN, 2007; STROUMSA, 2011; BEKKUM, 2002).

¹³ O fato da HPCA registrar ter o Imperador Heráclio recebido um sonho premonitório verídico, semelhantes aos recebidos pelo próprio Patriarca Benjamin, mas de o ter interpretado de maneira tragicamente errônea, é um elemento de inescapável ambiguidade. Essa ambiguidade, aliás, é constitutiva da representação deste personagem na HPCA: o mesmo tirano que após a reconquista do Egito persegue o *povo ortodoxo* dos miafisitas como um predador que *não se dá por saciado*, teria empreendido a vitória contra os sassânidas “pela graça de Cristo” (EVETTS, 1907, p. 489) – reiteração significativa de outra forte imagem eusebiana, a do Imperador como um personagem favorecido em batalha pelo Deus cristão por sua adesão e proteção à comunidade dos fiéis. Diante do persa Cosroés, “um rei descrente”, Heráclio parece ao redator da HPCA um bom sujeito; frente ao “rebanho espiritual” constituído por aqueles que rejeitavam a formulação cristológica calcedônica é, ao contrário, “um lobo voraz” (GINKEL, 2002).

a vida do patriarca copta, mediante a afirmação categórica de que os muçulmanos tiveram sucesso em seu empreendimento conquistador porque “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” (EVETTS, 1907, pp. 492-493). Foi justamente no momento indicado pela segunda aparição angélica ao eclesiástico,

Quando dez anos haviam se passado sob o governo de Heráclio e do Caucasiano, que procurou o Patriarca Benjamin, enquanto este fugia de lugar para lugar, escondendo-se nas igrejas fortificadas, o príncipe dos muçulmanos enviou um exército para o Egito, sob as ordens de um de seus companheiros fiéis chamado Amr, filho de Al-Asi, no ano 357 de Diocleciano, o matador de testemunhas. E este exército do Islã desceu para o Egito com grande força, no décimo segundo dia de Baunah, que é o sexto de Junho, de acordo com os meses dos romanos. § Então o comandante Amr destruiu as fortificações, 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 em 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 *Bâblun Al-Fustât*, 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. Assim, quando os chefes dos homens das cidades [do Egito] viram essas coisas, eles foram até Amr e receberam certificados de segurança para suas cidades, que não puderam ser saqueadas. Este tipo de tratado que Muhammad, o chefe dos árabes, ensinou para eles [os muçulmanos], chamaram-no de a *Lei*; ele diz 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 vocês, submetendo-se à sua autoridade, faça um acordo com eles, e não lhes infrinja nenhum ferimento. Mas saqueie e tome como prisioneiros aqueles que não consintam isso e resistam a vocês*. Por tal razão, os muçulmanos mantiveram suas mãos longe das províncias e de seus habitantes, mas destruíram a nação dos romanos e o seu general, cujo nome era Marianus. E aqueles dos romanos que escaparam foram para Alexandria, fecharam suas portas diante dos árabes e fortificaram sua posição dentro da cidade (EVETTS, 1907, p. 493-494).¹⁴

¹⁴ Recentemente (2013), o pesquisador canadense John Andrew Morrow publicou volume reunindo uma série de tratados que teriam sido firmados entre o Profeta do Islã e/ou seus sucessores imediatos e uma série de comunidades cristãs árabes ou politicamente sujeitas ao governo árabe. Estes tratados, relativamente bem conhecidos entre muçulmanos cultos até o começo do século XX, foram infelizmente pouco considerados por historiadores, críticos culturais e agentes políticos em tempos mais recentes. Sua tradução e disponibilização é realmente uma boa oportunidade de repensar as relações do cristianismo com o Islã em seus períodos iniciais.

Três anos depois de conquistar Mênfis, uma antiga capital faraônica que ocupava uma posição estratégica na embocadura do delta do Nilo, os árabes empreenderam o cerco de Alexandria e, tomando-a, “destruíram suas muralhas e queimaram muitas igrejas com fogo” (EVETTS, 1907, p. 494), inclusive a catedral patriarcal, onde se encontravam as relíquias de Marcos Apóstolo. O redator da HPCA comenta essa destruição quase que de passagem, como um subproduto mais ou menos corriqueiro de uma situação de conflito entre governos rivais, o que não deixa de surpreender dada a importância simbólica do local; detém-se, por outra parte, no relato a respeito de como as mencionadas relíquias apostólicas foram preservadas e vieram a ser recuperadas por um fiel miafisita. Quando Amr ibn Al-Asi finalmente tomou posse completa da cidade, nela estabelecendo a sede de sua administração, Ciro, o Caucasiano, tomado pelo medo, suicidou-se; o espelhamento deste ato com o de Judas faz apenas reiterar o *topoi* do Patriarca Melquita como um traidor da fé correta (na visão dos coptas) e, portanto, do próprio Jesus, já que uma das antigas definições da comunidade eclesial é a de corpo místico de Cristo (JENKINS, 2013, pp. 15-18 e 45-47). Por outro lado, Sanutis, um comandante copta que havia passado do lado dos bizantinos para o dos árabes, de quem um dos marinheiros havia recuperado as relíquias de Marcos, deu a conhecer a Amr a situação de Benjamin e com ele negociou um salvo-conduto para este prelado. Sabendo que ele era um fugitivo dos romanos, o guerreiro muçulmano

(...) escreveu para as províncias do Egito uma carta na qual afirmou que *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 Sanutius, 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 Sanutius 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. 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 (EVETTS, 1907, p. 495-496).

Este trecho último é crucial, pois especialmente rico para que se pense como as definições de *ortodoxia* e *heresia*, *amigo* e *inimigo*, *fiel* e *infiel* mobilizadas nas versões que nos são mais acessíveis da história da conquista islâmica do Egito não são de forma alguma evidentes ou naturais. O relato da HPCA parece mesmo a inverter os termos da historiografia que se constituiu sobre o fundamento da narrativa calcedônica, bizantina como latina a respeito deste evento; nela, o *povo ortodoxo* é o miafisita, ou seja, que professa a crença que o Concílio de 451 considerou herética; os romanos/bizantinos são os *descrentes* e *perseguidores*; o duque que negocia com os muçulmanos é um *crente em Cristo*; o próprio comandante-em-chefe dos invasores é um homem que recebe o *santo patriarca* copta com todas as honras que até então lhe haviam sido negadas pelas *heréticas* autoridades do Império Romano do Oriente. Pelo recurso a esse olhar de través, as representações da historiografia ocidental sobre a (suposta) *queda do Egito* emergem não como transparente expressão dos acontecimentos, mas como o resultado de uma ativa constituição de memórias a respeito deles.

De outra parte, posta em seu enquadramento histórico particular, a representação dos coptas a respeito de si mesmos e de suas relações com os muçulmanos nesta ocasião tão marcante da longa trajetória humana no Vale do Nilo é iluminada como não mais inocente do que outras versões (igualmente) *construídas* a respeito. O que se pode fazer, portanto, “é comparar horizontes interpretativos que sempre serão impuros porque históricos e filho de contingências... demasiado humanas” (NEVES, 2006, p. 344). O relato consignado na HPCA também não enunciada uma verdade com maiúscula, mas é uma reiteração de certa memória monumental, sustentáculo de uma identidade ameaçada por sucessivas ondas de pressão externa (persas, bizantinos, muçulmanos) e interna (passamentos à fé calcedônica e, mais adiante, ao Islã, perseguições, lisonjas, subornos, impostos especiais, medidas discriminatórias), parte, portanto, de certa *política da representação*.

Destas considerações, a inteligibilidade que se pode atribuir ao trecho que se segue de modo imediato ao que registra a opinião extraordinariamente favorável de AmribnAl-Asi a respeito do Patriarca Benjamin; ao encontrá-lo, o comandante árabe diz-lhe que

Retome o governo de todas as suas igrejas e do seu povo, e administre os seus assuntos. E se você puder orar por mim, para que possa ir para as terras do oeste e para a Pentápolis, e delas tomar posse, como tomei o Egito, e retornar a ti em segurança e rapidamente, farei por ti tudo o que me pedir. Então o santo Benjamin rezou por Amr, 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, e que revelou certos assuntos a Amr de tal modo que ele [Benjamin] partiu de sua presença honrado e reverenciado. E tudo o que o abençoado padre disse ao comandante Amr, filho de Al-Asi, este constatou ser verdadeiro, e não houve uma carta em que ele se mostrasse insatisfeito [em relação a isto] (EVETTS, 1907, p. 496-497).

A colaboração entre coptas e árabes que, no sentido estrito do verbo, tantos historiadores não cessaram de *denunciar*, encontra-se assim evidenciada, mas, o que é importantíssimo, não é caracterizada na HPCA, de forma alguma, como uma traição do ecúmeno cristão ou o prenúncio de uma queda. Ao contrário, ela figura aí como uma retomada, o primeiro passo de um renascimento:

Assim, quando esse pai espiritual, o Patriarca Benjamin, sentou-se entre as suas pessoas pela segunda vez [na Sé 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 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 confesores. Assim também os bispos, que tinham negado sua fé, 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 (EVETTS, 1907, p. 497).¹⁵

Tais caracterizações não podem ser assumidas como resultado de ingenuidade ou desconhecimento, porque, não custa lembrar, foram redigidas ou revisadas cerca de trezentos anos depois dos acontecimentos aos quais se referiam, no âmbito de uma adequação da comunidade copta ao emergente Califado Fatímida. De fato, seu contexto de referência deve ser menos o da

¹⁵ Nesse permanecer no erro até a morte apesar da consciência sobre ele e da vergonha a ele associada, mais uma ressonância no relato da imagem de Judas (cf. Evangelho de Mateus, capítulo 27, versículos 3 a 5).

primeira e conflituosa triangulação entre coptas, bizantinos e muçulmanos, do que o pano de fundo dos debates religiosos com muçulmanos, melquitas, nestorianos e judeus nos quais Severo de Hermópolis tomou lugar tanto durante a crescente insegurança política e econômica da época kafúrida (946-968), quanto quando dos anos de tolerância que caracterizaram o governo xiita – “a era de ouro dos *Dhimmis* na história do Egito” (SAMIR, 1996, p. 178) – no período imediatamente anterior às medidas discriminatórias e violências promovidas contra os cristãos coptas sob o mando de Al-Hakim bi-Amr Allah (996-1021). Entre estes debates, encontram-se ainda bem registrados aqueles travados pelo bispo de Hermópolis com o rabino Moisés (975), com o bispo nestoriano Elias de Damasco (década de 950), e com o Patriarca Melquita Eutíquio de Alexandria (anterior a 955) – este último, aliás, que acabou resultando na redação por Severo de um *Livro dos Concílios*, assim como na sua retomada da *História do Patriarcado Copta de Alexandria* (FARAG, 1973). Nesta obra, afinal, o contexto não está como que *de fora* ou *nas entrelinhas*, mas age mesmo no interior do texto, “plasmando-o, ou seja, como vínculos e desafios” (GINZBURG, 2007, p. 54).

Tendo em vista essas considerações, cabe ainda explicitar que no contexto de produção e uso da HPCA – como, aliás, em tantos outros contextos e locais que não o ocidente moderno (BLOCH, 1974), e eventualmente mesmo neste – as ações religiosas, dos atos simbólicos às formulações teológicas, passando também pelas intervenções miraculosas e pelas articulações em palavras escritas ou faladas, eram também atos políticos, ou seja, movimentos nos jogos de poder que então se impunham como estruturantes da vida social. Disso, extraem-se duas implicações a serem levadas em consideração: 1. que a separação entre política e religião não é só historicamente variável, mas também historicamente contingente em seus termos mais elementares; 2. que não há no escrito em foco a possibilidade de querer encontrar algo como um “modo de valor neutro na urdidura de enredo, explicação ou até mesmo descrição de qualquer campo de eventos, quer imaginários, quer reais”, pois – como em toda outra parte – “o próprio uso da linguagem implica ou acarreta uma postura específica perante o mundo, que é ética, ideológica ou política de um modo mais geral: não apenas toda interpretação, mas também toda linguagem é contaminada politicamente” (WHITE, 2001, p. 145).

À guisa de (in)conclusão

Muitos processos significativos concorreram para tornar a historiografia do começo do século XXI tão diferente de sua correspondente de começo do século XX. Um dos mais relevantes foi a redefinição da história política não mais como história da constituição e exercício do poder estatal, mas como história das redes de poder que, perpassando todas as relações humanas, conformam, sustentando ou modificando, as formações sociais e os sistemas de produção de sentido. Ao encontro deste processo, veio o deslocamento do ponto de vista do passado como fato objetivo ao do passado como fato de memória, isto é, como fato em movimento, não isento de ser apreendido pela rede de significados e as estratégias de obtenção e retenção do poder implicadas no convívio social. Como tal, a história-contada, monumentalização de memórias, é dotada de um tempo não unívoco, mas bifronte: a do presente do relato e a do passado do narrado, que se atualizam no presente da composição escrita. Não apenas a interpretação, mas mesmo a imaginação e a comunicação do passado, constrói-se, de modo inevitável, pelo acúmulo de camadas de sentidos e de experiência que são evidentemente posteriores aos fatos e objetos, estratos a todo momento atravessados e (re)compostos por disputas tão humanas pela identidade, autoridade e legitimidade (GINZBURG, 2007, p. 328). Por um movimento que Jorge Luis Borges apropriadamente caracterizou como “talvez melancólico”, afinal, “o historiador se converte em história” (1985, p. 86), e sua obra se abre à análise propriamente política; “(...) A novidade radical dessa concepção – e dessa prática – da história, é partir não dos *próprios* fatos passados, uma ilusão teórica, mas do movimento que os recorda e os constrói no saber presente do historiador” (DIDI-HUBERMAN, 2000, p. 103; *apud* SARLO, 2005, p. 254).

Ao fim do presente texto, talvez mais programático do que o desejável, mínimas são as conclusões parciais, muitas as perspectivas que se abrem; aqui, de fato, formulam-se perguntas para as quais ainda não se fornecem respostas suficientemente consistentes, assinalando-se, antes do mais, dificuldades não resolvidas (cf. GINZBURG, 2007, p. 12-13 e nota correspondente, n. 11 à Introdução, p. 340). Diante disto, faz-se oportuno encerrar o arrazoado com uma citação de trecho de ensaio dedicado ao poeta Manoel de Barros em que o historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr. comenta que, em nossos dias,

Tarefa de historiador é abrir as palavras que nos chegam do passado para novos sentidos, para novas convivências com o presente, é se dedicar a encontrar achadouros de outros possíveis passados, escavando a memória já petrificada, dementando e desmentindo as verdades estabelecidas sobre os fatos e feitos, desinventando e desinvestindo memórias grandiosas e heroicas, transformando em sucata os heróis (...). Tarefa nobre não é só produzir o conhecimento, mas o desconhecimento também; não é só produzir o saber, mas o dessaber; não é só definir e se apropriar do objeto, mas fazê-lo perder-se, desdefini-lo; não é só identificar o sujeito, mas desidentificá-lo, desacontecê-lo. É preciso desformar o mundo, desnaturalizá-lo. É isto o abandono do conhecimento consagrado, para abrir a possibilidade do novo; a prática da ciência que analfabeta; é isto a perda da inteligência das coisas para vê-las de outra forma. (...) O procedimento do historiador é fazer os objetos e sujeitos consagrados chegar a traste, ter o valor de coisas emprestáveis, para que se tornem dizíveis e indizíveis de uma outra forma. É saber que as coisas e as pessoas do passado nos chegam aos pedaços e precisam ser montadas e remontadas; para isso é preciso que tenhamos simpatia e empatia para com elas, encostemo-nos nelas, procuremos fazer que se pensem em nós, e que continuarão, mesmo assim, sempre cheias de recantos e de desvãos, nunca serão redondas e inteiriças, pois somos formados de desencontros e as antíteses é que nos congregam (...) e por isso a história é invenção das versões plausíveis de nossa trajetória no tempo, para delas nos afastar, diferir-nos (ALBUQUERQUE JR., 2007, p. 92-93).

Referências

1. Documentação

EVETTS, B. T. A. (org. e trad.). (1907). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 2: de Pedro I a Benjamin (†661). (Versão bilingue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por B. T. Evetts). In: VV. AA. *Patrologia Orientalis. Tomo 1*. Paris: Firmim-Didot. Cópia fotográfica disponível online em <http://migre.me/rzdKg> (acesso em julho de 2015).

2. Bibliografia

ALBERIGO, G. (Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*. Petrópolis: Vozes, n. 57, v. 1 (seção “História da Igreja), 1970

ALBUQUERQUE JR., D. M. de. *História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da História*. Bauru: Ed. USC, 2007.

ALMOND, I. *Two faiths, one banner: when muslims marched with christians across Europe's battlegrounds*. Cambridge: Harvard UP, 2011.

ARMSTRONG, K. *Maomé: uma biografia do profeta*. Tradução de A. Guerini, F. S. Fernandes e W. C. Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ATIYA, A. S. (1991). SawirusIbn Al-Muqaffa'. In: ATIYA, A. S.; ATIYA, L.; TORJESEN, K. J. & GABRA, G. (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont* [online]. Claremont: CGU School of Religion. Disponível em <<http://migre.me/rzdsR>> Acesso em jul. 2015.

BARDIN, L.). *Análise de conteúdo*. Tradução de L. A. Reto e A. Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2011.

BARROS, J. D.). *História comparada*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BEKKUM, W. J. Jewish messianic expectations in the age of Heraclius. In: REININK, G. J. & STOLTE, B. H. (orgs.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Lovaina / Groninga: Peeters / Groninga UP, 2002. (Coleção "Groningen studies in cultural change", n. 2).

BETTENCOURT, E. *Curso de História da Igreja por correspondência*. Rio de Janeiro: Escola Mater Ecclesiae, s.d.

BIANQUIS, T. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (639-1171). In: EL FASI, M. (org.). *História geral da África*. V. 3: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

BIHLMAYER, K. & TÜCHLE, H.). *História da Igreja*. V. 2: Idade Média. (S.trad.). São Paulo: Paulinas, 1964.

BLOCH, M. Symbols, song, dance and features of articulation is religion an extreme form of traditional authority? *European Journal of Sociology / Archives Européenes de Sociologie*. Cambridge / Paris, Cambridge UP / CNRS, v. 15, n. 1, 1974.

BLOCH, M. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Prefácio de J. Le Goff. Apresentação à edição brasileira de L. M. Schwarcz. Tradução de A. Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES, J. L. *Prólogos, com um prólogo dos prólogos*. Tradução de I. Junqueira. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Tradução de E. Nogueira. Lisboa: Presença, 1999. (Coleção "Construir a Europa", n. 1).

CARVALHO, J. M. *História intelectual do Brasil: a retórica como chave de leitura*. *Topoi*. Rio de Janeiro, PPHIS/UFRJ, v. 1, n. 1, 2000.

CHADWICK, H. & EVANS, G. R. *Igreja Cristã*. Tradução de C. Nougé e F. Manhães. Barcelona: Folio, 2007. (Coleção "Grandes civilizações do passado". n. 26).

CHARTIER, R. O mundo como representação. In: À beira da falésia: a História entre certezas e inquietudes. Tradução de P. C. Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

CRUZ, A. B. C. As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede. *Coletânea*. Rio de Janeiro, FSB-RJ, ano 13, fasc. 25, 2014.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

DURANT, W. *História da Civilização*. V. 4: a Idade da Fé. T. 2. Tradução de L. G. Carvalho, B. Silveira e J. Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955/1. (Coleção “Biblioteca do Espírito Moderno”, 3ª série: História e Biografia, v. 27-G).

_____. *História da Civilização*. V. 4: a Idade da Fé. T. 3. Tradução de L. G. Carvalho, B. Silveira e J. Yamashiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955/2. (Coleção “Biblioteca do Espírito Moderno”, 3ª série: História e Biografia, v. 28-G).

ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Prefácio de R. Chartier. Tradução de P. Süsskind e A. Telles (prefácio). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FARAG, F. R. The technique of research of a tenth-century christianarab writer: Severus Ibn al-Muqaffá'. *Le Muséon*. Louvain, Peeters, v. 86, 1973.

FIORILLO, M. P. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FLETCHER, R. A. *A cruz e o crescente: cristianismo e islã, de Maomé à Reforma*. Tradução de A. Rocha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

FLUSIN, B. Démons et sarrasins: l'auteur et leproposdes *Diègèmatastèriktika* d'AnastaseleSinaïte. *Travaux et Mémoires*. Paris, Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, n. 11, 1991.

FOUCAULT, M. (org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: um caso de parricídio do século XIX*. Tradução de D. L. de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 1977. (Coleção “Biblioteca de Filosofia e História das Ciências”. n. 1).

FRASER, P. M. Arab conquest of Egypt. In: ATIYA, A. S.; ATIYA, L.; TORJESEN, K. J. & GABRA, G. (orgs.). *The Coptic Encyclopedia* Claremont [online]. Claremont: CGU School of Religion, (1991).. Disponível em <<http://migre.me/rzdlS>> Acesso em jul. 2015.

GINKEL, J. J. Heraclius and the saints: the ‘popular’ image of an emperor. In: REININK, G. J. & STOLTE, B. H. (orgs.). *The reign of Heraclius (610-641): crisis and confrontation*. Lovaina / Groninga: Peeters / Groninga UP, 2002. (Coleção “Groningen studies in cultural change”, n. 2).

GINZBURG, C. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Tradução de R. F. d'Aguiar e E. Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de F. Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, (2002)..

HAJJAR, J. A historiografia eclesiástica nas igrejas orientais do mundo árabe como expressão da consciência vívida da Igreja. *Concilium*. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1, 2002. (Seção “História da Igreja”).

HEIJER, J. D. SawirusIbn al-Muqaffa', MawhubIbn Mansur IbnMuffarig et lagenèse de l'HistoriedesPatriarches d'Alexandrie. *Bibliotheca Orientalis*. Leiden, NINO, n. 41, 1984.

HEIJER, J. D. History of the Patriarchs of Alexandria. In: ATIYA, A. S.; ATIYA, L.; TORJESEN, K. J. & GABRA, G. (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont* [online]. Claremont: CGU School of Religion, 1991. Disponível em <<http://migre.me/rzdOy>> Acesso em jul. 2015.

HUNTINGTON, S. P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IRVIN, D. T. & SUNQUIST, S. W. *História do movimento cristão mundial*. V. 1: do cristianismo primitivo a 1453. Tradução de J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.

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

_____. *The lost history of christianity: the thousand-year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and how it died*. Nova Iorque: Harper Collins, 2008.

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

JOHNSON, D. W. Further remarks on the arabic History of the Patriarchs of Alexandria. *OriensChristianus*. Weisbaden, HarrassowitzVerlag, n. 61, 1977.

KAMIL, J. *The christianity in the land of pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Londres: Routledge, 2002.

KOHEN, E. *History of the byzantine jews: a microcosmos in the thousand year empire*. Lanham: America UP, 2007.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de B. V. Boeira e N. Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Coleção “Debates”; direção de Jacob Guinsburg).

KÜNG, H. *Islão: passado, presente, futuro*. Tradução de L. Marques. Lisboa: Ed. 70, 2010.

LE GOFF, J. Documento / monumento. In: ROMANO, R. (org.). *Enciclopédia Einaudi*. V. 1: *Memória-História*. Coordenação da edição portuguesa de F. Gil. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984.

_____. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de J. R. Macedo. Bauru: Ed. USC, 2005.

LEEUVEN, T. A representação dos atores sociais. In: PEDRO, E. R. (org.). *Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional*. Lisboa: Caminho, 1998.

LEWIS, B. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Tradução de M. L. de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MANTRAN, R. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*. Tradução de T. L. Solstein. São Paulo: Pioneira, 1977. (Coleção “Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais”, Seção “História”, Série “Nova Clio”, direção de L. Lisanti).

MARTY, M. *O mundo cristão: uma história global*. Tradução de D. Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MORROW, J. A. (org. e trad.). *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Prefácio de C. Upton. Tacoma: Angelico / Sophia Perennis, 2013.

NEVES, L. F. B. História intelectual e história da educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, n. 32, 2006.

PERROY, É. *História Geral das Civilizações*. V. 6: a Idade Média: preeminência das Civilizações Orientais (séculos V-X). Colaboração de J. Auboyer, C. Cahen, G. Duby e M. Mollat. Tradução de P. M. Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. (Coleção “História Geral das Civilizações”; direção de M. Crouzet).

PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val diChiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, J. & FERREIRA, M. Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Tradução de L. A. Monjardim et alli. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

QUADROS, E. G. A letra e a linha: a cartografia como fonte histórica. *Mosaico*. Goiânia, PPGH/PUC-GO, v. 1, n. 1, 2008.

ROGGEMA, B. Muslims as crypto-idolaters: a theme in the christian portrayal of Islam in the Near East. In: THOMAS, D. (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in 'Abbasid Iraq*. Leiden: Brill, 2003.

RUST, L. D. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*. Apresentação de M. J. M. Bastos. São Paulo: Annablume, 2011.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de R. Eichenberg. São Paulo Companhia das Letras, 2007.

SAMIR, S. K. The role of christians in the fatimid government services of Egypt to the reign of Al-Hafiz. *Medieval Encounters*. Leiden, Brill, v. 2, n. 3, 1996.

SARLO, B. *A paixão e a exceção*: Borges, Evan Perón, Montoneros. Tradução de S. Molina *et alli*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SILVA, A. C. L. F. Reflexões sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia* e a hagiografia cristã. In: VV. AA. *Anais do 18º Ciclo de Debates em História Antiga: dialogando com Clio*. Rio de Janeiro, 2008. Rio de Janeiro: LHIA-IFCS/UFRJ. (CD-ROM).

SMITH, J. I. Islam and Christendom: historical, cultural and religious interactions from in seventh to the fifteenth centuries. In: ESPOSITO, J. L. (org.). *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford UP. 1998.

STROUMSA, G. G. Barbarians or heretics? Jews and arabs in the mind of Byzantium (fourth to eight centuries). In: BONFIL, R. (org.). *Jews in Byzantium: dialectics of minority and majority cultures*. Leiden: Brill, 2011. (Coleção “Jerusalem Studies in Religion and Culture”, n. 14).

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

SWANSON, M. N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: The America University in Cairo UP, 2010. (Coleção The Popes of Egypt, v. 2).

WHITE, H. As ficções da representação factual. In: *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de A. C. Franca Neto. 2 ed. São Paulo: Ed. USP, 2001. (Coleção “Ensaio de Cultura”, n. 6).

Artigo recebido em 13 de maio de 2016
e aprovado para publicação em 9 de junho de 2016