



# HIEROFANIAS E TERRITORIALIDADES DO CRISTIANISMO COPTA EM UMA ÉPOCA DE TRANSIÇÃO: A VITA DO PATRIARCA BENJAMIN DE ALEXANDRIA (622-661)

■ ALFREDO CRUZ <sup>1</sup>

**RESUMO:** COM BASE NA ANÁLISE DA *VITA* DO PATRIARCA BENJAMIN DE ALEXANDRIA (622-661) INVESTIGA-SE A (RE)CONSTITUIÇÃO DA ESPACIALIDADE E DAS INTERAÇÕES DA IGREJA ORTODOXA COPTA NO PERÍODO EM QUE O VALE DO NILO PASSOU PELA IMPORTANTE TRANSIÇÃO POLÍTICA QUE MARCOU O FIM DO EGITO ROMANO E A ASCENSÃO DO EGITO ISLÂMICO. PARA TANTO, DESTACA-SE DE MODO ESPECIAL AS HIEROFANIAS QUE SE FAZEM PRESENTES NESTE ESCRITO, CONSTANTE DA *HISTÓRIA DO PATRIARCADO COPTA DE ALEXANDRIA*, TEXTO EM QUE SE ENCONTRA CONSIGNADA A MEMÓRIA OFICIAL DO CRISTIANISMO AUTÓCTONE EGÍPCIO.

**PALAVRAS-CHAVE:** ESPACIALIDADE E RELIGIÃO; MEMÓRIA E POLÍTICA; IGREJA ORTODOXA COPTA.

Nos anos centrais do sétimo século depois de Cristo, entre 622 a 661, o Vale do Nilo passou pela importante transição política que marcou o fim do Egito romano e a ascensão do Egito islâmico <sup>2</sup>. Isso se deu após quase dois séculos de distúrbios civis desencadeados pela aceitação da definição cristológica do Concílio de

Calcedônia (451) como fé oficial do Império Romano do Oriente, e implicou uma reorientação significativa das territorialidades nas quais se baseava a Igreja Ortodoxa Copta. O objetivo geral deste trabalho é desenvolver uma reflexão sobre este processo, tendo como base documental um dos relatos a ele referente que se encontra

ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 37, P.77-98, JAN./JUN. DE 2015  
<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>

consignado na *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, registro oficial da memória desta instituição eclesiástica.

### **Um mundo partido: o oriente cristão nos séculos V-VII** \_\_\_\_\_

Nos anos iniciais do século VII, o corpo majoritário e hegemônico da religião cristã no oriente politicamente controlado pelo Império Romano estava cindindo em duas comunidades eclesiásticas principais, cada uma com seu próprio clero, liturgia, ideias teológicas e formas de interpretar o patrimônio bíblico reconhecido como canônico. De um lado, estavam as igrejas centradas nas comunidades helenófonas, caracterizadas por seu vínculo especial com as formulações teológicas cunhadas e aceitas na Igreja de Constantinopla a partir da fusão de categorias da filosofia clássica e da espiritualidade cristã. Do outro, posicionavam-se as igrejas ligadas, sobretudo, às tradições ascéticas e imaginários religiosos gerados no Egito e na Síria, os dois berços do monasticismo cristão. Os membros deste segundo grupo mostraram-se particularmente receptivos à cristologia não-calcedônica, que considerava a humanidade de Cristo antes do mais como um mero instrumento da ação divina no mundo. Aqueles que rejeitaram a *Confissão de Calcedônia* (451) vieram a ser chamado por seus

opponentes de *eutiquianos* – em associação com as ideias do arquiemandrita Eutiques de Constantinopla (378-456), que argumentava que em Jesus nada havia de humano – e de *monofisitas* – ou seja, que acreditavam na existência de uma única natureza (*monê physis*), a divina, em Cristo. Evitando estes nomes pejorativos, que não designavam com propriedade senão uma corrente minoritária, eles preferiram identificar-se como *miáfisitas*, em recordação da expressão *mia physis tou Theou Logou sesarkômenê*, “natureza única do Verbo encarnado”, que, tendo sido originalmente proposta por Apolinário de Laodiceia (c.310-390), foi adotada e reinterpretada por Cirilo de Alexandria (c.375-444). Ambos os grupos, por sua vez, eram ainda distintos dos *diofisitas*, ou seja, daqueles que professavam Cristo “em duas naturezas” (*en dyo physeis*). Estes últimos eram os membros da Igreja do Oriente, que rejeitou o Concílio de Éfeso (431), no qual foi condenado como herético Nestório de Constantinopla (c.385-c.455) – e, em função disso, passaram a ser chamados por seus detratores de *nestorianos* (DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 65-66) <sup>3</sup>.

As disputas entre estas três vertentes cristãs não eram então apenas uma questão teológica, uma discussão puramente intelectual a respeito de como seria mais adequado formular em

palavras a verdade eterna sobre o Ser de Deus, mas conjugavam em si também os atritos da política eclesiástica e secular, as rivalidades regionais, linguísticas e étnicas, a lógica cultura mediterrânea da honra e da *vendeta*, e uma ampla gama de ressentimentos e ansiedades socioeconômicas potencialmente explosivas. Em vista de tudo isso, a violência intercristã era então a regra, não a infeliz exceção (JENKINS, 2013).

Nesse mesmo período dos anos iniciais do século VII, apesar das perseguições e violências ordenadas pelas autoridades bizantinas, que tentaram impor pela força a Confissão de Calcedônia como fé ortodoxa do Império Romano, os miafisitas constituíam a maioria dos fiéis cristãos de amplas e populosas áreas do Oriente Médio: as regiões falantes de siríaco da Diocese da Anatólia, que ficava a leste do Rio Labotes e das Montanhas Amanus; a províncias Eufratense, Osroena e Mesopotâmia; os campos de Antioquia e da Apameia; e os desertos árabes. Nestas áreas os mosteiros siríacos funcionavam como importantes centros intelectuais e espirituais. Ao mesmo tempo em que os nestorianos perdiam espaço no ecúmeno greco-romano, sendo empurrados para o leste, para além da móvel fronteira persa, os teólogos miafisitas de fala siríaca influenciavam de modo determinante a posição cristológica da

igreja autóctone da Armênia. De outra parte, as comunidades calcedônicas, helenófonas e apoiadas na força política do trono constantinopolitano, representavam a facção mais influente não apenas na capital do Império, em Roma, na Sicília, na Ásia Menor e na Grécia continental e nas ilhas mediterrâneas, mas também na Síria ocidental e na Palestina, em especial nas cidades litorâneas. Seus núcleos espirituais e intelectuais no antigo oriente cristão estavam situados em Jerusalém, no Mosteiro de Santa Catarina do Monte Sinai e em enclaves monásticos no deserto da Judeia, onde a literatura e as tradições literárias gregas eram zelosamente cultivadas (DORFMANN-LAZAREV, 2008, p. 66).

No Egito, entretanto, as consequências políticas de Calcedônia foram muito mais intensas e prolongadas do que em qualquer outra região do Império. A queda do Patriarca Díoscoro de Alexandria, condenado como herege e responsável pela morte do Patriarca Flaviano de Constantinopla durante a agitação do Segundo Concílio de Éfeso (449) – reunião que as tradições historiográficas bizantina e latina vieram a designar como *Latrocínio de Éfeso* –, desautorizou a hierarquia copta diante de seus correligionários de outras partes e abalou de modo decisivo a rede de influência transregional que seus líderes haviam constituído desde

os tempos de Atanásio, o Grande (296-373).

### **Um lugar de memória: a *História do Patriarcado Copta de Alexandria***

A partir dos anos de 610, elementos externos viriam a incidir sobre a já complexa conjuntura sociopolítica e religiosa egípcia. Para justificar as suas pretensões de serem a única Igreja verdadeira diante dos governantes adventícios que se apresentaram – os persas zoroastrianos de 619 a 629 e os árabes muçulmanos a partir de 639 – os miafisitas acabaram transformando-se em historiadores. De modo diverso de seus contemporâneos europeus, os cristãos das terras africanas e asiáticas do Mediterrâneo oriental viviam ainda os acontecimentos das décadas de 430 a 450 como história contemporânea, ou, talvez seja melhor dizer, como um passado que se recusava a passar. Em seus arrazoados, os coptas voltaram constantemente às decisões do Concílio de Calcedônia e às perseguições sofridas por seus dissidentes, tidos como defensores da verdadeira fé cristã, nas mãos de sucessivos imperadores bizantinos durante os séculos V e VI. Propuseram uma interpretação da tradição eclesiástica em sentido contrário dos calcedônicos desde muito cedo, mas foi diante dos novos senhores não cristãos que os miafisitas

transformaram sua memória em uma máquina de guerra, contando-lhes em detalhes as desordens civis, os linchamentos, as perseguições, os estupros e os massacres punitivos a que haviam sido submetidos os clérigos e leigos do Egito sob o domínio romano tardio, violências que em nada deviam àquelas que haviam sido cometidas contra os cristãos pelos imperadores pagãos do período anterior à liberdade concedida por Constantino Magno (ORLANDI, 2002, p. 340; BROWN, 2013, p. 310). E

“(...) Quando o juiz ouviu isto, bateu as mãos e disse aos que estavam ao seu redor: *Que feito tão cruel e tirânico!*” (EVETTS, 1910, p. 125).

Foi neste enquadramento particular que se desenvolveu e adquiriu sua funcionalidade a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* (doravante HPCA), principal texto de historiografia produzido no âmbito do cristianismo copta. Os egípcios chamam-no normalmente de *Biografias da Santa Igreja* – um título algo enganoso, pois não se trata de modo estrito de uma série de biografias dos patriarcas coptas de Alexandria; mas também não é uma história institucional em sentido convencional, como poderia sugerir a nomenclatura que normalmente lhe é atribuída nos

estudos publicados em idiomas ocidentais. A HPCA, de fato, versa sobre virtualmente todo tipo de evento, abarcando a história sociopolítica e a hagiografia; de fato, há nela uma oscilação que vai da concentração na personalidade dos patriarcas, cuja trajetória é tomada como fio condutor para uma história muito interessada do Egito cristão, até o uso de seus pontificados como um pretexto para traçar uma imagem mais geral e relativamente equilibrada do tempo em que viveram (HEIJER, 1991, p. 1239b *et seq*). Mais do que um conjunto de textos reunidos em um ou mais volumes, a HPCA se constitui em uma tradição de escrita da história. Diante de uma série de desafios político-religiosos, os coptas recordaram e registraram a história de sua comunidade e do território ao qual ela estava ligada por vínculos de origem e significação devocional, de modo que se resolveram a retomar e dar continuidade à obra de seus predecessores. Edificou-se assim, ao lado da memória litúrgica, da genealogia e daquelas lembranças preservadas nos ritos, nos espaços, nos trajetos e nos gestos naturalizados, um instrumento eficaz para fortalecer a identidade de grupo por meio da reforma e fixação de sua compreensão do passado, a fim de integrá-lo e torná-lo particularmente útil ao presente (GEARY, 2006, p. 167). É neste âmbito

que se encontra consignada a *vita* do Patriarca Benjamin.

Seu contexto de referência, portanto, deve ser menos o da primeira e conflituosa triangulação entre coptas, bizantinos e muçulmanos, do que o pano de fundo dos debates religiosos com muçulmanos, calcedônicos, 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 sob o mando de Al-Hakim bi-Amr Allah (985-1021). 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 calcedônico 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 HPCA (FARAG, 1973).

### **Reunindo o rebanho disperso: a *vita* do Patriarca Benjamin (622-661)**

---

Na véspera de um Natal logo depois do ano de 641, o Patriarca Benjamin de Alexandria presidiu a festiva liturgia do dia na igreja dita *Pórtico dos Anjos*, dedicada à Virgem Maria sob a nomenclatura de *Mãe da Luz*. Era então “um tempo de paz e livramento da perseguição e da guerra dos hereges”, no qual se ofereceram

*(...) muitas orações, na presença dos clérigos, dos chefes dos homens da cidade, e de todo o povo, velhos e jovens, para celebrar os louvores da Virgem e Mãe, que trouxe a Palavra de Deus, o verdadeiramente Encarnado neste mundo, o Senhor dos Senhores e Rei dos Reis, a quem é devida a glória com o Pai e o Espírito Santo, o Único Deus; e observamos ao mesmo tempo também a festa do Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito, que encarnou e se fez homem, e nasceu da Virgem Pura, em Belém da Judeia, um indivisível Cristo*

(EVETTS, 1907, p. 504).

No dia seguinte, Benjamin mandou que seu assistente e futuro sucessor, Agathon, trouxesse a ele os livros necessários para a consagração do templo. Assistido por Basílio de Niciu, por grande número de sacerdotes e multidão de monges, o patriarca deu início ao rito com o objetivo de instaurar um recinto sagrado, ou seja, um espaço onde é possível a livre comunicação com o divino, por onde as potências celestes podem descer a Terra e o homem pode subir (simbolicamente) ao Céu (ELIADE, 2010, pp. 28-30). Durante a própria consagração, todavia, sua eficácia enquanto procedimento de abertura de uma via de trânsito entre o mundo humano e o transcendente viria a ser fortemente evidenciada por uma série de intervenções milagrosas.

Benjamin fez registrar sete regras canônicas para o Mosteiro de São Macário: 1. que nenhum sacerdote subisse até o santuário da igreja abacial sem colocar seu *pálio* e ali oferecer incenso; 2. que nenhum sacerdote ou diácono comungasse na igreja abacial sem que tivesse se coberto com um *epomis* ou *pálio*; 3. que nenhum sacerdote ou diácono falasse quaisquer palavras vãs no santuário, nem se sentasse em seu interior para ler

qualquer livro; 4. que nenhum padre ou monge ingressasse no santuário a menos que fosse nomeado para o serviço litúrgico do dia; 5. que nenhum dos sacerdotes do mosteiro introduzisse no santuário qualquer padre estrangeiro ou oficial laico; 6. que o laico ou sacerdote estrangeiro que persistisse em entrar no santuário devesse ser dali expulso; 7. que se algum laico ou sacerdote estrangeiro ingressasse no santuário por meio de suborno, todos os que com isso colaborassem devem ser degredados da comunidade monástica. Todos os que transgredissem estas determinações seriam considerados anátemas, e Benjamin garantiu a Agathon que, de toda forma, “o poder que habita neste lugar e neste sagrado santuário” não iriam consentir com nenhuma violação a elas <sup>4</sup>. O serviço na igreja abacial deveria ser deixado “a um monge humilde, puro, pacífico, perfeito em todas as qualidades aprovadas, como o Mestre Paulo testificou no que ele disse sobre este grau”. Por fim, o papa fez eco à figura que viu em sonho, destacando que, com estes regulamentos e ameaças, dirigia-se não aos seus contemporâneos, mas a uma

“outra geração, nos últimos tempos, que merecerá o que tenho escrito, de acordo com o que o serafim anunciou-me, com o

que ele falou comigo” (EVETTS, 1907, pp. 514-515).

O eclesiástico, dessa forma, projetou suas palavras, encharcadas com uma autoridade celestial, não no curto prazo de sua vida, mas no longo tempo da instituição que liderava e acreditava participar ativamente do plano divino. No mesmo sonho, a figura angélica avisou a Benjamin ainda da data de sua morte, fazendo sobressair mais o contraste entre a vida humana, de horizonte restrito, e a ordenação divina, gravada como normativa eclesiástica (EVETTS, 1907, p. 515). Encontra-se então em plena operação uma tentativa de superar pelo discurso religioso, fundado em uma hierofania, as mudanças que sacudiam as vidas dos indivíduos e das comunidades egípcias. E este eclesiástico era uma testemunha bastante consciente de como e com que rapidez alguns dos fatos mais determinantes da existência humana podiam alterar suas feições.

Benjamin era nativo da aldeia de Barshût, na província de Al-Buhairairah, filho de uma família muito rica; já muito jovem, todavia, ansiava pela vida monástica, e em determinado momento finalmente abriu mão de sua herança para tomar as ordens no Mosteiro de Canopus, sob a orientação de Theonas, um velho homem santo que habitava no local. Castigou-se com muitas práticas ascéticas, não se permitiu cair no sono

durante as noites em que se reunia a assembleia na igreja e aprendeu de cor as Sagradas Escrituras cristãs, com ênfase especial ao Evangelho de João. Certa noite viu em seus sonhos um homem de pé, em vestes brilhantes que lhe saudou dizendo:

*“Alegra-te, ó Benjamin, pois tu, humilde ovelha, é também o pastor que deve alimentar com justiça o rebanho do Senhor Cristo”.*

Ficou perturbado e aflito com tais palavras, mas depois, “alegre com a graça que lhe foi dada do Céu”, levantou-se e contou o ocorrido ao seu mestre espiritual. Este, entretanto, mostrou-se inicialmente pouco entusiasmado. Theonas acreditou em suas palavras, mas lhe recomendou prudência, pois, em cinquenta anos passados no mosteiro, não havia tido nenhuma visão milagrosa, nem tido notícia de algo similar; exortou-o a que não se deixasse enganar, “*pois Satanás deseja fazer disso uma ocasião para o pecado do orgulho*” ao jovem religioso. Benjamin permaneceu então calado e vigilante, obediente ao seu mestre, mas suas ações encontraram-se dali por diante estranhamente transfiguradas:

“(…) E o Ancião Theonas, e todos os que

conheciam Benjamin, ficaram admirados com a graça de Deus que pairava sobre ele, e pensavam que estava fora de si” (EVETTS, 1907, pp. 487-488).

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

lhe tinha dito para fazer (EVETTS, 1907, p. 490).

Os dez anos em que Benjamin permaneceu aguardando no deserto foram os anos em que Ciro, por ordem de Heráclio, governou o Egito, retomando com entusiasmo as campanhas imperiais em favor da conformidade religiosa. Sua *vita* registra que um número incontável de fiéis se extraviou da fé miafisita por causa das perseguições, persuasões e subornos que lhes foram impostos pelas autoridades bizantinas, incluindo dois bispos – Ciro de Niciu e Vitor de Faiyum – que haviam se recusando a abandonar suas sés em conformidade com as instruções de seu líder. Um processo foi aberto contra Mennas, irmão de Benjamin, que, por se recusar a aceitar a fórmula cristológica calcedônica do modo o mais categórico, foi submetido às tochas, teve seus dentes arrancados com pancadas e, finalmente, foi afogado, arremessado ao mar em um saco cheio de areia. Bispos pró-bizantinos foram designados “para toda a terra do Egito, mesmo para a distante cidade de Antinoe”, e seus habitantes foram tentados pelas autoridades bizantinas “com duras provações, como um lobo voraz devorando um rebanho espiritual, e não se deu por saciado” (EVETTS, 1907, p. 490-492).

Uma nova e dramática virada, entretanto, não tardaria a dar-se:

Naqueles dias, Heráclio teve um sonho em que lhe foi dito: *Em verdade virá contra ti uma nação circuncidada, e ela irá te vencer e tomar posse da terra.* Então Heráclio pensou que estes seriam os judeus, e conseqüentemente deu ordens para que todos os judeus e samaritanos fossem batizados em todas as províncias que estavam sob seu domínio. Mas depois de alguns dias apareceu um homem dos árabes, dos distritos do sul, ou seja, a partir de Meca ou de sua vizinhança, cujo nome era 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. E o Senhor abandonou o exército dos romanos diante dele, como punição por sua fé corrupta, e por causa dos anátemas pronunciados contra eles pelos Antigos Padres, por causa do Concílio de Calcedônia (EVETTS, 1907, p. 492)

A irrupção dos árabes muçulmanos no cenário posterior às guerras entre persas e bizantinos apareceu aos coptas como um castigo a estes últimos por suas posições teológicas, que eles tinham como heréticas. Flagelo dos heterodoxos, livramento dos ortodoxos: enquadrado por esse binômio interpretativo é que pôde se instalar no relato da vida de Benjamin uma caracterização relativamente favorável do Islã dos primeiros tempos, muito diferente daquela, compartilhada pelos cronistas bizantinos e latinos, que representavam os muçulmanos como precursores ou agentes do Anticristo, idólatras ou heréticos (HOYLAND, 1997;

ARMSTRONG, 2002, cap. 1; TOLAN, 2002; ROGGEMA, 2003; SAID, 2007, pp. 96 *et seq.*; TOLAN, 2012).

Sabendo disso, os chefes de algumas cidades foram até Amr e receberam certificados de segurança para suas comunidades, que não puderam ser saqueadas pelos invasores. Trata-se do início do famoso episódio da colaboração entre coptas e muçulmanos, que tem sido denunciado à exaustão pela historiografia ocidental a respeito da ocupação árabe do Egito. A *vita* de Benjamin menciona que este arranjo foi feito com base em um “tipo de tratado que Muhammad, o chefe dos árabes, ensinou para eles [os muçulmanos]”, sublinhando que ele (Muhammad ou o tratado) dizia a respeito de tal coisa que

*“(...) Quanto à província do Egito e qualquer de suas cidades cujos habitantes concordem a pagar o imposto sobre a terra para 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”* 5.

Dado este arranjo, os muçulmanos causaram relativamente pouco danos aos nativos, concentrando-se em combater as forças de ocupação bizantinas, lideradas por um duque de nome Marinus. Aquelas entre estas que conseguiram escapar dessa ofensiva retiraram-se para Alexandria, “fecharam suas portas diante dos árabes e fortificaram sua posição dentro da cidade” (EVETTS, 1907, p. 494).

Protegido pelos conquistadores muçulmanos, dispo de recursos e da posse das relíquias do patrono de sua sé – o que era um elemento muito importante para a constituição de sua autoridade eclesiástica (CRONNIER, 2014) –, Benjamin dedicou o resto de seus dias a reunir e organizar sua comunidade, duramente atingida pelos sucessivos períodos da invasão e ocupação persa e da perseguição bizantina.

### **A mudança dos reinos: territorialidades da Igreja Copta em uma época de transição**

Entre 622 e 661, deram-se mudanças fundamentais na história do Egito, não como um processo isolado, mas como parte daquilo que, justificadamente, Brown (2013, p. 296), chamou de “a maior revolução política que alguma vez se verificou na história

do mundo antigo”. Nas duas gerações que se seguiram à morte de Muhammad, os exércitos muçulmanos empurraram os romanos dos oriente para fora do Egito, da Síria, da África e de grande parte das ilhas mediterrânicas; em pouco tempo eles conquistaram o outrora pujante Império Sassânida; no início do século seguinte, tomaram o reino visigótico da Hispânia, empreenderam duras derrotas à poderosa marinha bizantina, estabeleceram postos avançados bem diante das fronteiras ocidentais do Império Chinês, e tiveram seu curso rumo ao centro europeu freado apenas pela fortuita intervenção dos francos, então um poder em ascensão. Para além deste contratempo, não se havia conhecido até então nenhuma expansão tão rápida e consistente de um império ou religião;

“(…) As populações desse arquipélago de regiões civilizadas, que se estendia do Marrocos e da Andaluzia até a Ásia Central e ao Punjab, foi reunido pela primeira vez num mesmo sistema político” (BROWN, 2013, p. 296).

Os cristãos contemporâneos dessa revolução só podiam fazer justiça a uma mudança tão significativa quanto

inesperada do *status quo* invocando a sucessão de grandes impérios do *Livro de Daniel* (2:31-45). Nessa sucessão, Roma tinha sido considerada como o último império – algo que para a maior parte dos cristãos do Império Romano do Oriente, tanto gregos quanto sírios, havia sido considerado como uma fonte de orgulho e confiança. Seu império era o império de Cristo, e esperava-se que ele durasse tanto quanto a duração restante do próprio tempo. Paulo Apóstolo escreveu em sua *Epístola aos Gálatas* que Deus havia enviado Seu Filho ao mundo na plenitude dos tempos (4:4), e o redator do *Evangelho de Lucas* deixou claro que esta coincidia com o governo de César Augusto (2:2); séculos mais tarde, o alexandrino Cosmas Indicopleustes, contemporâneo de Justiniano, reuniu ambos os *topoi* para afirmar que o trono constantinopolitano participava da dignidade do Reino de Cristo, devendo permanecer íntegro e invicto até a consumação do mundo (1897, pp. 69-73). Apenas algumas décadas depois da redação de sua *Topografia Cristã*, contudo, essa certeza tornou-se no mínimo vacilante; para muitos a idade de Roma efetivamente havia acabado. Em amplos espaços, o novo *reino dos árabes* tinha substituído o predomínio constantinopolitano, e

“(…) Aqueles que testemunhavam os acontecimentos do

século VII sabiam estar, sem qualquer sombra de dúvida, perante a última e mais dramática *mudança dos reinos*” (BROWN, 2013, p. 296-297. Grifo no original. Cf. KAEGI, 1992, pp. 205-207 e 210-220; TOLAN, 2002, pp. 45-50; BERKEY, 2003, pp. 91-93 e 96-98; KENNEDY, 2007, pp. 344-355; GRIFFITH, 2008, cap. 2; TOLAN, 2012, pp. 194-196).

As razões militares e sociais para o sucesso das conquistas árabes têm fascinado os estudiosos de modo muito compreensível (KAEGI, 1992, pp. 1-2; HOURANI, 1994, pp. 39-40; KÜNG, 2010, pp. 211-213), e parece realmente necessário, a partir delas, como reivindica Fowden (2014), de fato repensar a sério ideias muito arraigadas que a historiografia ocidental tem acalentado a respeito do primeiro milênio da era cristã, das fronteiras entre a dita Antiguidade e o dito Medievo. Tais questões, contudo, importam menos aqui, onde se pretende apenas lembrar que tais conquistas tiveram lugar entre populações muito religiosas, que nutriam pontos de vista profundamente arraigados a respeito da natureza do

curso da história e da maneira pela qual Deus intervinha no mundo. Foi sobre estes sistemas pré-existentes de explicação que as comunidades cristãs se mobilizaram para lidar com a novidade do Islã; foi a partir deles que tentaram dar sentido à sua posição em um mundo que havia mudado não só muito rapidamente, mas de forma traumática (BERKEY, 2003, p. 96; BROWN, 2013, p. 297). Isso é bastante evidente no relato sobre o qual se trabalha neste *paper*.

Antes do mais, deve ser bastante claro que destacar que os mais dramáticos eventos deste período não se deviam à vontade humana, mas à providência e/ou aos planos de Deus, contudo, não era simples fantasia ou escapismo, pois “mesmo o fato de as forças religiosas serem geralmente pensadas sob a forma de entidades espirituais, de vontades conscientes, de maneira nenhuma é uma prova da sua irracionalidade” (DURKHEIM, 1996, p. 7). De fato, tratava-se então de uma forma de recorrer ao passado transfigurado pela ação divina como forma de relativizar o presente vivenciado pelos redatores da *vita* de Benjamin – e de outros documentos análogos. Também nestes escritos,

O profundo sentido existencial que carregava as histórias

de visões e milagres era capaz de persuadir leitores e ouvintes, convencendo-os a vislumbrar uma realidade vitoriosa por meio da fragilidade política. (...) Por meio daquelas histórias, era possível contestar com eficácia as amargas derrotas sofridas pela cúpula eclesiástica que defendiam, pois, a seus olhos, a realidade era outra (RUST, 2013, p. 111).

A presença do sagrado nos relatos citados na HPCA, entretanto, não é apenas, por assim dizer, *processual*, mas também *extensiva*, na medida em que concorre fortemente para desenhar certas territorialidades. De acordo com Rosendahl (2002, p. 59) *territorialidade* é o conjunto de práticas através dos quais os grupos ou instituições apropriam-se afetiva e/ou efetivamente de um dado segmento do espaço, instaurando territórios seus. As instituições religiosas, de modo específico, reconhecem e controlam muitos tipos de territórios, alguns dos quais são retirados do uso estritamente instrumental. Na *vita* de Benjamin esses territórios sagrados, significados como aberturas para o transcendente e

fontes de poder divino, são marcados pelos relatos de *hierofanias*, que os manifestam como extensões de uma realidade de ordem diversa da realidade das interações do cotidiano. Qualitativamente diferentes do espaço profano que os circundam, eles são *nós* nos quais se articulam a memória coletiva, que “se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1993, p. 9). São também percebidos como *eixos* de um mundo ordenado, no interior do qual o homem religioso sente necessidade de subsistir e mover-se (ELIADE, 2010, pp. 25-32); planos onde por toda parte encontram-se “as imagens de Deus, dos apóstolos, dos santos (...) ambientes de luzes, ornamentos e vestes eclesiásticas”, nos quais os fiéis concebem “os seres sagrados e o paraíso, e transpõem para esse tipo de paisagem as verdades transcendentais do dogma” (HALBWACHS, 2006, p. 185). Assim sendo, tais espaços, delimitados pelos discursos a seu respeito, operam como uma espécie de pontos de fixação da *identidade*, porque um grupo reunido em torno de um determinado sistema de doutrinas e práticas religiosas

“tem necessidade de se apoiar em um objeto, em uma parte da realidade que permanece, porque ele próprio não tem a pretensão de mudar, ao

ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 37, P.77-98, JAN./JUN. DE 2015  
<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>

contrário de todas as instituições e costumes que se transformam, e das ideias e experiências que se renovam”

(ROSENDAHL, 2002, p. 34) <sup>6</sup>.

A realidade social, entretanto, é feita não apenas de continuidades e recorrências, mas de fluxos e rupturas; não obstante o desejo de estabilidade, as conjunturas se sucedem em mudança, eventualmente de modo brusco, até traumático. Cada comunidade religiosa significa e

“recorda o espaço à sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que ela se confina, onde ela reencontra suas lembranças”

(ROSENDAHL, 2002, p. 35).

Daí não ser nada acidental que, no relato de um período marcado por mudanças sociopolíticas tão marcantes, a *vita* de Benjamin reserve tanto espaço para as hierofanias que, reiterando a sacralidade de certos acontecimentos, espaços e/ou tipos de pessoas que nele atuam/habitam ou com eles de alguma forma mantém intercâmbio sistemático, operam aquela

“*alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas”

(BOURDIEU, 1987, p. 33. Grifo no original).

Talvez seja proveitoso procurar esclarecer um pouco o ponto. Se os teólogos e, em menor medida e de modo provisório, os cientistas da religião podem se contentar com uma definição nativa do sagrado, compreensivelmente pouco propícia à apreciação crítica, é mais conveniente aos historiadores considerar o sagrado, antes do mais, como um produto específico da interação social, “um modo singular de edificar posicionamentos em meio ao inesgotável fluxo de desafios produzidos pelas relações coletivas” (RUST, 2013, p. 103). Baseando na reflexão d’*As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim, segundo o qual “(...) As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais” (1996, p. 462), mas sem levá-la às suas últimas, e reprováveis, consequências, Rust considera que

“o sagrado é a participação simbólica exigente, aquela movida para encontrar

a prática mais forte, capaz de restaurar a unidade que se vive como perdida, ameaçada ou cindida” (2013, p. 103).

Tal participação pode ser apenas simbólica, mas a eficácia almejada é muito concreta, visando efeitos necessariamente sociais. O sagrado, enquanto sensação de um poder que transcende o tempo, emerge como uma ancoragem em meio a uma realidade social que muda sem cessar, pois existente na duração, trazendo novos riscos e tensões antes imprevisíveis. Associar um espaço, pessoa ou situação a uma hierofania, a uma irrupção do sagrado, é, portanto, procurar pô-la para além da contingência, forçando um engajamento a seu respeito, pois

“(...) A eclosão do sagrado aparentemente pressupõe o impulso para – ou tão só a acolhida de – um desejo de chegar a resultados efetivos para a vida social em meio às pressões e ambivalências da realidade” (RUST, 2013, p. 105; cf. GIRARD, 1990, pp. 45-47).

O que parece estar em jogo, portanto, é a permanência e legitimidade da atuação da Igreja Copta, que o relato desta *vita*, ao encharcar da ativa presença de entes sobre-humanos, inscreve em um plano que se quer além e acima das relações marcadas pelos interesses e paixões humanas; a reiteração da sacralidade do *deserto*, da localização aí da presença e atuação dos anjos, dos santos e do Ressuscitado, garantem a memória religiosa e, com ela, a consistência identitária da comunidade eclesiástica e a validade tanto de sua relação com o sagrado, quanto de suas formas de atuação no mundo social circundante. Como destaca Halbwachs, de fato, a (re)constituição de uma topografia que (no duplo sentido do verbo) suporte a atuação de um grupo religioso é elemento que concorre para assegurar seu equilíbrio, já que os lugares sagrados

“participam da estabilidade das coisas materiais e é fixando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se

imobilizar e durar; é esta a melhor condição da memória coletiva religiosa” (2006, p. 187).

Neste sentido, o relato da *vita* de Benjamin, revisto na segunda metade do século X, momento de insegurança generalizada e, pouco mais adiante, da ascensão de uma nova ordem política no Vale do Nilo, projeta certa inversão de estados de força desfavoráveis ao exercício do poder do patriarca copta de Alexandria, iluminando o momento vivido com tons favoráveis ao prometer a sua superação, ao fazer contrastar sua contingência com a eternidade do sagrado.

As hierofanias e a espacialização da memória no relato copta referente à entrada do Islã no Egito bem podem ser lidos como a tentativa de ancorar a identidade desta comunidade eclesiástica em um momento de consideráveis transformações sociopolíticas. Por outra parte, é importante ter em consideração que também estas mudanças são elas mesmas espacializadas. Fazendo referência ao trabalho de Sopher (1967) sobre a geografia das religiões, Rosendhal (2002, pp. 61-63) esboçou modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos, definindo a territorialidade destas situações 1. por coexistência pacífica, 2. por instabilidade e competição e 3. por

intolerância e exclusão. A interação entre o cristianismo calcedônico e a comunidade copta dava-se em oscilação entre o terceiro e o segundo modelo, de acordo com o poder relativo que as autoridades civis e eclesiásticas helenófonas conseguiam exercer sobre a população autóctone do Vale do Nilo. Até a irrupção do Islã, evidencia-se um amplo uso da força política do Império para dismantelar o cristianismo miafisita, através da extensão dos controles sociais e da indução à conversão por meio de uma variedade de pressões. Neste sentido, o relato da apostasia dos bispos Ciro de Niciu e Vitor de Faiyum, assim como do martírio de Mennas de Barshût, irmão do Patriarca Benjamin, são verdadeiramente exemplares.

A conquista árabe do Egito, todavia, fazendo mudar o vetor de gravidade sociopolítica e religiosa deste território do sentido sul/norte (Foz do Nilo → Constantinopla) para o sentido oeste/leste (fronteira entre Alto e Baixo Egito → Península Arábica), não apenas deixou repentinamente desprotegidos os calcedônicos do país, como permitiu que a Igreja Copta se reorganizasse. No tempo do Patriarca Benjamin, de fato, a comunidade calcedônica egípcia entrou em colapso, com suas propriedades sendo integralmente transferidas ao controle miafisita. O primeiro século depois da conquista islâmica, que também foi o primeiro século de

liberdade da opressão bizantina desde o Concílio de Calcedônia, significou para o cristianismo egípcio “algo como uma idade de ouro (...) Naquele momento, a Igreja Copta alcançou tudo pelo qual lutara desde o tempo de Cirilo e Dióscoro”. Os crentes calcedônicos remanescentes, de outra parte, “enfrentaram um dilema sério, tendo ou que aceitar a autoridade copta ou que abandonar totalmente o cristianismo” (JENKINS, 2013, p. 294).

Os coptas, entretanto, não saíram das catacumbas nas quais haviam sido forçados a se refugiar pela pressão bizantina para a luz do dia, mas, antes para uma situação inteiramente nova, na qual, submetidos a um governo islâmico, enquadravam-se nos limites – ora mais largos, ora mais estreitos – da *dhimitude*. O Islã pratica, em princípio, uma tolerância de fundamentação corânica em relação aos *Ahl al-Kitab*, os povos do Livro – outros grupos religiosos monoteístas que possuem livros sagrados resultantes de uma revelação profética anterior à de Muhammad. De acordo com essa noção é que judeus, cristãos e sabeus foram considerados pelos conquistadores muçulmanos como membros de uma comunidade protegida, a *dhimma*. Mediante o pagamento da *jizya*, um imposto cobrado por pessoa em sinal de reconhecimento da primazia do Islã e uma espécie de resgate militar (já que a participação nas atividades bélicas

encontrava-se legalmente restrita aos muçulmanos), os *dhimmis* podiam continuar a professar sua religião e também participar da maior parte dos espaços da nova sociedade ordenada pelo governo islâmico <sup>7</sup>. O sistema de coexistência religiosa determinado em tais termos não foi inteiramente pacífico, mas antes atravessado por múltiplos e intrincados jogos de poder, como evidenciado já na parte final do relato da *vita* de Benjamin. De modo mais geral, o fato de tanto o cristianismo como o Islã serem sistemas que oficialmente não permitem que seus constituintes tenham uma filiação religiosa pluralista, colocou os coptas na situação ambivalente de protegidos *desde que* submissos e dispostos a renunciar a quaisquer pretensões expansionistas e/ou missionárias. Se a conquista islâmica, ao tirar o Egito da órbita de pressão calcedônica, permitiu diretamente que os coptas reconstituíssem sua territorialidade e como que, por assim dizer, reabrissem suas pontes para o alto, reativando seus circuitos comunitários e itinerários rituais, por outro lado, indiretamente, ela limitou ou cerrou os limites de atuação desta Igreja, agora imersa no novo ecúmeno muçulmano (HOURANI, 1994, pp. 72-75). Na mesma medida em que eram cortados em definitivo os laços que ligavam Alexandria a Constantinopla e permitia-se que os

coptas refizessem a tessitura de sua espacialidade do Baixo ao Alto Egito, vetava-se tanto o seu acesso direto ao poder político quanto o seu franco contato com as comunidades cristãs da Núbia e da Etiópia, até então suas dependentes diretas, mas subsistentes, por motivos diversos, fora da *Dar al-Islam* (DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 78-79; BIANQUIS, 2010, pp. 201 e 203; JENKINS, 2013, p. 262; MARTY, 2014, pp. 88-89).

Considerada como um elemento de estabilidade social e até certo ponto preservada pelos senhores árabes do Egito, a comunidade copta já era por eles, em função de sua nova vinculação religiosa, encarada com curiosidade antiquária, vista como uma espécie de etapa já ultrapassada, reminiscência de uma revelação divina anterior, complementada por aquela consignada no Corão (GRIFFITH, 2008, pp. 6-11; BROWN, 2013, pp. 305-306; DEMANT, 2014, p. 163). Um número significativo dos governantes muçulmanos posteriores a Amr ibn al-Asi não se mostrariam tão entusiastas da colaboração cristão-islâmica: Abd al-Malik ibn Marwan, assunto ao califado em 685, por exemplo, fez questão de realizar

(...) uma ainda mais agressiva declaração a respeito da superioridade dos

muçulmanos sobre todas as outras religiões. Em 692, ele começou a construir a Cúpula do Rochedo no local, então deserto, onde existira o antigo Templo dos Judeus, em Jerusalém. A nova cúpula sobrepunha-se à da Igreja do Santo Sepulcro, de Constantino. No interior, os mosaicos em torno da base da cúpula traziam inscrições do Corão. (...) E eles foram colocados lá com um propósito. Mostravam que o Califa quis deixar claro aos peregrinos muçulmanos que visitavam o local que, no julgamento definitivo de Deus, o passado inteiro do cristianismo tinha sido julgado e apanhado em falta. As inscrições foram retiradas de versículos do Corão no qual os cristãos são

especialmente preendidos: *Ó adeptos do Livro, não vos excedais em vossa religião... Jesus, o filho de Maria, nada mais era do que o Mensageiro de Deus... Teria [Deus] um filho?... Para Deus, a religião é o Islã...* (Corão 4:17 e 3:19) (BROWN, 2013, p. 304. Cf. HOURANI, 1994, p. 46).

No avanço dos árabes contra os bizantinos, os coptas perceberam a ação da mão poderosa de Deus; “(...) No entanto, a salvação política veio a um preço exorbitante” (JENKINS, 2013, p. 295). Início de um processo secular de profundas transformações, neste momento punham-se os alicerces sociopolíticos e ideológicos da passagem da Igreja Copta de uma maioria resistente a uma minoria tolerada, ao mesmo tempo em que a Alexandria cristã começava a ceder lugar, primeiro à cidade-fortaleza de Fustat e, mais adiante, ao Cairo islâmico.

## Notas

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> Tanto o calendário árabo-islâmico quanto o copta – referente às populações autóctones do Egito – e o bizantino/greco-melquita diferem em seus marcos e formas de contar o tempo do calendário gregoriano. Sabendo-se que este não é exatamente apropriado para enquadrar os fenômenos aos quais se refere este texto, todavia, ele será aqui utilizado por motivos convencionais e de praticidade.

<sup>3</sup> Sobre a questão da não coincidência entre as autodesignações e as alcunhas atribuídas a estas facções cristãs, distância estabelecida no âmbito de um áspero e plurissecular embate de frases de efeito, ver JENKINS, 2013, pp. 21-23 e 89-95

<sup>4</sup> Viviani (2007, pp. 253-254) considera que a extrema sacralização do espaço que orienta as normativas ditadas pelo Patriarca Benjamin aos monges de São Macário, não encontrando exato correspondente na literatura cristã do mesmo período e local, recorda de modo bastante sugestivo costumes e crenças do Egito pré-cristão.

<sup>5</sup> Recentemente (2013), o pesquisador canadense John Andrew Morrow publicou volume reunindo certo número 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

<sup>6</sup> Sobre os atravessamentos entre a constituição religiosa do espaço e a formação das identidades individuais e coletivas, ver FRAGOSO & ARROYO, 2014.

<sup>7</sup> A bibliografia sobre essa questão é realmente imensa; as afirmações aqui feitas estão baseadas especificamente em: VAGLIERI, 1970, pp. 88-91; SAHAS, 1972, pp. 24-31 e notas correspondentes; HOURANI, 1994, pp. 64-66 e 131-133; HAWTING, 2002, pp. 41-42; BERKEY, 2003, pp. 161-164 e 166-169; IRVING & SUNQUIST, 2004, pp. 343-352; DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 75-80; GRIFFITH, 2008, pp. 14-18; KÜNG, 2010, pp. 216-220; JENKINS, 2013, p. 39; DEMANT, 2014, pp. 42-43 e 163. No discurso moderno dos historiadores e críticos culturais, chama-se de *dhimmitude* a oscilante condição jurídica, religiosa, econômica e sociopolítica de fato dos *dhimmis* sob os estados islâmicos históricos. Esse neologismo de origem galicana foi popularizado, primeiro em inglês, a partir das obras de Bat Ye'or (1996 e 2002). Em algumas regiões e períodos históricos, o conceito de *dhimma* foi ampliado para incluir também zoroastrianos, mandeus, maniqueus, hindus e budistas.

## Referências

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do profeta*. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas

Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ATIYA, Aziz. Sawirus Ibn Al-Muqaffa'. In: ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont* [online]. Claremont: CGU School of Religion, 1991a. Disponível em <http://migre.me/rIGy8>. Consultado em setembro de 2015.

BERKEY, Jonathan P. *The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (1171). In: EL FASI, Mohammed (org.). *História geral da África. V. 3: África do século VII ao XI*. Tradução de David Yann Chaigne, João Bortolanza et alli. Brasília: UNESCO, 2010.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial de José Bortolini; tradução de Euclides Martins Balanci et alli. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, MarcOs reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLOIS, François & BOSWORTH, Edmund. Divān. YARSHATER, Ehsan (org.). *Encyclopaedia Iranica* [online]. Nova Iorque: Columbia University Center for Iranian Studies, 1995. Disponível em <http://migre.me/rJnXu>. Consultado em setembro de 2015.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli; tradução de Sergio Miceli, Sílvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. Coleção "Estudos", n. 20; direção de Jacob Guinsburg.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, AD 200-1000*. Edição revisada e ampliada de 10º aniversário. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2013. Coleção "The making of Europe", n. 21; direção de Jacques Le Goff.

BUTLER, Alfred J. *The ancient coptic churches of Egypt. V. 2*. Oxford: Clarendon, 1884. Disponível em <http://migre.me/rIV9h>. Consultado em setembro de 2014.

COQUIN, René-Georges. La consecration des églises dans le rite copte, ses relations avec les rites syrien et byzantin. *L'orient syrien*. Paris, CNRS/Vernon, n. 9, 1964.

CRONNIER, Estele. Why did people invent relics in the roman east between the fourth and sixth centuries? *Miriabilia*. Barcelona, IEM/UAB, v. 1, n. 18, janeiro a junho de 2014.

DALMAIS, Irénée Henri. Las familias litúrgicas orientales. In: MARTIMORT, Aimé Georges (org.). *La Iglesia em oración: introducción a la liturgia*. Tradução de Joan Llopis. 3ª ed. atual. e aum. Barcelona: Herder, 1987. Coleção "Biblioteca Herder", seção "Liturgia", n. 58.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. S.trad. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

DORFMANN-LAZAREV, Igor. Beyond empire I: eastern christianities from the persian to the turkish conquest (604-1071). In: NOBLE, Thomas F. X. & SMITH, Julia M. H. (orgs.). *The Cambridge History of Christianity. V. 3: early medieval christianities (c.600-c.1100)*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FARAG, Farag. Rofail. The technique of research of a tenth-century christian arab writer: Severus Ibn al-Muqaffa'. *Le Muséon: revue d'études orientales*. Louvain, Peeters, v. 86, 1973.
- EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 3: de Ágato a Miguel I (†766). (Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Brasil Thomas Evetts). In: VV. AA. *Patrologia Orientalis. Tomo 5*. Paris: Firmim-Didot, 1910. pp. 1-215. Disponível online em <http://migre.me/rpJD7>. Consultado em setembro de 2015.
- MCCRINDLE, John Watson (organização, tradução e notas). *The Christian Topography of Cosmas, an egyptian monk*. Londres: Hakluyt Society, 1897. Disponível em <http://migre.me/rsQCc>. Consultado em setembro de 2015.
- FOWDEN, Garth. *Before and after Muhammad: the first millenium refocused*. Princeton: Princeton UP, 2014.
- FRAGOSO, Mauro Maia & ARROYO, Karina Cruz. O lugar como ponto de encontro do pessoal com o transcendente. *Coletânea*. Rio de Janeiro, FSB-RJ, a. 13, f. 25, janeiro a junho de 2014.
- GABRA, Gwadat. *The A to Z of the Coptic Church*. (Colaboração de Birger A. Pearson, Mark N. Swanson e Youhanna Nessim Youssef). Lanham: Scarecrow, 2009. (Coleção "The A to Z Guide", n. 107).
- GEARY, Patric J. Mercadorias sagradas: a circulação de relíquias medievais. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: Ed. UFF, 2008. Coleção "Antropologia e Ciência Política", n. 41.
- GEARY, Patrick J. *Furta sacra: thefts of relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton UP, 1990.
- GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 2. Coordenação da tradução de Hilário Franco Jr. Bauru: Ed. USC, 2006.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- GRIFFITH, Sidney H. *The Church in the shadow of the Mosque: christians and muslims in the world of Islam*. Princeton: Princeton UP, 2008. Coleção "Jews, christians and muslims from the Ancient to the Modern World".
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2006.
- HAWTING, G. R. *The first dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate (661-750 a.D.)*. 2ª ed. Londres: Routledge, 2002.
- HEIJER, Johannes Den. Sawirus Ibn al-Muqaffa', Mawhub Ibn Mansur Ibn Muffarig et la genèse de l'histoire des Patriarches d'Alexandrie. *Bibliotheca Orientalis*. Leiden, NINO, n. 41, 1984.
- HOURLANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOYLAND, Robert G. *Seeing Islam as others saw it: a survey evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on Early Islam*. Princeton: Darwin, 1997. Coleção "Studies in Late Antiquity and Early Islam", n. 13.
- IRVING, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. V. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004. JENKINS, 2013
- JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlak. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- JOHNSON, David W. Further remarks on the arabic History of the Patriarchs of Alexandria. *Oriens Christianus*. Weisbaden, Harrassowitz Verlag, n. 61, 1977.
- KAEGI, Walter E. *Byzantium and the early islamic conquests*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
- KAMIL, Jill. *The christianity in the land of pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Londres: Routledge, 2002.
- KENNEDY, Hugh. *The great arab conquests: how spread of Islam changed the world we live in*. Filadélfia: Da Capo, 2007.
- KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Ed. 70, 2010.
- MARTY, Martin. *O mundo cristão: uma história global*. Tradução de Daniel Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MORROW, John Andrew (org. e trad.). *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Prefácio de Charles Upton. Tacoma: Angelico / Sophia Perennis, 2013.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, PPGH/PUC-SP, n. 10, dezembro de 1993. Tradução de Yara Aun Khoury.
- ORLANDI, Tito. Coptas. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.
- ROGGEMA, Barbara. Muslims as crypto-idolaters: a theme in the christian portrayal of Islam in the Near East. In: THOMAS, David (org.). *Christians at the heart of islamic rule: church life and scholarship in 'Abbasid Iraq*. Leiden: Brill, 2003.
- ROSENDHAL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: NEPEC/Ed. UERJ, 2002.
- RUST, Leandro Duarte. As pegadas do sagrado: o político como religiosidade. In: *A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013.

SAHAS, Daniel J. *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*. Leiden: Brill, 1972.

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

SAMIR, Samir Khalil. The role of christians in the fatimid government services of Egypt to the reign of Al-Hafiz. *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 2, n. 3, 1996.

SOPHER, David E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

TOLAN, John V. Christian reactions to muslim conquests (1-3<sup>rd</sup> centuries AH; 7-9<sup>th</sup> centuries AD). In: KRECH, Volkhard & STEINICKE, Marion. *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe: encounters, notions and comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2012.

TOLAN, John V. *Sarracens: Islam in the medieval european imagination*. 2<sup>a</sup> ed. Nova Iorque: Columbia UP, 2002.

VAGLIERI, Laura Veccia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In: HOLT, P. M.; LAMBTON, Anna K. S. & LEWIS, Bernard. *The Cambridge History of Islam. V. 1A: the central islamic lands from pre-islamic times to the First World War*. Cambridge: Cambridge UP, 1970.

VIVIANI, María Teresa. Iglesias coptas, testimonio silencioso de un dogma trinitario (s. IV-VII). *Teología y vida*. Santiago, FT/UC, v. 48, 2007.

YE'OR, Bat. *Islam and dhimmitude: where civilizations collide*. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 2002.

YE'OR, Bat. *The decline of Eastern Christianity under Islam: from jihad to dhimmitude (VII-XXth)*. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 1996.

## **HIEROPHANIES AND TERRITORIALITIES OF CHRISTIANITY COPTIC IN A TIME OF TRANSITION: THE VITA OF BENJAMIN, PATRIARCH OF ALEXANDRIA (622-661)**

**ABSTRACT :** BASED ON THE ANALYSIS OF THE NARRATIVE OF THE *VITA* OF THE PATRIARCH BENJAMIN OF ALEXANDRIA (622-661), RESEARCH TO (RE)CREATION OF SPATIALITY AND INTERACTIONS OF THE COPTIC ORTHODOX CHURCH IN THE PERIOD IN WHICH THE NILE VALLEY WENT THROUGH MAJOR POLITICAL TRANSITION THAT MARKED THE END OF ROMAN EGYPT AND THE RISE OF ISLAMIC EGYPT. TO THIS END, STAND OUT ESPECIALLY THE HIEROPHANIES THAT ARE PRESENT IN THIS WRITING, CONTAINED IN HISTORY OF THE PATRIARCHS OF THE COPTIC CHURCH OF ALEXANDRIA, TEXT THAT CONTAINS THE OFFICIAL MEMORY OF THE INDIGENOUS EGYPTIAN CHRISTIANITY.

**KEYWORDS:** SPATIALITY AND RELIGION; MEMORY AND POLITICS; COPTIC ORTHODOX CHURCH.