



**CONDIÇÕES POLÍTICAS DA ERA DE OURO DA *DHIMMAH* NA
HISTÓRIA DO EGITO ISLÂMICO (SÉCULOS IX E X AD)**
POLITICAL CONDITIONS OF THE GOLDEN AGE OF *DHIMMAH* IN THE
HISTORY OF ISLAMIC EGYPT (9TH AND 10TH CENTURIES AD)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

bccruz.alfredo@gmail.com

Resumo:

É um relativo consenso entre os especialistas que o período de governo fatímida do Egito (969-1171), foi, com a exceção de curtos intervalos, provavelmente o mais tranquilo e próspero para os judeus e cristãos desde a conquista islâmica do Vale do Nilo até a Contemporaneidade. Esta era de ouro para a *Dhimma*, entretanto, não se deveu a alguma excepcional tolerância desta dinastia xiita, mas pode ser considerada como um dos resultados fortuitos da complexa conjuntura política do Egito e do Levante no interior do ecúmeno islâmico dos séculos IX e X AD. O objetivo deste *paper* é reconstituir algumas das tramas que compuseram esta conjuntura, usando, neste horizonte, a trajetória dos cristãos coptas como uma espécie de estudo de caso.

Palavras-chave: História política do Egito medieval; História do Islã medieval; Relacionamento cristão-muçulmano; Igreja Ortodoxa Copta.

Abstract:

It is a relative consensus among scholars that the fatimid period of government in Egypt (969-1171 AD) was, with the exception of short intervals, probably the most peaceful and prosperous for jews and christians since the islamic conquest of the Nile Valley until the Contemporaneity. This golden age for the *Dhimma*, however, was not due to any exceptional tolerance of this shiite dynasty, but may be considered as a fortuitous result of the complex political conjuncture of Egypt and the Levant within the islamic world of the 9th and 10th centuries AD. The purpose of this *paper* is to reconstruct some of the plots that made up this conjuncture, using, on this horizon, the trajectory of the coptic christians as a sort of case study.

Keywords: Political history of medieval Egypt; History of medieval Islam; Christian-muslim relationships; Coptic Orthodox Church.

E revelamos a ti, com a verdade, o Livro que confirma o Livro anterior e paira sobre ele. Julga, pois, entre eles conforme as revelações de Deus e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebeste. A cada um de vós, determinamos uma Lei e um Caminho. Se Deus quisesse, teria feito de vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, então Ele vos inteirará daquilo em que divergis (Corão, Sura al-Ma'ida, §48).

A história político-militar do Egito e do Oriente Médio desse período que normalmente reconhecemos como sendo a Idade Média Central têm aos nossos olhos, com justiça, algo de vertiginoso.¹ Nela sucedem-se personagens, batalhas, intrigas, cidades, regiões, termos e povos que normalmente não são lembrados na historiografia com a qual normalmente temos contato frequente em nossos estudos básicos ou nos cursos de graduação cá do Brasil. Um horizonte assim nebuloso, vasto e povoado por tantos personagens, contudo, não deveria assustar-nos; como escreveu Sir Steven Runciman no prefácio de um livro particularmente excelente, um cenário histórico é inevitavelmente populoso, e os leitores que têm medo das multidões deveriam limitar-se aos terrenos melhor ordenados da ficção (1979, p. 2). Diante desta amplitude, o presente *paper* não tem uma pretensão exaustiva ou sintética. Pretende apenas retomar algumas *tramas* – termo que tomo aqui na acepção empregada por Paul Veyne, ou seja, como designando “uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia de vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa” (1998, p. 42). Estas tramas – referentes ao emprego de escravos-soldados no califado abássida, à constituição do Egito como um poder político autônomo no ecúmeno islâmico sob Ibn Ṭūlūn, Ibn Tughdj e Kāfūr, às ásperas controvérsias religiosas intra-islâmicas dos séculos IX e X, e à conquista fatímida do Vale do Nilo – compõem, espero, certo campo de inteligibilidade para a afirmação de que o período de governo xiita foi a era de ouro dos membros da *Dhimma* na história do Egito islâmico (SAMIR, 1996, p. 178).² No entrelaçar destas tramas, adiciono, como espécie de miniatura de estudo de caso, a memória da trajetória de Abu'l-Yumn Cosme

¹ Trechos de uma versão anterior, ainda bastante incipiente, deste trabalho foram apresentados, sob o título de “Um grande mediador: Abu'l-Yumn Cosme ibn Menas e as relações afro-asiáticas no fim da longa Antiguidade Tardia (século X AD/IV AH)”, na mesa-redonda *Antiguidade, Idade Média e Estudos Asiáticos*, realizada no dia 26 de abril de 2017, no Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, Campus do Gragoatá, Niterói/RJ, por ocasião do 1º *Simpósio de Estudos Asiáticos da Universidade Federal Fluminense*. Gostaria de agradecer aos demais participantes da referida mesa, Afonso Celso Malecha Teixeira e Manuel Rolph de Viveiros Cabeceiras, pelos comentários e questões que me foram dirigidos nessa ocasião, assim como a Mateus Martins do Nascimento, pelo gentil convite a participar do evento.

² Para uma maior conveniência dos leitores, todas as datas aqui referidas foram devidamente convertidas para o calendário gregoriano, ao qual nos encontramos mais habituados.

ibn Menas, oficial cristão copta que serviu sob os ikhishididas, os kafúridas, os fatímidas e (brevemente) os carmatas. Creio, de fato, que se trata de personagem particularmente interessante para se pensar o que estava em jogo neste (con)texto.

O objetivo deste trabalho é, portanto, compor certo esboço, através da descrição de interações factuais, de quais as relações de poder que constituíram condições de possibilidade para que as comunidades cristã e judaica sobrevivessem e chegassem a prosperar no Egito não apenas politicamente anexo ao ecúmeno islâmico, mas em progressivo processo de islamização e arabização de seus habitantes, tanto pela conversão de autóctones à fé de Muhammad quanto pela migração de cabilas árabes para o Vale do Nilo. De fato, durante certo período – o que se convencionou chamar de a *era de ouro da Dhimmah* – judeus e cristãos egípcios readquiriram algum protagonismo na sociedade (re)ordenada pelo Islã. Esse processo ajuda a problematizar as interpretações históricas que concebem os monoteísmos abraâmicos como blocos monolíticos em necessária rota de colisão, leituras que são alimentadas também pelas metonímias utilizadas nos títulos de bons estudos como o de Richard Fletcher, *A Cruz e o Crescente* (2004), e o de Sidney Griffith, *A Igreja na sombra da Mesquita* (2008). Antes do mais, deve-se observar que as comunidades judaicas e cristãs sob domínio político islâmico estavam longe de constituírem grupos homogêneos, mas eram, de fato, micro-sociedades complexas, cuja vida era atravessada por polêmicas intestinas tanto quanto por problemas com as autoridades e os vizinhos muçulmanos. Como bem apontou Arietta Papaconstantinou, de fato, sua unidade só é evidente *retrospectivamente*, aos olhos dos historiadores, e/ou a partir de uma leitura generalista da documentação jurídica e administrativa dos governos islâmicos (2008, p. 42ss). Foi partir do âmbito destas diferentes comunidades, em suas relações *intra* e *extramuros*, que indivíduos que, por sua filiação religiosa, estavam a princípio excluídos da corrente política dominante, traçaram suas *trajetórias culturais*, “no seu vai e vem entre o território organizado, construído, o tecido cultural pronto, e o afeto e desejo inconsciente, não expresso, não organizado, em permanente fuga, em sua invisibilidade, linha imaginária, reconstituindo permanentemente este tecido [da cultura na qual se inseriam] à medida que novos pontos são ligados, à medida que o que era virtual se torna real” (ALBUQUERQUE JR., 1993, p. 90). Ora, para que seja possível avaliar quais as possibilidades dessas trajetórias, individuais e coletivas, o que nelas houve de determinado e de contingente, de corriqueiro ou de extraordinário, é preciso, de modo prévio, determinar o campo de relações sócio-políticas nos quais elas puderam dar-se; não fazê-lo seria “quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em

conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações” (BOURDIEU, 1998, pp. 189-190).

Escravos-soldados e a constituição do Egito como um poder político autônomo no ecúmeno islâmico

Com a unificação da Península Arábica sob Muhammad e os califas que o sucederam, o espantoso sucesso militar dos árabes muçulmanos contra os persas e os bizantinos, e a consequente a submissão de largos territórios e grandes contingentes populacionais ao Islã, não foi mais possível aos conquistadores árabes reproduzirem a sua milenar vida de acampamentos tribais. Muhammad não deixou filhos homens, um motivo óbvio para a disputa sucessória dentro do âmbito das intrincadas relações de parentesco entre os semitas. Tal querela não tardou a incorporar motivos teológicos e a mobilizar os interesses e ressentimentos de grupos não-árabes que aderiram ao Islã ou viram-se a ele politicamente submetidos, dando origem à divisão da *Ummah*, a comunidade muçulmana, entre sunitas, xiitas e carijitas.³ Outra disputa relevante foi provocada pela exasperação dos novos convertidos diante do fato de que os descendentes das tribos árabes que primeiro aderiram ao Islã continuavam, muito tempo depois das conquistas, a serem sustentadas por pagamentos feitos por um registro militar, o *Diwan*, que surgiu como meio de distribuir os despojos de batalha para fomentar a guerra santa em um sentido estrito (ARMSTRONG, 2001, pp. 74-80; VAGLIERI, 1970, pp. 58-72). Graças a uma mistura de politicagem, suborno e violência, os omíadas conseguiram sair vitoriosos da disputa que se seguiu à morte de Ali, primo e genro de Muhammad e o quarto dos califas que o sucederam, homem a quem os xiitas consideravam o único herdeiro legítimo do Profeta. Com isto o centro de poder do jovem mundo islâmico deslocou-se da Península Arábica para a Síria, e o empreendimento militar de expansão do Islã prosseguiu a todo pano, alcançando, no oeste, a Península Ibérica, e, no leste, os confins da Ásia Central. Resultantes em alguma medida da própria expansão do Islã como organismo político para além do mundo árabe, mas também de querelas político-teológicas que acabaram por se engessar em ódios duradouros, contudo, permaneceram tensões importantes durante

³ Existe uma bibliografia realmente vasta a respeito deste assunto, composta também por muitos volumes que, infelizmente, apesar de se apresentarem como estudos acadêmicos sérios, são pouco mais do que arrazoados de posições religiosas beligerantes. Introdução concisa e equilibrada ao tema encontra-se em ROGERSON, 2006.

todo o califado omíada, atritos que acabaram por fazê-lo implodir. Alguma estabilidade só foi restaurada pelos abássidas, que, depois da vitória numa guerra civil, em 749, transferiram a capital de seu império para Bagdá. Os abássidas venceram os omíadas em parte porque prometeram acabar com as diferenças sociais entre os descendentes dos muçulmanos de primeira hora e os convertidos posteriores, uma distinção que, teologicamente vazia, apoiava-se principalmente na (não) inclusão destes últimos no registro militar do califado (ARMSTRONG, 2001, pp. 93-97; VAGLIERI, 1970, pp. 101-103). A abolição desse registro, efetuada pelos abássidas, contudo, teve dois efeitos não esperados: fez com que lutar em nome dos autoproclamados sucessores de Muhammad passasse a dar relativamente pouco lucro material, e provocou um forte escrúpulo religioso sempre que os califas eram desafiados por súditos muçulmanos dissidentes, independente da origem étnica destes. Tais desafios ocorreram com frequência nos séculos VIII e IX, quando, com base em diferentes argumentos, a Espanha e o Marrocos islamizados romperam com Bagdá para fundar seus próprios califados. Largamente privados do tradicional apoio tribal, acionado pelos mecanismos de lealdade familiar que continuavam a funcionar sob a cobertura da pertença comum à *Ummah*, e incapazes de recrutar com eficácia exércitos entre os muçulmanos conversos, não-árabes, que levavam a sério a proibição de lutar contra seus companheiros de crença, os abássidas tiveram de encontrar alhures, fora da *Dar al-Islam*, o ecúmeno islâmico, homens que guerreassem em seu nome. A solução foi armar escravos para a guerra e, com a receita do Estado, comprar recrutas para os exércitos de escravos. Relativamente eficaz no curto prazo, esse expediente mostrou-se desastroso ao médio prazo para os próprios abássidas. No longo prazo, deslocaria definitivamente o centro de poder do mundo islâmico das tribos árabes para as hordas centro-asiáticas (KEEGAN, 2006, pp. 261-262).

O califa al-Mutasim, que governou de 833 a 842, é considerado com boa razão o fundador do sistema militar escravista dos muçulmanos. De fato, soldados-escravos já vinham lutando ao lado de muçulmanos livres desde durante a vida de Muhammad, mas eles tinham origens muito diversas, e a maior parte deles era composta por simples serviçais que foram incitados a pegar em armas para combater ao lado de seus senhores (PIPES, 1981, pp. 109-113). Também a Núbia cristã, como parte do *Baqt*, acordo que havia firmado com os emires do Egito, fornecia aos governantes muçulmanos, anualmente, certo número de escravos, empregados inclusive no combate contra os visigodos e os francos em território europeu (BIANQUIS, 2011, pp. 201-203; JAKOBIELSKI, 2011, pp. 233-234). O que houve ao tempo do governo de al-Mutasim foi o reconhecimento de que não era mais possível sustentar um

poder imperial mediante um sistema de recrutamento que se fundava quase que só sobre uma rede de relacionamentos pessoais. Ele entrou no mercado de escravos em larga escala, investindo pesadamente naquilo que era então o melhor contingente militar disponível no Velho Mundo; Daniel Pipes calculou que esse califa chegou a ter cerca de 70.000 *ghilmān* (escravos militares) turcos sob o seu comando (PIPES, 1981, p. 148). Também exigiu que o rei Zacarias de Dongola acertasse todo o débito que os núbios deviam referente ao *Baqt*, que não era pago desde a morte do califa Harun al-Rashid, em 809. Incapaz de cumprir essa exigência, Zacarias enviou a seu filho Jorge a Bagdá, com uma comitiva de bispos e cortesãos, no verão de 835. O príncipe conseguiu a supressão da cobrança dos atrasos e uma revisão do acordo, que passou a ser trienal, mas não a suspensão do envio de levadas periódicas de escravos guerreiros para serem colocados ao serviço do monarca islâmico (JAKOBIELSKI, 2011, pp. 249-250). Os *ghilmān* – também conhecidos pelos termos *fatā*, *kīl* ou *mamlūk* – eram escravos adquiridos explicitamente para fins guerreiros, que passavam a maior parte de suas vidas imersos em combates e treinamentos militares. Suas trajetórias podiam ser, *grosso modo*, divididas em três etapas: aquisição, treinamento e emprego (em combate). Em cada estágio desses, diferia de modo significativo daquela de um escravo comum, empenhado em serviços domésticos ou em alguma tarefa economicamente produtiva. Os escravos militares eram adquiridos sempre fora do ecúmeno islâmico, de preferência em partes ignorantes do árabe, e excepcionalmente jovens; trazidos às casernas onde deveriam habitar, eram então submetidos por um período considerável a um programa de disciplina rígida o suficiente para fortalecer seus corpos e instaurar uma inquestionável lealdade aos seus companheiros de batalhão e ao seu senhor, que culminava na *šahāda*, a profissão de fé islâmica.⁴ O fato de portarem armas em territórios onde parcelas significativas da população – os não muçulmanos e os escravos comuns – estavam terminantemente proibidos de fazê-lo e de assumirem responsabilidades que caberiam aos homens livres – a defesa e expansão do território – concedia-lhes uma paradoxal distinção social (PIPES, 1981, pp. 5-10).

Tendo à sua disposição um exército muito vasto de escravos turcos e núbios, aos quais se somavam tropas auxiliares de outras origens (cazares, eslavos, gregos, nabateus, iemenitas e persas; cf. PIPES, 1981, p. 183), al-Mutasim resolveu temporariamente um dilema então premente no pensamento islâmico, que era o de como (fazer) obedecer ao chamado do *haram*, o exercício da autoridade sem limites reivindicada pelos califas, sem colocar muçulmano

⁴ Muitos escravos comuns (i.e. sem função militar) no mundo islâmico foram deixados livres para manterem suas religiões de origem, especialmente se eram cristãos ou judeus (PIPES, 1981, p. 8, n. 8).

contra muçulmano. Não resolveu, contudo, o problema de como fazer com que aqueles que reinavam em Bagdá fossem obedecidos por muçulmanos que tinham estabelecido domínios independentes e rivais na Ásia Central, no Norte da África e na Península Ibérica. Ora, lidar com esta questão exigia líderes efetivos e dinâmicos para o novo exército de escravos, fornecidos primeiro pela família dos buálidas, defensores xiitas da fronteira centro-asiática, que entronaram um califa de sua escolha em Bagdá em 945. Líderes ainda mais eficazes, contudo, surgiriam entre os seljúcidas, uma tribo dos mesmos povos turcos contra os quais os buálidas haviam conquistado a sua reputação de guerreiros (até então) insuperáveis. Em 1055, os seljúcidas, em nome da ortodoxia sunita, entraram em Bagdá, derrubaram os buálidas e declararam-se os novos protetores dos abássidas. Em muito pouco tempo, os líderes destes cavaleiros islamizados das estepes seriam chamados de *sultões*, detentores do poder. John Joseph Saunders escreveu, com razão, que a conversão dos seljúcidas à forma sunita do Islã foi um evento político-religioso de relevo tão considerável quanto a conversão dos francos de Clóvis ao cristianismo niceno quase cinco séculos antes (1977, p. 37). Efetivamente, ela acabaria resultando na destruição da maior parte do domínio bizantino restante no continente asiático e na consequente crise da Cristandade que seria um dos elementos que conduziria às Cruzadas (KEEGAN, 2006, p. 263).

A experiência dos abássidas com os *ghilmān* deu-se em uma proporção tão ampla a partir do governo de al-Mutasim que estes não tardaram a tomar o inteiro controle do exército do califado e exercer uma grande influência sobre todos os aspectos do governo. Os oficiais destes contingentes, fazendo carreira por mérito guerreiro e astúcia política, juntamente com as tropas palacianas, reduziram a muito pouco o poder dos califas, tornando-o, de fato, um fantoche que erguiam ou dispensavam conforme suas necessidades, detentor de um poder cada mais protocolar e reduzido ao seu aspecto puramente religioso. Este regime de coisas, como é evidente, não se restringiu apenas ao centro do califado, mas também impôs mudanças ao governo das províncias e grupos de províncias. Estas foram gradativamente confiadas a membros da família dos califas que foram capazes de forjar alianças com as principais lideranças entre os escravos soldados, ou diretamente a chefes guerreiros turcos islamizados, personagens que continuavam a residir em Bagdá ou em Samarra e, em troca de um pagamento periódico, arrendavam o real governo do território e de seus habitantes a algum homem de confiança. Por outro lado, favorecendo-os, os califas pretendiam garantir acesso imediato da receita tributária da província para a corte e os exércitos que lhe eram diretamente leais, ignorando os meandros da burocracia civil (KEEGAN, 2006, p. 264;

BIANQUIS, 2011, p. 208). Foi desta forma que Ahmad Ibn Ṭūlūn chegou ao Egito em 868. Al-Mu'tazz, que governou de 866 a 869 e foi o mais jovem dos califas a reinar, chegando ao poder com dezenove anos, sob a ostensiva proteção de seus guardas turcos, nomeou um destes membros de sua guarda pessoal, Bākbāk, como governador das terras ao redor do Nilo como um dos primeiros atos de seu governo. Bākbāk, no entanto, permaneceu residindo em Samarra e enviou Ahmad ibn Ṭūlūn, seu enteado, para exercer o governo em seu nome. Nesta condição, ele recebeu o *salāt*, a autoridade política e militar sobre a província, ao passo que Abu'l-Ḥasan ibn al-Mudabbir, cortesão de origem persa, oriundo da burocracia civil, que havia administrado o Egito com mão de ferro desde 861, conservou para si o *kharāj*, a autoridade financeira e fiscal sobre o território (BIANQUIS, 1998, p. 92; BIANQUIS, 2011, p. 208; SWELIN, 2015, pp. 28-29).

Ibn Ṭūlūn chegou ao Egito depois de uma série de bem sucedidas participações em empreendimentos militares contra os bizantinos, que resultaram na conquista de toda a região da Cilícia. O que mais o destacava de seus conterrâneos turcos, contudo, era sua excelente cultura religiosa e literária, parafernália mental que soube colocar à serviço de uma estratégia de obtenção e manutenção do poder no qual precisou utilizar a violência relativamente pouco. Em 869 e 870 interviu no Alto Egito para debelar três sucessivas revoltas, que podem ou não terem sido apoiadas pelos monarcas cristãos cujos domínios se iniciavam logo ao sul da fronteira. As minas de ouro do sudeste de Assuã e o comércio de escravos vindos da África Central através da Núbia atiçavam as cobiças e atraíam todos os tipos de arrivistas. Desde a década de 830 que as cidades do Sa'īd passavam por um rápido processo de islamização, que incluía tanto a conversão dos autóctones, quanto a transferência de imigrantes árabes (em sua maioria, iemenitas) e a missionação dos nômades bēdjā, instalados entre o vale do Nilo e o Mar Vermelho; estabelecendo um contraponto ao milenar sentido norte-sul do comércio nilótico, novas rotas de caravanas passavam pela região, indo e voltando da Arábia até o Magrebe no sentido leste-oeste.⁵ Esta era uma das fronteiras explosivas do ecúmeno islâmico ao tempo de Ibn Ṭūlūn. Ainda em 870, Bākbāk foi assassinado, mas a competência de Ibn Ṭūlūn na repressão às revoltas e ao banditismo comum no Alto Egito, assim como o fato de que o califa nomeou como o governador nominal da província não outro que o seu sogro, Yarjukh, fez com que ele não apenas mantivesse seu poder no Egito, mas o ampliasse. Em 871, Ibn Ṭūlūn finalmente conseguiu ocasião de processar, depor e aprisionar Ibn al-

⁵ Sa'īd é um termo alternativo, constante na documentação de época, para designar o Alto Egito, da mesma forma que Rife eventualmente é aí utilizado para designar o Baixo Egito.

Mudabbir, confiscando suas posses e assumindo o *kharādj*. No ano seguinte, este foi libertado e enviado para a Síria, onde foi reabilitado e designado supervisor fiscal desta província, mas sem mais representar uma ameaça direta para Ibn Ṭūlūn. Em 873, ele confiou o governo de Alexandria ao seu filho mais velho, al-Abbās, e começou a construção de uma nova capital ao nordeste de Fustāt, chamada al-Qaṭā'i, que era uma imitação consciente e concorrente de Samarra, sede do generalato dos *ghilmān* turcos, que então era a capital de fato dos abássidas.⁶ Neste mesmo ano, os mais perigosos dos bandos rebeldes do Alto Egito foram dispersos, sendo seus chefes mortos ou exilados, de modo que Ibn Ṭūlūn garantiu as ligações com o sul e colocou sob seu controle direto as minas de Wādī al-ʿĀllākī. Ele dispunha do trigo e do ouro do Egito, dos escravos da Núbia e do controle alfandegário sobre os bens que vinham desde a África Central e do Saara Ocidental em direção ao Levante e à Arábia; o tributo que enviava a Bagdá e a Samarra era indispensável ao califado para pagar os soldos das tropas – aos quais, aliás, encontrava-se ligado por laços étnicos e de lealdade militar –, enquanto ele mesmo nada podia esperar desta instituição (BIANQUIS, 1998, pp. 92-93; BIANQUIS, 2011, pp. 208-209; SWELIN, 2015, pp. 29-30).

Após a morte de al-Mu'tazz, os turcos nomearam um de seus primos, al-Muhtadi, filho do finado califa al-Wathiq com uma escrava grega, como novo governante. Ele se mostrou um soberano preocupado com a justiça e a administração do império, diminuindo drasticamente o tempo e os recursos empregados com diversões em sua corte. Sua pronta tentativa de reforma, contudo, em muito incomodou aqueles que o promoveram, e ele veio a ser assassinado com menos de um ano de governo (KENNEDY, 2004, p. 173). Depois da morte de Al-Muhtadi, os ambíguos protetores dos abássidas, liderados por Yarjukh, fizeram com que subisse ao trono al-Mu'tamid, filho do finado califa al-Mutawakkil com uma escrava persa. Apoiado por seu sogro, Ibn Ṭūlūn obteve do novo califa o encargo do *kharādj* sobre as províncias da Síria e da Cilícia, fazendo, em contrapartida, que lhe chegassem diretamente os tributos do Egito, com a finalidade de manter a corte e cobrir os custos da guarda palaciana. Al-Muwaffaq, irmão mais novo de al-Mu'tamid e a autoridade de fato por trás de seu governo, percebeu em Ibn Ṭūlūn o maior de seus rivais e, depois de um breve debate referente ao destino dos tributos arrecadados nas terras ao redor do Nilo, levantou um grande exército para expulsá-lo do Egito. Por falta de provisões e do pagamento dos soldos, contudo, esta força dispersou-se na Djazīra (Alta Mesopotâmia), nos arredores da cidade de Rakka, causando numerosos problemas aos locais; a notícia de tal mobilização era o pretexto que Ibn

⁶ Sobre a *cidade perdida* de al-Qaṭā'i, ver SWELIN, 2015, pp. 37-64.

Ṭūlūn precisava para agir. Em 878, invadiu a Síria praticamente sem encontrar resistência, salvo em Antioquia. Em Damasco, encontrou seu antigo rival, Ibn al-Mudabbir, a quem fez confiscar todos os bens, torturar e encarcerar, até que morresse, em 884. Em Tarso, na Cilícia, começou a preparar uma grande campanha contra os bizantinos; a movimentação de suas numerosas tropas, com tudo o que lhe estava associado – inflação nos itens básicos, desordens públicas, temor pela segurança pessoal dos cidadãos e camponeses –, contudo, fez com que fosse muito mal acolhido nessa cidade onde havia passado uma considerável parte de sua juventude. Desistindo de atravessar a fronteira para lançar-se contra os cristãos e tendo que retornar ao Egito para enfrentar a rebelião que seu primogênito iniciara contra ele a partir de Alexandria, Ibn Ṭūlūn empossou um governador em seu próprio nome, Khalaf al-Farghani, e retirou-se às pressas da região. No caminho, contudo, certificou-se de que al-Abbās não representava uma ameaça real e continuou a trabalhar para consolidar a sua autoridade na Síria, o que fez principalmente debelando os focos de banditismo, aliando-se aos líderes beduínos e instalando guarnições de mercenários turcos nas principais cidades da província – as maiores das quais em Alepo e Harran. Al-Abbās foi vencido por escravos-soldados núbios e conduzido como prisioneiro a Fustât em fevereiro de 882; Ibn Ṭūlūn, senhor incontestado do Egito e da Síria, nomeou seu segundo filho, Khumārawayh, como herdeiro, e fez cunhar moedas em que constava seu próprio nome junto com o do califa (BIANQUIS, 1998, pp. 95-97; KENNEDY, 2004, pp. 173-173, BIANQUIS, 2011, pp. 209-210).

Em setembro de 882, as tropas turcas estacionadas em Harran e Alepo juraram lealdade a al-Muwaffaq; quase simultaneamente, faleceu al-Farghani e seu substituto e rival, um eunuco greco-turco de nome Yazaman, com amplo apoio da população local, recusou-se a prestar fidelidade ao governador do Egito. Diante destes desafios, Ibn Ṭūlūn dirigiu-se de imediato à Síria. Em Damasco, recebeu uma mensagem secreta da parte de al-Mu'tamid, informando-lhe que esse havia fugido de Samarra e seguia para colocar-se sob sua proteção. Rapidamente, a comitiva do califa foi interceptada por Ishaq ibn Kundaj, então governador de Mossul e um dos homens fortes do entourage de al-Muwaffaq, que fez com que al-Mu'tamid fosse reconduzido à sua capital e forçado a assinar um ato que destituía Ibn Ṭūlūn de todas as suas funções, ao passo que nomeava o próprio Ibn Kundaj como governador do Egito e da Síria. Ainda em Damasco, em maio de 883, Ibn Ṭūlūn reuniu uma assembleia de juristas e teólogos que, representando os muçulmanos do Egito, Síria e Cilícia, denunciaram al-Muwaffaq e Ibn Kundaj como usurpadores, condenando-os por maltratarem o califa e convocando a *jihad* contra eles. Apenas três dos participantes da reunião recusaram-se a

subscrever publicamente o pedido da *jihad*, entre os quais o cádi de Fustât, Bakkar ibn Qutayba. Al-Muwaffaq e Ibn Kundaj foram denunciados e malditos nas orações nas mesquitas em toda a extensão do domínio tulúnida, enquanto o mesmo aconteceu com Ibn Ṭulūn naquelas regiões que estavam sob o comando de seus rivais. Apesar da retórica exaltada, nenhum dos dois lados fez maiores movimentos no sentido de um enfrentamento

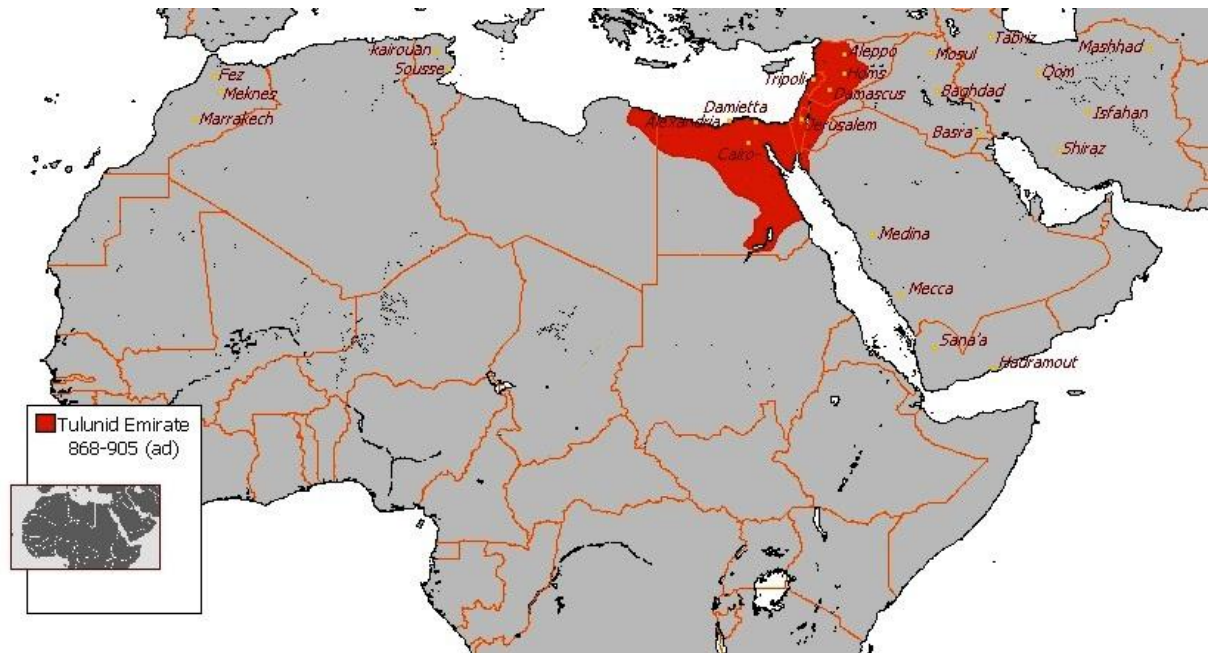


Figura 1: Extensão do domínio tulúnida entre 868 e 905, projetada as fronteiras afro-asiáticas contemporâneas. Imagem de domínio público, disponível em <https://tinyurl.com/yayg7nrb> (acesso em 1º de junho de 2017).

uma campanha para conquistar Meca e Medina, que terminou em grande fracasso. Doente, foi teve de ser conduzido em uma carroça de volta a Fustât. No Egito, ordenou a destituição e a prisão de Ibn Qutayba, sem, contudo, conseguir provar nenhum erro ou corrupção em sua gestão das doações de caridade (BIANQUIS, 1998, pp. 102-103; BIANQUIS, 2011, pp 209-210). [FIGURA 1].

Em maio de 884, Ibn Ṭulūn morreu e foi sepultado em um túmulo no flanco da montanha de Muqattam, próxima de Fustât. Conta-se que, enquanto este estadista agonizava, muçulmanos, judeus e cristãos, incluindo mulheres, idosos e crianças, realizaram preces públicas implorando a Deus que o salvasse; quando chegou a hora derradeira, suas exéquias foram apropriadamente celebradas em mesquitas, sinagogas e igrejas por todo o Egito e Síria. Um dos feitos notáveis de seu governo, de fato, parece ter sido o bom relacionamento que manteve com judeus e cristãos, concretizado de modo particular em sua concepção de Jerusalém como uma cidade aberta ao culto dos três monoteísmos abraâmicos, *Bayt al-Muqaddas*, Casa da Santidade, sítio onde se iniciará o Juízo Final e, portanto, entrada do

Paraíso tanto para os muçulmanos quanto para os demais *Ahl al-Kitāb*, *Povos do Livro*. Teodósio, que foi patriarca calcedônico de Jerusalém de 864 a 879, parece ter governado sua Sé com bastante tranquilidade, participando da política eclesiástica constantinopolitana e recolhendo fundos para suas obras na Europa Ocidental; sabe-se que em pelo menos uma ocasião elogiou publicamente a Ibn Ṭūlūn por sua bondade, justiça, sensibilidade e generosidade para com os seguidores de Jesus. Durante o governo dos tulúnidas sobre a Palestina, parece que, em atenção às sensibilidades locais, cristãos foram nomeados prefeitos de algumas cidades da região, chegando inclusive um capitão cristão a chefiar a guarnição de Ramla. A situação, entretanto, alterou-se de maneira bastante dramática no correr do século seguinte, após a queda dos tulúnidas. Os conflitos entre os muçulmanos e os cristãos se multiplicaram, assumindo os judeus normalmente o lado dos primeiros contra os segundos. Especialmente a partir da década de 960, em função da pressão dos bizantinos e dos núbios, a antipatia das massas urbanas em relação aos cristãos tornou-se explosiva desde Antioquia até Assuã, passando, é claro, por Jerusalém. Em 966, João VII, eleito patriarca calcedônico de Jerusalém dois anos antes, foi linchado por uma multidão muçulmana que, sob a incitação do governador kafúrida da Palestina, Muhammad ibn Ismāʿīl al-Ṣīnājī, também saqueou e incendiou as Igrejas do Santo Sepulcro, de São Constantino e do Monte Sião (BIANQUIS, 1998, pp. 103-104; GIL, 1992, ps. 324-326, 348 e 460-461). Nem tudo, contudo, foram flores para os cristãos sob os tulúnidas, ainda que os períodos imediatamente anterior e posterior tenham sido de muito maior sofrimento. O bispo miafisita de Sakhâ, ao ser deposto e excomungado por seus pares depois de ter cometido um ato de sacrilégio em um acesso de fúria, dirigiu-se a Ibn Ṭūlūn e disse-lhe que seu superior eclesiástico, o patriarca Miguel III de Alexandria, que dirigiu a Igreja Copta de 880 a 907, era um homem muito rico, que estava escondendo suas posses do governo por cobiça. O emir, que estava necessitando de fundos para financiar a campanha militar na Síria, confiscou os bens do patriarcado e aprisionou o Papa Miguel por um ano, período durante o qual os bispos e oficiais coptas realizaram negociações de bastidores para obter sua libertação. A tradição copta registra que esse eclesiástico comportou-se diante de Ibn Ṭūlūn com a coragem e a compostura de um mártir, e também de que seu filho e sucessor foi muito mais favorável para com os cristãos do que seu pai pelo fato de ter sido pessoalmente *atingido* por dois milagres em uma viagem ao Wadi Habib (BURMESTER, 1948, pp. 103-114; SWANSON, 2010, pp. 44-45).

Khumārawayh sucedeu seu pai sem oposição dos militares e burocratas atuantes no Egito, apesar de Ibn Kundaj continuar a reivindicar para si o governo das províncias sob sua

autoridade. Conseguiu que Yazaman lhe jurasse lealdade, reintegrando Tarso ao seu domínio, assim como, pouco adiante, a própria Djazīra. Em 886, fez com que o califado suspendesse as denúncias e maldições rituais proferidas contra os tulúnidas em seus domínios, assim como reconhecesse oficialmente à dinastia a soberania sobre o Egito e a Síria por um período de trinta anos. Em 892, o recém-empossado califa al-Mu'tadid, filho de al-Muwaffaq, esposou, em uma das mais ricas cerimônias de casamento da história árabe, Katr al-Nadā, filha de Khumārawayh, que transferiu ao monarca como dote a quantia de um milhão de dinares. Quatro anos depois, tendo esvaziado o tesouro público com gastos extravagantes, Khumārawayh foi assassinado em Damasco. O governo de seus filhos, primeiro Djaysh, depois Hārūn, concluiu a ruína da dinastia, incapaz de defender sua posição na Síria contra a penetração dos carmatas (BIANQUIS, 1998, pp. 104-106; KENNEDY, 2004, p. 181; BIANQUIS, 2011, p. 210).

Essa dissidência do xiismo ismailita (ou septimano), que não poucos consideram atravessada por elementos sincréticos, alcançou o auge de sua influência justamente entre os séculos IX e XI, e muito possivelmente deriva seu nome de seu fundador, Ḥamdān Qarmat.⁷ A existência deste personagem pode ser lendária, e talvez, de forma significativa, o termo *qarmat* tenha origem não árabe, mas persa ou siríaca. De acordo com a tradição mais difundida, Hamdan era um agricultor de Kufa que, convencido do caráter fundamentalmente injusto do regime abássida, converteu-se ao xiismo ismailita com alguns companheiros e familiares no início da década de 870. Após sua morte, alguns membros de seu círculo lograram fazer alguns outros convertidos na própria região de Kufa e também mandaram emissários ao Iêmen, ao Bahrein e ao sul do Saara, onde se localizariam focos consistentes de adesão à sua mensagem. Diante da reivindicação de Ubayd Allah al-Mahdi Billah, fundador

⁷ Os xiitas ismailitas acreditavam que Isma'il ibn Jafar era o verdadeiro *imām*, sucessor espiritual, de Já'far al-Sadiq, no que se diferenciam dos duodecimanos, que sustentam que o *imām* não era Isma'il, mas seu irmão mais novo, Musa al-Khadim. A nomenclatura alternativa de septimanos deve-se ao fato de que, em função desta divergência, os ismailitas só reconhecem como divinamente guiados os sete primeiros dos doze imames que são majoritariamente reconhecidos na tradição xiita. Conforme os duodecimanos desenvolviam uma escola de exegese corânica e jurisprudência mais literalista e sistemática, que compreendia a *sharia*, lei religiosa, e a *sunnah*, feitos e ditos de Muhammad e dos Doze Imames, como instrumentos por excelência para o conhecimento da vontade divina, os ismailitas utilizaram a metáfora e a alegoria de forma mais abundante, enquanto desenvolviam técnicas de ascese e contemplação que visavam o contato e mesmo a união mística com Deus. Os ismailitas chegaram a ser o mais numeroso ramo do xiismo no ecúmeno islâmico, encontrando grande expressão política, nos séculos X a XII, através da dinastia dos fatímidas. Dos cerca de quarenta diferentes grupos xiitas que existiram nos séculos VIII a X, sobrevivem nestas primeiras décadas do século XXI apenas três, das quais o mais destacado e numeroso é o dos duodecimanos, religião de estado no Irã moderno, fé majoritária no Iraque e em algumas regiões do Golfo Pérsico, presente em forma de minorias consideráveis em outras partes da Ásia e da África, de modo especial no Líbano, Síria, Paquistão, Índia, Nigéria, Chade e Tanzânia. Os ismailitas atualmente possuem uma expressão numérica bastante reduzida, estando presentes principalmente no Ásia Central e do Sudeste. Cf. MOMEN, 1985; DAFTARY, 2011; NEWMAN, 2013.

da dinastia fatímida, de ser ele mesmo *imām* o e o precursor do Mahdī (se não o próprio), recusada pelo círculo de Qarmat, este grupo começou a desenvolver certas peculiaridades em sua pregação teológico-política. Os carmatas diziam que Isma'íl ibn Jafar era não só o último *imām* legítimo, mas também que era ele mesmo o Mahdī, que deveria retornar para dar início ao drama escatológico; enquanto aguardavam essa volta, proclamavam a igual ilegitimidade de todos os poderes constituídos. Sustentavam que enriquecimento das elites urbanas e o empobrecimento dos beduínos e dos camponeses, evidente sob o domínio dos omíadas e dos abássidas, estava diretamente vinculado a desvios da doutrina islâmica, que se deviam à introdução de elementos pagãos em sua crença e prática, permitidos por Deus como um castigo pela não aceitação geral da primazia política dos descendentes de Fátima e Ali. O *haji*, a peregrinação a Meca, era por eles denunciada como um ressurgimento da idolatria focada na pedra negra da Kaaba, uma prática que o próprio Muhammad haveria atacado, e que o Islã teria sido levado a adotar pela atuação, de má fé, de falsos convertidos. Em coerência com tais princípios, Abū Tāhir Sulaymān al-Jannābī chefio os exércitos carmatas que, saindo do Bahrein, tomaram Kufa em 927, arrasaram praticamente todo o Iraque nos anos de 928 e 929 (sem, contudo, conseguir tomar Bagdá), e saquearam Meca em 930, incendiando a Kaaba e massacrando milhares de peregrinos. Esse grupo não reconhecia quaisquer locais sagrados, e pretendia que o Estado fosse governado por uma assembleia, liderada por um chefe que não passava de um *primus inter pares*, homem que podia ser escolhido por seus méritos entre *qualquer um* dos muçulmanos. Professavam a doutrina da ciclicidade do tempo, e alguns de seus detratores afirmavam que os carmatas sustentavam, como pregação esotérica, que o Mahdī haveria de proclamar não só o retorno ao mundo tribal, mas o fim da era das religiões do Livro, *incluindo o Islã*, e a verdade oculta das antigas crenças. Com o advento do Juízo de Deus, representado na Terra pelo governo geral do Mahdī, de fato, os carmatas acreditavam que todas as normas, seculares ou espirituais, seriam (novamente) abolidas (DAFTARY, 1990).

Com base em uma pregação a um só tempo revanchista, igualitária e milenarista, esse grupo foi capaz de capitalizar o rancor dos árabes das cabilas que haviam sido excluídos dos proventos militares e eventualmente expulsos (novamente) para os desertos desde que os exércitos do califado passaram a ser turcos ou negros. Em 902, reunidos neste movimento, contingentes de beduínos invadiram a Síria por várias frentes, tomando quase simultaneamente Homs, Alepo, Hama e Damasco, dispersando com facilidade o exército tulúnida. Os carmatas voltaram-se então contra Kufa, Basra e Bagdá, mas foram vencidos por

uma grande força de *ghilmān* liderados pelo turco Wasifā. Tirando as conclusões lógicas sobre estes acontecimentos, Muhammad ibn Sulaymān al-Katib, um general fiel ao califa al-Muktafi, penetrou a Síria, expulsou os carmatas – que continuariam, contudo, a ser um grave problema ainda por um longo período –, e marchou sobre o Egito, ingressando em Fustât, cidade que foi furiosamente saqueada, em 10 de janeiro de 905. Hārūn ibn Khumārawayh ibn Ṭūlūn, que havia preferido abandonar os assuntos do governo nas mãos de seu vizir, Abu Já'far ibn Ali, e dedicar-se a uma vida de luxo cortesão, tinha sido assassinado pouco antes por oficiais de sua guarda palaciana, em 30 de dezembro de 904 (BIANQUIS, 1998, pp. 106-108; KENNEDY, 2004, pp. 184-185; BIANQUIS, 2011, p. 210).

Da restauração abássida ao fim do regime dos ikhshididas

Com a queda dos tulúnidas, foi nomeado como governador do Egito Isa ibn Musa al-Nushari, general que já havia demonstrado sua fidelidade ao califado abássida nas lutas contra os carmatas no Iraque e na Síria, nas complicadas campanhas contra os revoltosos persas liderados por Bakr ibn Abd al-Aziz, e no governo de Isfahan entre os anos de 896 e 900. Em poucos meses de atuação no Vale do Nilo, contudo, foi forçado a abandonar Fustât e refugiar-se em Alexandria pela explosão simultânea de duas rebeliões: uma pró-tulúnida, liderada por certo Muhammad ibn Ali al-Khalij, e outra secessionista, reivindicando a constituição de um principado independente no Alto Egito, chefiada por Ibrahim al-Khalanji. Reforços tiveram de ser enviados de Bagdá e a situação arrastou-se ainda durante algum tempo (BIANQUIS, 1998, p. 110). Após a morte de al-Nushari, foi nomeado para o governo do Egito, em agosto de 910, Takin al-Khazari, que havia feito carreira na burocracia civil iraquiana. Ele permaneceu no cargo até o fim de maio de 915, quando foi deposto por sua incapacidade de conter as cada vez mais profundas incursões dos fatímidas e seus aliados berberes no Vale do Nilo (HALMA, 1996, pp. 201-205). Foi substituído por Dhuka al-Rumi, um grego islamizado que havia sido prefeito de Alepo e comandou as forças abássidas na defesa da Pentápolis e de Alexandria diante do avanço dos magrebinos. Al-Rhumi precisou lidar com o fato de que os fatímidas tinham uma ampla rede de espiões e simpatizantes no Egito e de que, de fato, a província estava pronta a escapar a qualquer momento do frágil comando exercido desde Bagdá. Para lidar com esta quinta-coluna, o governador usou de toda a violência possível, promovendo numerosas execuções. Apesar de todas as suas precauções, contudo, foi surpreendido pela chegada de uma força expedicionária fatímida a Alexandria em julho de

919. O então governador da cidade, Muzaffar, filho primogênito de al-Rhumi, abandonou seu posto, juntamente com a maior parte dos oficiais, enquanto os soldados profissionais aquartelados em Fustât recusaram-se a combater em função de um atraso maior do que o

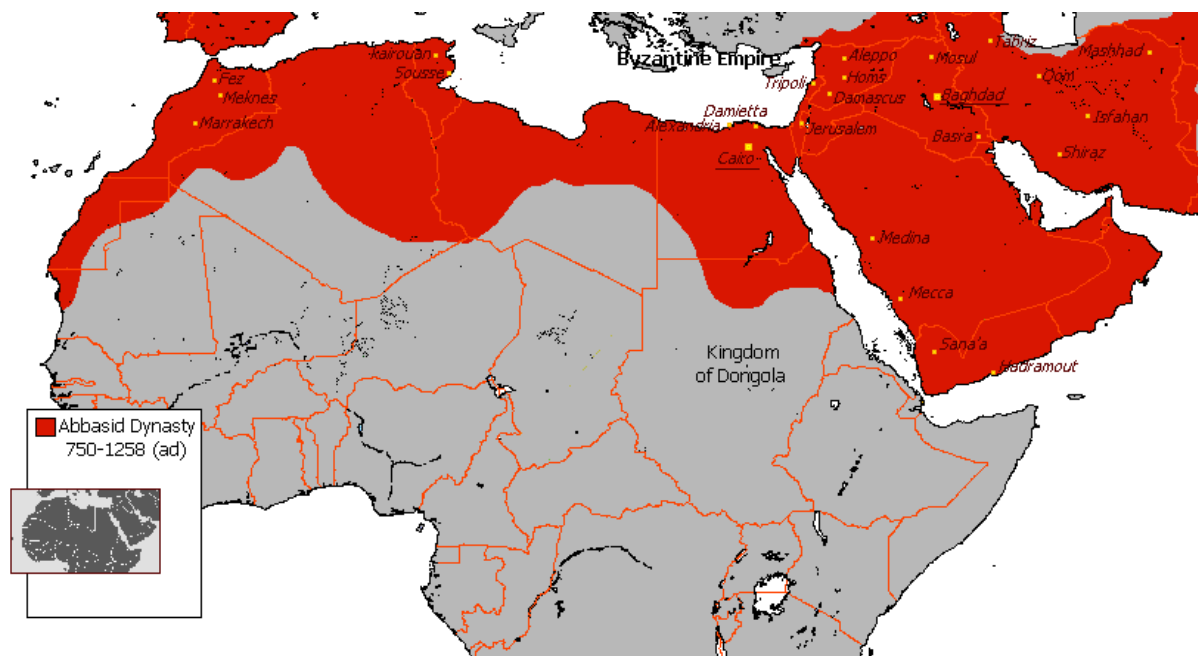


Figura 2: Extensão (ao menos nominal) do domínio abássida entre 750 e 1258, projetada sobre as fronteiras afro-asiáticas contemporâneas. Imagem de domínio público, disponível em <https://tinyurl.com/y7gr5gae> (acesso em 1º de junho de 2017).

havia sido há pouco nomeado como o novo supervisor fiscal do Egito, providenciasse recursos suficientes para o pagamento e mobilização das tropas estacionadas em Fustât. Al-Rhumi morreu no início de agosto e foi sucedido por al-Khazari, seu antecessor, que, nomeado em outubro, retornou ao Egito para ocupar sua função no início de janeiro de 920. As últimas tropas fatímidas foram expulsas, depois de grande custo humano, do Oásis Faiyum, no início de julho do ano seguinte. Pouco depois, al-Khazari foi novamente dispensado de seu mandato. O governador da província, na prática, passou a ser al-Madhara'i, apesar do *salāt* passar às mãos de Abu'l-Hasan Hilal ibn Badr (HALM, 1996, pp. 205-212; BRETT, 2001, pp. 146-147). [FIGURA 2].

Em julho de 923, com a morte de Ibn Badr, foi nomeado como governador do Egito, Ahmad ibn Kayghalagh, um oficial de origem turca que havia combatido contra os carmatas na Síria, na Jordânia e na Arábia, contra os rebeldes pró-tulúnidas de al-Khalij e contra os bizantinos na Cilícia e na Capadócia. Sua fidelidade aos abássidas parece ter sido inabalável durante este período, mas menos de um ano depois de ser nomeado, foi chamado de volta a Bagdá, por causa da iminência de um motim da guarnição de Fustât, que havia sido deixada sem pagamento desde a última expulsão dos fatímidas do Faiyum. Al-Khazari recebeu o seu

terceiro mandato sobre o Egito, que também foi o mais tranquilo e o mais longo: tendo início do início de abril de 924, estendeu-se até meado de março de 922 (BIANQUIS, 1998, p. 110). Durante este período, Ibn Kayghalagh continuou a liderar tropas contra os carmatas, e foi designado também para lidar com os dailamitas, povo indo-europeu que habitava o Dailã – região montanhosa na margem sul do Mar Cáspio – e que então começava a avançar de forma cada vez mais consistente contra o domínio reivindicado pelos califas abássidas. Em 931, enquanto ocupava o cargo de prefeito de Isfahan, a cidade foi tomada pelos dailamitas, e a situação só foi salva porque Ibn Kayghalagh desafiou o chefe dos invasores para um duelo e, tendo este aceito o desafio, conseguiu matá-lo (IBN MISKAWAYAH, 1921, pp. 239-240). Com a morte de al-Khazari, seu filho e herdeiro designado, Muhammad, não conseguiu estabelecer sua autoridade na província. O então prefeito de Damasco, Muhammad ibn Tughdj, foi nomeado, em agosto de 933, pelo então recém-instalado califa al-Mu'tasim, como o novo emir do Egito, mas essa nomeação foi revogada sem maior explicação um mês depois, antes que ele tivesse a oportunidade de chegar a Fustât. Diante dos protestos de Ibn Tughdj a respeito deste assunto, seu mandato sobre Damasco foi retirado, sendo designado em seu lugar um eunuco de nome Bushri; para o Egito, foi nomeado novamente Ibn Kayghalagh. Ibn Tughdj, contudo, obstinou-se no governo de Damasco e fez aprisionar Bushri; Ibn Kayghalagh dirigiu-se ao Egito, não só evitando um confronto direto com seu rival, mas, ao que parece, estabelecendo com ele algum tipo de acordo a respeito do estatuto da região (BACHARACH, 1975, pp. 591-593; BIANQUIS, 1998, pp. 110-111).

Enfrentando a oposição acirrada tanto de Muhammad ibn Takin al-Khazari, quanto de Abu Bakr Muhammad ibn Abu Ali al-Husayn al-Madhara'i, que havia sido vizir de Hārūn ibn Khumārawayh e se recusava a ceder a quem quer que fosse a prerrogativa do *kharādj* sobre o Egito, que reivindicava ter herdado de seu pai, contudo, Ibn Kayghalagh foi completamente incapaz de instaurar a ordem na província sob seu governo. A disputa entre os três homens, de fato, não tardou a se desdobrar em tumultos nas ruas e nos quartéis de Fustât e Alexandria. Os soldados berberes e núbios apoiavam Ibn Kayghalagh, enquanto os turcos defendiam Ibn Takin e os burocratas civis estavam a favor de al-Madhara'i. Posta esta conjuntura truncada, ibn Tughdj, apoiado por aliados poderosos na corte de Bagdá, teve sua nomeação como governador do Egito reiterada, e mostrou-se disposto a fazê-la valer, organizando uma invasão simultânea da província por terra e por mar. Esse empreendimento militar foi bem sucedido, fazendo com que Ibn Tughdj entrasse em vitorioso em Fustât em 26 de agosto de 936 (BACHARACH, 1975, pp. 592-594; BIANQUIS, 1998, p. 112; BRETT, 2001, p. 161).

Traído por seus aliados, Ibn Kayghalagh fugiu para o oeste, buscou refúgio junto aos fatímidas e desapareceu do registro histórico. Abu Bakr al-Madhara'i foi preso e teve sua fortuna confiscada. Ibn Takin deslocou-se para a Pentápolis e serviu de apoio a uma incursão fatímida que teve bom sucesso inicial; com o apoio dos homens que lhe eram leais, os berberes da tribo dos kūtama capturaram a ilha nilótica de al-Rawda e destruíram sua fortaleza. A situação agravou-se quando dois capitães de ibn Tughdj, Ali ibn Badr e Bajkam, também passaram ao lado dos fatímidas com as tropas que lhe eram leais e, no início de março de 936, participaram da conquista e saque de Alexandria. No fim do mesmo mês, contudo, forças lideradas pelo irmão de ibn Tughdj, al-Hasan, expulsaram os fatímidas e seus aliados de Alexandria, ainda que não tenha conseguido desinstalá-los da Pentápolis (HALM, 1996, p. 284; BIANQUIS, 1998, p. 112; BRETT, 2001, p. 162). É interessante notar que, durante toda a sua campanha para se estabelecer no Egito, Ibn Tughdj proibiu explicitamente que seus homens praticassem saques e estupros, prática que era (e infelizmente ainda é) comum em todas as guerras; de acordo com Jere Bacharach, esta determinação, que parece ter sido cumprida ao custo de ostensivos disciplinamentos, é um indicativo importante de que esse homem tinha uma visão de longo prazo para a sua permanência como governante no Vale do Nilo (1975, p. 594).

Ibn Tughdj conseguiu então reunir em suas mãos o *salāt* e o *kharāj*, indo de encontro ao costume prudentemente observado pelos califas abássidas desde a queda dos tulúnidas. Em 939, depois de tê-lo demandado oficialmente por seu sucesso em pacificar as províncias sob seu comando e repelir os fatímidas, ele recebeu de Bagdá o título de *al-Ikhshīd*, o Servidor, tradicionalmente conferido apenas ao príncipe de Ferghāna, uma região sino-helênica da Ásia Central, governada por um potentado que era aliado, mas não submetido aos abássidas; o avô de Ibn Tughdj era um guerreiro proveniente desta área, e talvez a sua reivindicação do título indicasse também a pretensão de uma ligação com a dinastia aí reinante (BACHARACH, 1975, p. 595-596; BIANQUIS, 1998, p. 112; KENNEDY, 2004; BIANQUIS, 2011, p. 215). De modo habilidoso, ao invés de se descuidar da Síria, al-Ikhshīd usou sua posição nas margens do Nilo para ampliar o seu domínio sobre o Levante, disputando-a com os chefes expulsos da Arábia e da Mesopotâmia que ali pretendiam encontrar algum tipo de compensação. Tal foi o caso de Abu Bakr Muhammad ibn Rā'ik, um oficial de origem cazar que, depois de uma ascensão surpreendente na corte califal – em 936 conseguiu para si o título de *Amir al-Umara*, Comandante dos Comandantes, e passou a exercer, de fato, a função de governante de Bagdá e tutor do monarca –, viu-se repentinamente destituído, mas

conseguiu ser nomeado como novo governador da Síria. Esta nomeação enfureceu al-Ikhshīd, que enviou emissários ao califa para esclarecer a situação; a resposta que lhe foi dada foi a de que a situação havia saído do controle, de modo que o problema teria de ser resolvido diretamente entre os dois homens; quem emergisse vitorioso de uma eventual confrontação, seria oficialmente confirmado por Bagdá. Diante desta resposta, al-Ikhshīd suspendeu imediatamente o envio de tributos para a corte abássida e parece ter ameaçado formalmente passar ao lado dos fatímidas, mandando mencionar o nome daquele que era então seu califa, al-Qa'im bi-Amr Allah, nas orações de sexta-feira por todas as mesquitas nos territórios sob seu governo, e prometendo dar-lhe a mão de sua filha em casamento. Se era um fato que os fatímidas encontravam-se então demasiadamente empenhados no combate à rebelião de Abū Yazīd para poder interferir nos assuntos levantinos, contudo, o blefe funcionou, e levou a uma derrogação do mandato conferido por Bagdá a Ibn Rā'ik. Depois de um breve choque de suas forças em Pelúsio (al-Farama) no início de 940, aconteceu que os dois concorrentes chegaram a um entendimento, dividindo a província da Síria entre si. Tal acordo viria a ser violado e refeito, seguido de incertos combates, vinculações matrimoniais e alternado pagamento de tributos. A convite de al-Muttaqi, vigésimo primeiro califa abássida, que chegou ao poder no fim do mesmo ano de 940, contudo, Ibn Rā'ik deixou a disputa pela Síria e assumiu novamente o cargo de *Amir al-Umara* em setembro de 941, ainda que sem deter a mesma autoridade de antes (BACHARACH, 1975, pp. 597-600; HALM, 1996, p. 408; BIANQUIS, 1998, p. 113; BIANQUIS, 2011, p. 215).

Incapaz de opor-se à ascensão de um outro oficial ambicioso, Abu'l-Husayn al-Baridi, então governador de Basra, tanto Ibn Rā'ik quanto al-Muttaqi precisaram deixar Bagdá e se refugiar em Mossul, sob a ambígua proteção dos hamánidas, árabes xiitas duodecimanos, veteranos das escaramuças fronteiriças contra os bizantinos e os armênios, que reivindicavam o domínio hereditário da Djazīra. Em abril de 942, Ibn Rā'ik foi assassinado por ordem do príncipe hamánida, Nāsir al-Dawla, que tomou o califa como seu prisioneiro; al-Ikhshīd aproveitou-se da oportunidade para reocupar toda a província da Síria, aventurando-se pessoalmente no comando de uma expedição para punir a guarnição de Damasco. Logo em seguida, al-Muttaqi trocou seu retorno a Bagdá pela concessão a al-Dawla do título de *Amir al-Umara*, selando a aliança com o casamento de seus filhos (BACHARACH, 1975, p. 601; KENNEDY, 2004, pp. 195-196). Esse arranjo, contudo, mostrou-se muito frágil, sendo os hamánidas expulsos da corte e o califa tomado como refém pelo general turco Abu'l-Wafa Tuzun já em junho de 943. Temendo por sua vida, al-Muttaqi conseguiu retirar-se novamente

de Bagdá rumo a Mossul; e, embora os hamânidas lhe dessem abrigo, recusaram-se, contudo, a confrontar novamente Tuzun. De fato, através de negociações diplomáticas, em maio de 944, chegou-se a um acordo, cancelado pelo califa, que concedeu a Alta Mesopotâmia e o norte da Síria aos hamânidas e o Iraque a Tuzun. Homens leais aos hamânidas prontamente avançaram para ocupar as terras que lhes tinham sido atribuídas neste tratado, e diante dela as guarnições deixadas pelo al-Ikhshîd desertaram ou recuaram, até que o domínio dele se estreitasse para além da fronteira do Sinai (BACHARACH, 1975, pp. 601-602; BIANQUIS, 1998, p. 113).

Supostamente para ficar mais protegido de uma eventual tentativa de captura por parte de Tuzun, al-Muttaqi foi então deslocado para Rakka, mas continuava a temer por sua vida. Assim sendo, o califa escreveu a Fustât, talvez no início do inverno de 943, solicitando socorro. Al-Ikhshîd respondeu prontamente a esta solicitação, e chegou a Rakka em setembro de 944 à frente de um grande exército. Obteve autorização para encontrar-se com al-Muttaqi, mas, desconfiado em função do destino que havia tido Ibn Rā'ik, esperou que os hamânidas se retirassem da cidade antes de reunir-se com o dignitário. Este encontro, contudo, teve menos resultados do que o esperado. Al-Ikhshîd não conseguiu convencer o califa a transferir-se ao Egito e colocar-se sob sua ostensiva proteção, ao passo que al-Muttaqi não pôde persuadir o *condottiere* a marchar contra Tuzun no intento de reconquistar Bagdá em seu nome. Assinou-se, entretanto, um acordo que praticamente repetiu os termos daquele que havia sido firmado em 886 entre Khumārawayh ibn Ṭūlūn e o califa al-Mu'tamid. Através desse documento, reconhecia-se formalmente o poder do al-Ikhshîd, transferível a seus herdeiros, sobre o Egito e a Síria por um período de trinta anos, assim como o título de prefeito do Hejaz e, por consequência, de guardião das cidades sagradas de Meca e Medina (BACHARACH, 1975, pp. 602-603; BIANQUIS, 1998, p. 113; BRETT, 2001, p. 162; KENNEDY, 2004, ps. 196 e 312). Conforme observou Michael Brett, essas concessões eram apenas relativas, e não se deviam à benevolência dos abássidas, mas, de fato, referiam-se a áreas sobre as quais o califado já há algum tempo não mais podia exercer influência direta, pois era então impensável desinstalar o todo-poderoso governador do Egito, sob o risco de empurrar esta província para a órbita fatímida, toda a Arábia estava a ser devastada pelas incursões dos carmatas, e a Síria encontrava-se não só cobiçada pelos hamânidas, mas francamente ameaçada pela reestruturação do poderio militar bizantino na Capadócia (2001, p. 162). O título de *Amir al-Umara*, contudo, foi recusado por Ibn Tughdj, talvez porque, caso o

assumisse, o colocaria diretamente em rota de colisão com Tuzun e al-Dawla (BACHARACH, 1975, pp. 597-598).

Depois desse encontro, al-Muttaqi foi convencido a retornar a Bagdá por emissários de Tuzun, que reiteravam a lealdade deste comandante para com o califa. Chegando à sua capital em agosto de 944, contudo, o monarca foi deposto, preso e teve seus olhos vazados com ferros em brasa. No mesmo dia, um de seus primos foi elevado ao trono, assumindo o nome de al-Mustakfi (BACHARACH, 1975, pp. 603-604; KENNEDY, 2004, p. 196). Tanto al-Ikhshīd quanto al-Dawla recusaram-se em um primeiro momento a prestar lealdade e remeter tributos ao novo governante, mas Tuzun viu-se envolvido com um desafio muito mais imediato: o avanço de um ramo dos buálidas que submeteu as províncias de Fars e Jibal em uma série de campanhas no início da década de 940 e estava decidido a colocar o califado diretamente sob a sua autoridade. Os buálidas eram, a princípio, xiitas zaiditas (ou quintodecimanos) e reviveram símbolos e práticas imperiais da Pérsia zoroastriana.⁸ Eles, de fato, capitalizaram o ressentimento dos nativistas persas e de turcos influenciados pela cultura persa contra os árabes e os persas arabizados, e seu chefe atribuiu-se o antigo título de *Malik al-Muluk*, Rei dos Reis, uma transcrição do antigo *Shanshaná* aquemênida e sassânida (BUSSE, 1973). Para evitar que as tensões entre sunitas e xiitas se difundissem entre a burocracia governamental e, principalmente, em meio ao exército – composto tanto por turcos e curdos, de maioria sunita, quanto por dailamitas e persas, de maioria xiita –, os buálidas, tenderam a nomear oficiais judeus, cristãos e mesmo zoroastrianos para os cargos de maior confiança (BUSSE, 1975, pp. 287-288). Tuzun venceu-os nos arredores de Wasit, na Baixa Mesopotâmia, nos últimos dias de 944, e então marchou contra al-Dawla, conseguindo arrancar um novo juramento de fidelidade dos hamanidas a al-Mustakfi. Pouco depois de retornar a Bagdá, contudo, o general turco faleceu e foi sucedido por um de seus capitães, Abu Ja'far. A cidade mergulhou no caos, e uma boa parte de seus habitantes fugiu para Kufa e

⁸ Ver nota *supra*. Ao contrário dos xiitas duodecimanos e dos ismailitas, os zaiditas reconhecem apenas cinco imames como divinamente guiados, o último dos quais teria sido Zayd ibn 'Alī, neto de Husayn ibn 'Alī, venerado por ter liderado uma rebelião contra o califa omíada Hisham ibn Abd al-Malik, que governou de 724 a 743. No passado, este grupo compunha cerca da metade dos muçulmanos das regiões ao redor do Mar Cáspio, além de minorias importantes na Pérsia, no Levante e em toda a Península Arábica; atualmente representam um grupo numeroso apenas no Iêmen, onde constituem cerca de um terço dos muçulmanos. Os zaiditas não acreditam na infabilidade dos imames e não sustenta que deve haver de fato algum tipo de ligação genealógica entre os governantes da *Dar al-Islam* e os filhos de Ali e Fátima; para este grupo, basta que o pretense líder político-religioso esteja disposto a estabelecer a justiça, lutando contra os usurpadores e os opressores. Tratam-se dos xiitas mais próximos dos sunitas em sua teologia, uma vez que compartilham a maior parte das opiniões consideradas ortodoxas por esta tradição, e, durante os séculos, houve atritos sérios entre os zaiditas e outras correntes do xiismo, a quem eles consideravam traidores por quietistas e, portanto, omissos diante do mal. Cf. VAN ARENDONK, 1960.

Basra. Mesmo a troco do título de *Amir al-Umara*, o governante de Mossul, então imerso em problemas com guerrilheiros armênios e saqueadores kievitas, não pôde vir em socorro do califa, de modo que os irmãos Ahmad e Ali ibn Buya ingressaram em Bagdá em meado de 945 e tomaram al-Mustakfi como refém (KENNEDY, 2004, ps. 196 e 214-215). Ahmad, emir de Fars, assumiu para si, além dos títulos de *Amir al-Umara* e *Malik al-Muluk*, o de *Mu'izz al-Dawla*, Fortificador do Estado; fez com que seu nome fosse cunhado nas moedas junto com o do califa, e também mencionado nas orações públicas. Em agosto de 946, depois do conveniente desaparecimento de Abu Já'far, al-Mustakfi, assim como seu antecessor, foi deposto, preso e teve seus olhos vazados com ferros em brasa. Um primo rival de al-Muttaqi e al-Mustakfi foi elevado ao trono pelos buálidas, e assumiu o nome de al-Mutī' li-willāh. O ofício de califa viu-se despojado de praticamente todos os signos de respeito de dignidade, e celebrações próprias da tradição xiita passaram a ser celebradas em Bagdá, para exasperação da maior parte da população local; conforme os buálidas abandonavam o xiismo zaidita em favor do duodecimano, exaltavam-se os ânimos e consolidava-se, no espaço entre o litoral sírio e o altiplano persa, a construção teológica da cisão entre xiitas e sunitas (NAGEL, 1990; KENNEDY, 2004, pp. 210-234).

Ibn Tughdj al-Ikhshīd morreu em 945, logo depois de concluir a paz com os hamanidas e retornar ao Egito. O governo da província foi assumido por seu primogênito, Unudjūr ibn al-Ikhshīd, que retomou a disputa pela Síria contra os senhores de Mossul. Depois de uma série de enfrentamentos que evidenciaram um equilíbrio de forças, e posto que os problemas que afligiam os hamanidas em suas fronteiras norte e leste, o território sírio-palestino foi dividido ao meio, sendo a extensão ao sul de Damasco, incluindo esta cidade, vinculada diretamente ao governo de Fustāt. Este traçado, salvo durante curtos períodos de agitação, haveria de permanecer estável durante um século e meio (BACHARACH, 1975, p. 609; BIANQUIS, 1998, pp. 114-115; KENNEDY, 2004, pp. 312-313; BIANQUIS, 2011, pp. 215-216). [FIGURA 3].

Ibn al-Ikhshīd prestou fidelidade a al-Mutī', mas remetia apenas uma porcentagem irrisória do tributo recolhido no Egito a Bagdá, atuando, de fato, como senhor de um domínio autônomo. Ele governou até sua morte natural, em 961, quando foi sucedido por seu irmão mais novo, Abu'l-Hasan Ali ibn al-Ikhshid, que governou até o começo de 966. Durante o governo destes dois filhos de Ibn Tughdj, contudo, o poder real foi exercido por um eunuco etíope, Abu al-Misk Kāfūr, que al-Ikhshīd havia nomeado como chefe do seu exército e, em seu leito de morte, protetor de seus filhos. Tratava-se de um personagem notável, que aliou

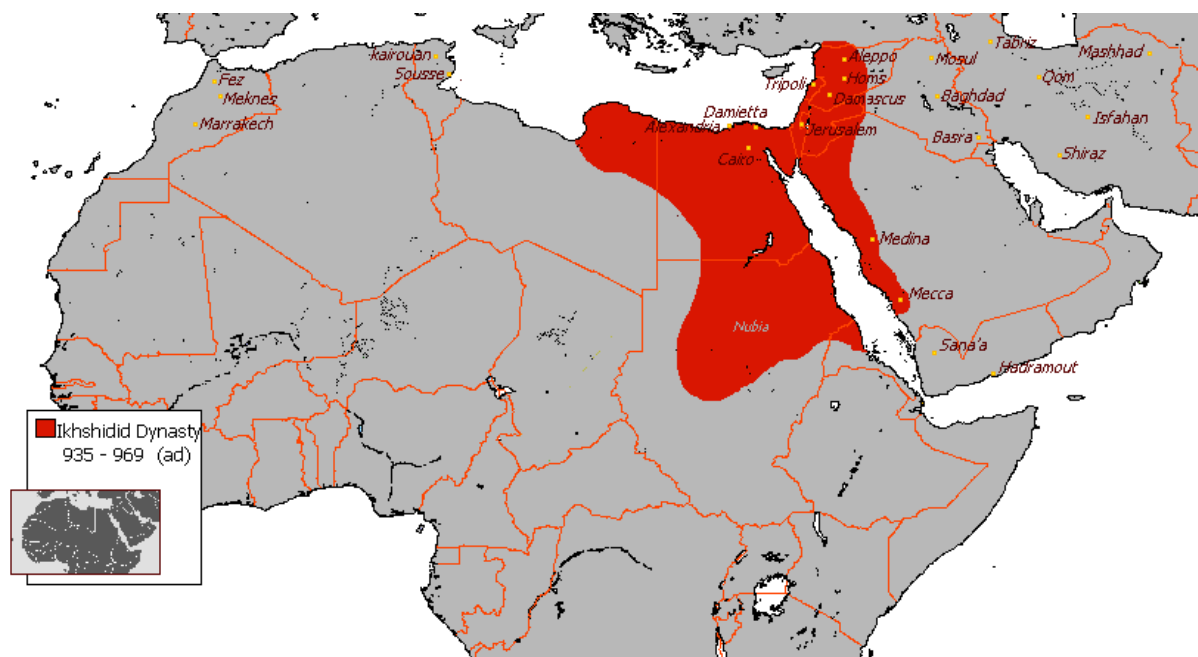


Figura 3: Extensão do domínio ikhshidida-kafúrida entre 935 e 969, projetada sobre as fronteiras afro-asiáticas contemporâneas. Imagem de domínio público, disponível em <https://tinyurl.com/y8os2zsj> (acesso em 1º de junho de 2017).

boa educação porque mantinha os olhos sempre voltados para o seu senhor, enquanto os outros escravos de sua casa agradavam-no apenas em função dos presentes que recebiam (HITTI, 2004, pp. 562-563). De modo significativo, a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial que registra a memória desta instituição, compara a trajetória desse homem à de José, filho de Jacó, registrada nos capítulos 37 a 50 do livro bíblico do Gênesis (BURMESTER, 1948, p. 128). Kāfūr parece ter se identificado com o povo simples de Fustât mais do que qualquer um de seus predecessores, e consta que era figura comum nas ruas desta cidade, cercado por soldados, poetas, eruditos e teólogos. Ele conseguiu manter uma notável estabilidade econômica no Egito, apesar de uma série de graves contratempos – como o grande incêndio que atingiu o mercado de Fustât em 954, o terremoto que sacudiu o Vale do Nilo em 955 e a grande carestia que flagelou a região de 963 a 968 –, associou-se a funcionários competentes e absteve-se de cobrar impostos exorbitantes, o que fez com que fosse reconhecido como um governante justo e moderado. Quando o Ali ibn al-Ikhshid morreu, Kāfūr aprisionou na corte o filho deste, Abu'l-Fawaris Ahmad ibn Ali, então com apenas dez anos de idade, e assumiu o controle de fato do Egito, reivindicando para si o título de *al-Ustādh*, o Maestro. Sua posição de comando sobre o Vale do Nilo e a Síria Meridional não tardou a ser oficialmente reconhecida pelo califa abássida, que necessitava desesperadamente da remessa de tributos destas regiões e da colaboração de Kāfūr contra os

fatímidas e os carmatas (BIANQUIS, 1998, pp. 115-117; KENNEDY, 2004, pp. 312-313; BIANQUIS, 2011, p. 216).

O governo dos filhos de al-Ikhshīd e de Kāfūr, apesar da notável competência deste último como estadista, foi marcada por um aumento da insegurança no Egito e no Levante. Ao constante assédio dos fatímidas no oeste, acrescentaram-se problemas no sul, como o recrudescimento do banditismo na região de Assuã, a agressividade dos bēdja e as ambições dos núbios, que atacaram os oásis em 950 e realizaram grandes incursões gerais em 956 e 963. Houve uma nova onda de atividade dos carmatas na Arábia e na Síria, ao qual se associaram razias de beduínos em cidades submetidas a Fustāt em toda a região siro-palestina (incluindo a Península do Sinai), uma intensa atividade de piratas no Mar Vermelho, e atos de terrorismo no interior das próprias cidades egípcias. As fragorosas derrotas da frota ikhshidida pela marinha bizantina em 960 e 963, juntamente com as incursões de Nicéforo II Focas na Síria entre 964 e 966, assim como o já mencionado assédio da Makuria cristã, ocasionaram uma série de agressões anticristãs desde o Alto Egito até Antioquia, tumultos que só foram contidos com considerável empenho. Para lidar com estes desafios, Kāfūr fortaleceu o exército, introduzindo nele grande quantidade de escravos negros adquiridos nos mercados do Sa'īd, provenientes da Núbia, da Etiópia e mesmo de regiões ainda mais ao sul. Estes *kāfūriyya*, entretanto, não se integraram completamente aos contingentes já estabelecidos e normalmente chefiados por *ikhshīyya*, *ghilmān* brancos, turcos, dailamitas e persas, aos quais se acrescentavam ainda os *saqāliba*, também brancos, mas de origem distinta: gregos, sicilianos, eslavos e búlgaros. A introdução da grande quantidade de escravos negros no exército egípcio fez ampliar de modo decisivo as rivalidades e as divisões que já aí estavam estabelecidas desde há pouco mais de um século. Kāfūr afastou aqueles dentre os seus antigos companheiros que pudessem vir a concorrer com ele de alguma forma, fazendo aprisionar ou mutilar os melhores, e comprando a fidelidade daqueles menos notáveis através da concessão de amplas *iktā'* – direitos de arrecadação de impostos sobre certos territórios, tipos de produção, comércio e/ou populações (BIANQUIS, 1998, pp. 115-117; KENNEDY, 2004, pp. 312-313; BIANQUIS, 2011, p. 216).

O regime original instituído por al-Ikhshīd e Kāfūr não sobreviveu à morte deste último, em meado de 968, pois os grandes oficiais militares não foram capazes de encontrar entre si um sucessor para esse homem, permitindo-se então manobrar pelo vizir Abu'l-Fadl Já'far ibn al-Fadl ibn al-Furat, que havia servido como vizir no Egito desde 946. Apoiado no general turco Shamul, então governador de Damasco, Ibn al-Furat conseguiu alienar do poder

Ya'qub ibn Yusuf ibn Killis, outro dos vizires, um judeu nascido em Bagdá, que pediu refúgio junto aos fatímidas, e garantir que o jovem Ahmad ibn Ali fosse reconhecido pelos demais oficiais do exército e pelo califa abássida como novo al-Ikhshīd. No outono de 969, enquanto os fatímidas retomavam os empreendimentos em larga escala contra o noroeste do Egito, mirando principalmente Alexandria, graves desordens urbanas explodiram em Fustât, em parte pelo agravamento do conflito étnico no interior da guarnição, em parte pela exasperação causada na população por sucessivas estações de carestia. Durante o tumulto, o palácio de Ibn al-Furat foi saqueado por militares amotinados e populares, e o vizir foi preso sob as ordens de Abu Muhammad al-Hasan ibn Ubaydallah ibn Tughj, terceiro dos filhos de al-Ikhshīd e governador da Palestina. Não está claro se Ubaydallah ibn Tughj pretendia garantir o governo de seu jovem sobrinho ou assumir ele mesmo o comando da província, mas o fato é que, diante do sucesso do empreendimento militar fatímida, ele abandonou tanto seu parente quanto seu prisioneiro em Fustât e retornou para sua posição anterior, onde conseguiu resistir ainda por um breve período ao assédio tanto dos magrebinos, pelo sudoeste, quanto dos carmatas, pelo leste-sudeste. Ahmad ibn Ali foi feito pelo prisioneiro pelos novos senhores do Egito, e veio a morrer na prisão em julho de 987, colocando fim definitivo à experiência dos ikhshididas. Liberto, Ibn al-Furat foi um dos altos oficiais que negociou os termos da transição do poder com o general fatímida Jawhar al-Siqilli (também nomeado Gawhar ar-Rumi), servindo-lhe durante algum tempo como seu conselheiro e encarregado de negócios. Com a transferência do califa al-Mu'izz para o Egito, contudo, acabou demitido, sob a explícita influência de seu antigo rival, Ibn Killis (COHEN & SOMEKH, 1990, pp. 283-285; BIANQUIS, 1998, p. 117-118; BRETT, 2001, ps. 298, 300, 303, 306 e 332; KENNEDY, 2004, pp. 315-316; BACHARACH, 2006, pp. 60-61 e 81-84; BIANQUIS, 2011, p. 216).

Santo e oportunista: Abu'l-Yumn Cosme ibn Menas

A *História do Patriarcado Copta de Alexandria* dá uma versão para o fim do regime kafúrida diferente daquela apresentada na historiografia muçulmana.⁹ De acordo com o que aí se registra na biografia do Papa Menas II, patriarca que chefiou esta comunidade eclesiástica nos anos de 957 a 974, quando Kāfūr morreu, seu entourage escondeu a notícia, tomou o seu corpo, embalsamou-o e montou uma farsa elaborada ao seu redor:

⁹ Para uma discussão introdutória recente e em português sobre este documento, ver CRUZ, 2016, pp. 59-65, e CRUZ, 2017, pp. 391-395.

(...) os chefes do Estado (...) vestiram-no com um manto de mangas muito compridas e sentaram-no em um trono elevado em seu palácio, de modo que aqueles que chegavam à porta da câmara de audiências em que foi postado tinham a ilusão de que ele ali ministrava normalmente. Estes mesmos homens estacionaram servos e guardiões diante do cadáver e impediram a todos os que vieram para saudar o Kāfūr de aproximar-se dele, dizendo: *Nosso senhor ordena que você apenas beije a orla desta sua manga e o saúde daqui mesmo, de fora do salão, porque ele está muito doente e não pode suportar que alguém mais se ponha diante dele*. Colocaram também alguém atrás do trono em que tinha assentado o corpo, de modo que quando as pessoas que chegavam o saudavam, este criado movia sua cabeça e a manga de seu manto, como se ele estivesse respondendo às suas palavras e gestos (BURMESTER, 1948, pp. 128-129).

O redator deste trecho da *História* destaca que nem mesmo a maioria das pessoas do palácio sabia o que realmente acontecia, “a não ser o séquito imediatamente envolvido na simulação, os dois conselheiros que estavam diretamente ligados ao Kāfūr, suas concubinas e Abu l’-Yumn Cosme ibn Menas” (BURMESTER, 1948, p. 129). Pontua também que a situação assim permaneceu por três anos, enquanto o principal de seus vizires, não nomeado, mas, dado o contexto, decerto Ibn al-Furat, continuava a manter a rotina do governo, cobrando os impostos, chefiando o exército e administrando a justiça normalmente. Quando, de alguma forma que não é mencionada, vazou a informação de que Kāfūr de fato já estava morto há muito tempo, simpatizantes dos fatímidas no Egito escreveram ao seu califa, al-Mu’izz, que despachou o melhor de seus generais com um grande exército para conquistar a província em seu nome. A *História* narra como homens leais aos abássidas e aos ikhshididas, ou seja, ao jovem emir Ahmad ibn Ali, liderados por certo Fatik, procuraram resistir aos magrebins, muito menos experientes e piores equipados, mas mais numerosos e com uma moral bem mais robusta:

Quando os ikhshididas ouviram notícias de seu avanço, saíram para lutar contra ele, no intuito de detê-lo, e conseguiram impedir que os navios que traziam suas tropas conseguissem transpor o rio Nilo do ocidente para o oriente. Naquele mês e ano, de fato, havia pouca água no rio, de modo que não foi difícil fazer tal coisa. Certas pessoas conheciam o lugar do vau que está na margem diante de Satanûf. Quando o chefe dos ikhshididas soube de sua existência, aí se preparou para resistir aos invasores. Este chefe era um conselheiro de nome Fatik, homem instruído e corajoso e um guerreiro de valor. Seu exército era composto de homens experientes na guerra, mas não havia entre eles quaisquer que soubessem atirar flechas com arcos de madeira, exceto muito poucos. Quanto aos que vieram desde o Magrebe, a maior parte das tropas era composta de soldados de infantaria praticamente nus, envoltos apenas em mantos de lã. Aconteceu que quando os invasores e a resistência entraram em combate, os ocidentais puseram seus mantos sobre os ombros e, avançando com agilidade, lutaram com espadas e lançando saraivadas de flechas feitas de madeira e de lanças finas e leves com as quais perfuraram os ikhshididas e mataram-nos aos montes. Suas bandeiras eram pedaços de pano tingido, maravilhosamente coloridos e bordados com os fios de prata de um emblema da vitória. Quando eles viram seus

porta-bandeiras agitem estes pendões em campo, tornaram-se particularmente fortes na batalha. Efetivamente, por outro lado, quando os ikhshididas fizeram erguer os estandartes negros que traziam consigo é que suas tropas começaram a ser decisivamente derrotadas. Quando o conselheiro Fatik percebeu que os pendões negros haviam influenciado desta forma o combate, e que os seus portadores haviam sido os primeiros a debandar do campo, ele cruzou em sua direção em grande ira e começou a matá-los – mas o próprio general viu o seu trajeto ser determinado juntamente com o dos portadores e com o restante das tropas sob seu comando. Após terem-nos vencidos no vau, os mouros continuaram perseguindo e matando os ikhshididas até um ponto tão distante quanto o limite de Bilbais, e tomaram como cativos alguns de seus chefes. Gawhar fez com que agrilhoassem estes homens e despachou-os para o Ocidente, para a corte de al-Mu'izz-li-Dini'llah. Gawhar então assumiu o governo sobre a terra de Misr (BURMESTER, 1948, pp. 129-130).

Diferente do que talvez esperássemos, contudo, o general fatímida não realizou um expurgo geral entre os notáveis egípcios, mas, ao menos em um primeiro momento, confirmou em suas funções os oficiais que estivessem dispostos a servir os novos senhores do Egito, inclusive os antigos vizires dos ikhshididas. A *História* menciona especialmente o caso de Ibn Menas, que “encontrou graça diante de Gawhar (...) por causa de sua competência e probidade, qualidades pelos quais ele era bem conhecido, às quais algumas pessoas dignas de confiança [dos fatímidas] em Misr prontamente deram testemunho” (BURMESTER, 1948, p. 130). No fragmento supracitado, além da descrição de certa estratégia de governabilidade da terra recém-conquistada, que passava pela cooptação dos funcionários já estabelecidos, também temos a confirmação de que os fatímidas já contavam, ao tempo de sua entrada no Vale do Nilo, com aliados bastante bem estabelecidos nas cidades da região. As teorias da conspiração, ao menos via de regra, são imbecilidades em se tratando de possíveis explicações da historiografia profissional, mas não se deve esquecer que as conspirações têm uma existência real, ainda mais em época de crise política.¹⁰ O interesse especial dispensado pela *História* a Ibn Menas, de outra parte, justifica-se pelo fato de este ser um cristão copta – e não apenas um cristão qualquer, mas um verdadeiro modelo de oficial cristão (SWANSON, 2010, p. 49).

No período ikhshidida-khafúrida e na transição para o período fatímida, os cristãos coptas foram afligidos não só pelos mesmos males que seus vizinhos muçulmanos, mas serviram de para-raios para as frustrações e inquietações das massas urbanas de Fustât, de Alexandria e de outras grandes cidades do Vale do Nilo, justamente no momento em que passavam da maioria da população de um país conquistado para uma grande minoria,

¹⁰ A respeito desta questão, ver a interessante abordagem proposta em BALE, 2007, que apresenta instrumentos analíticos para se distinguir entre conspirações políticas reais e teorias da conspiração no sentido pejorativo desta expressão, assim como o importante debate interdisciplinar constante em COADY, 2006.

politicamente destituída e cada vez mais estrangeira em sua própria pátria (IRVIN & SUNQUIST, 2004, pp. 363-365). Ainda que a pressão direta da parte das autoridades governamentais não tenha sido tão frequente, as suas condições de vida estiveram longe de serem confortáveis. Durante a grande carestia que atingiu a região nas décadas de 960 e 970, muitas das sedes episcopais coptas viram-se despovoadas, sendo as poucas paróquias delas remanescentes agregadas a outras dioceses que porventura se encontrassem nos arredores. O Papa Menas, ao invés de permanecer em Alexandria, retirou-se primeiro para o Rife, e depois para o distrito de Tida, para uma aldeia, obscura, mas majoritariamente cristã, chamada Mahallat Danyal, onde passou a ser sustentado com sua corte pela esposa de um magistrado das redondezas, uma senhora de nome Dina. O prelado então não se dirigiu a Alexandria nem para as festas solenes, assim como, violando o costume de seus predecessores, não foi a São Macário de Wadi Habib para a consagração anual do Santo Crisma; de fato, fez erguer na própria aldeia onde estava um oratório dedicado a São Marcos, onde procedeu à celebração desses ritos (BURMESTER, 1948, pp. 133-134; SWANSON, 2010, pp. 45-46). Seu sucessor foi escolhido não entre os monges, como já então era o comum, mas era um rico mercador sírio, conhecido por sua devoção e caridade, que era um fornecedor de bens para os fatímidas e estava fortuitamente em Misr quando da reunião do sínodo para a eleição patriarcal. Este patriarca, Abraão ibn Zar'ah, cedeu seus numerosos bens à Igreja e aboliu a prática da simonia; foi conhecido pela caridade, protegeu teólogos importantes e manteve, via de regra, boas relações com al-Mu'izz, o primeiro califa fatímida a governar o Egito. Sua memória encontra-se ligada por vínculo indissolúvel ao episódio do milagre da montanha de Muqattam, mas talvez a coisa mais notável de seu curto governo eclesiástico – de 975 a 978 – tenha sido o seu combate contra a adoção de costumes islâmicos pelos cristãos, especialmente a prática da poligamia.¹¹ A *História* registra que certo alto oficial cristão de Fustât recusou a apartar de si suas concubinas, mesmo tendo sido por isso exortado e excomungado pelo Papa Abraão; por fim, amaldiçoado em alta voz pelo eclesiástico diante de sua própria casa, pereceu em alguns poucos dias juntamente com tudo e todos aqueles que lhe estavam associados. Narra também que um outro alto oficial cristão, homem influente de nome Abi's-Surur al-Kabir, teve o acesso à Eucaristia negado pelo patriarca pelo mesmo motivo e, por causa disso, acabou por envenenar este papa (BURMESTER, 1948, ps. 135-137 e 146; SWANSON, 2010, pp. 48-49).

¹¹ Sobre o episódio do milagre da montanha de Muqattam e sua extraordinária ressonância na tradição copta, ver HEIJER, 1994.

Ora, neste período em que os altos oficiais coptas estavam dispostos a enfrentar frente a frente o dirigente de sua Igreja por causa de suas múltiplas esposas e concubinas, é particularmente representativa a caracterização que a *História* faz de Ibn Menas:

Ele era um homem piedoso e um virgem. Ele nunca se casou, e nunca se ouviu a respeito dele que tenha chegado a conhecer as loucuras da juventude. Ele agia bem em relação a todos os homens e era elogiado por todos. A ele foi concedido graça e afeição por al-Mu'izz, por causa das boas maneiras de sua vida, da retidão de suas intenções e da força de sua fé. O rei costumava aceitar suas palavras e seu conselho, e acabou por nomeá-lo *mutawalli* para cobrar o imposto sobre a riqueza de Misr (BURMESTER, 1948, p. 147).

O relato a seu respeito prossegue afirmando que Ibn Killis, feito grão-vizir, começou a ter inveja de Ibn Menas, temendo que al-Mu'izz lhe concedesse o seu próprio cargo. Assim sendo, aconselhou este califa a enviá-lo para a Palestina, região que então se encontrava sob o assédio dos carmatas. Ibn Killis argumentou com al-Mu'izz que a situação exigia que lá estivesse alguém que fosse de inteira confiança, como Ibn Menas, mas o narrador da *História* pontua que seu real objetivo era tirá-lo de Fustât, afastando-o da companhia do monarca, e criar-lhe dificuldades. Assumindo o governo da Palestina com competência, Ibn Menas extraiu de suas cidades uma quantidade fabulosa de impostos que, diante do avanço dos carmatas, escondeu em um mosteiro localizado no cume do Monte Tabor (BURMESTER, 1948, p. 148; COHEN & SOMEKH, 1990, pp. 285-286).

Quando os carmatas tomaram a região, Ibn Menas recusou-se a abandonar o seu posto, dispondo-se a negociar sua posição com os invasores; a *História* narra que o seu líder apresentou-se diante do oficial cristão e disse-lhe: “Não temas, porque nenhum mal te acontecerá de minha parte; de fato, farei com que seja meu amigo, da mesma forma como você foi um amigo de al-Mu'izz” (BURMESTER, 1948, p. 148). Não consta no relato desta fonte cristã, que louva este personagem de forma tão pronunciada, qual teria sido a sua resposta, mas parece que ele pragmaticamente passou a trabalhar com os carmatas, da mesma maneira que antes havia trabalhado com os fatímidas e os ikhishididas-kafúridas, leais (ao menos nominalmente) abássidas. Consta, entretanto, que alguns muçulmanos palestinos de boa posição social, indignados com esta aliança, escreveram a Fustât informando da deserção de Ibn Menas, notícia que foi material para uma violenta invectiva de Ibn Killis contra sua figura. O califa parece ter ficado furioso principalmente com a perspectiva de os duzentos mil dinares de impostos recém-recolhidos das cidades da Palestina por seu antigo funcionário terem passado ao tesouro dos carmatas, de modo que mandou emissários para confiscar todos

os bens de Ibn Menas e aprisionar seus familiares e clientes em Alexandria e Fustât. Eles encontraram, entretanto, não muita coisa, pois, antes de partir para o Levante, este oficial havia deixado sua fortuna sob a guarda do Papa Abraão, com ordens para que ela fosse prontamente distribuída em esmolas no caso de seu retorno ao Egito não ser mais possível, conjuntura que aparentemente se desenhava (BURMESTER, 1948, pp. 148-150).

Mais ou menos ao mesmo tempo em que se realizava este confisco, chegavam a Misr as tropas lideradas por Ḥasan Aʿṣam, o general que pouco antes havia negociado com Ibn Menas. Aʿṣam, que era sobrinho de al-Jannābī, general que liderou o infame saque de Meca em 930, havia engajado os homens sob seu comando em uma coalizão com contingentes hamanidas e buálidas, que tinha sido bem sucedida em vencer uma grande armada fatímida e saquear Damasco e Ramla em 971. De forma bastante inusitada, neste mesmo ano os carmatas proclamaram sua fidelidade aos abássidas e passaram a amaldiçoar o califa fatímida nas orações públicas. Aʿṣam e al-Muʿizz trocaram cartas ameaçadoras no período que se seguiu à transferência deste último para a recém-construída cidadela do Cairo; no meado de 974, os carmatas apresentaram-se para combater às portas de Fustât. Depois de um rápido combate, entretanto, as tropas de Aʿṣam foram decisivamente derrotados pelos fatímidas, conseguindo o comandante carmata retornar só à muito custo a salvo para o Bahrein. Sabendo desta notícia, Ibn Menas escreveu a al-Muʿizz informando do que havia acontecido em seu contato com estes invasores, de como havia apenas fingido colaborar com o inimigo, para salvar a sua vida e os impostos recém-recolhidos na Palestina. Recebendo um indulto do califa, o oficial retornou ao Egito e entregou ao seu senhor os duzentos mil dinares, recebendo em troca a restituição de todos os seus bens, a liberdade de seus parentes e pessoas a ele relacionados, e um cargo de confiança na corte. Mais tarde, os fatímidas ocuparam Damasco e Ramla, e al-Muʿizz firmou um tratado de paz com os carmatas, aos quais continuou a pagar o tributo que antes haviam demandado dos ikhishididas instalados na Síria. A *História do Patriarcado Copta de Alexandria* registra que al-Muʿizz, tendo mandado vir “para junto de si

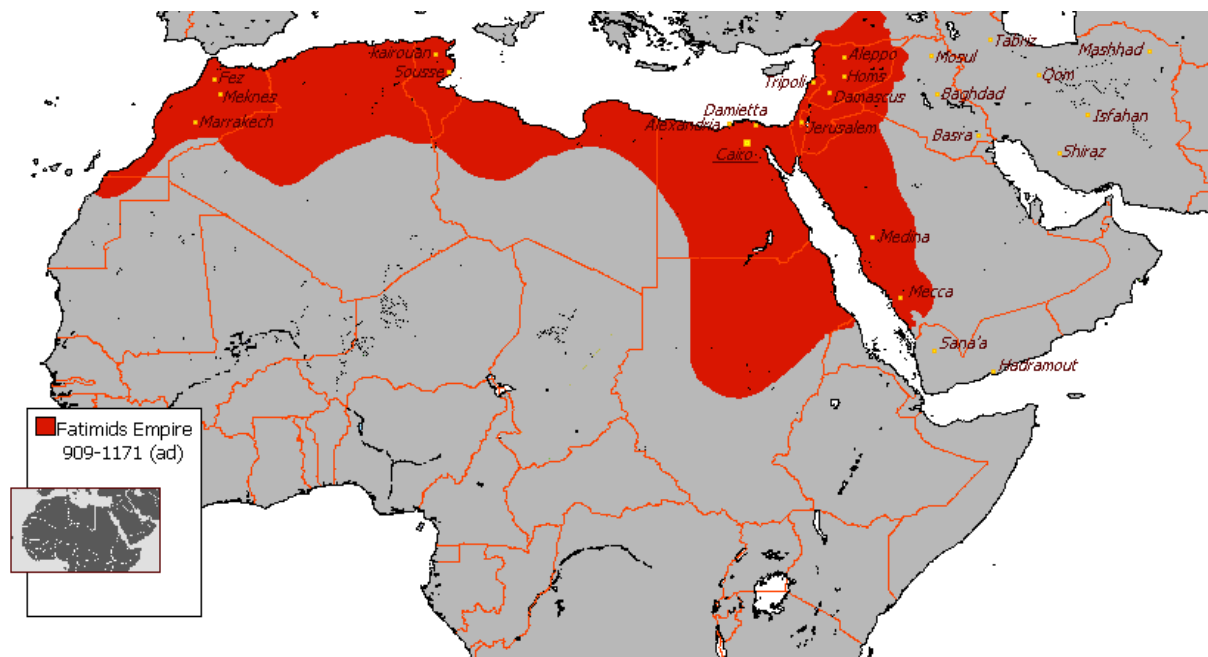


Figura 4: Extensão do domínio fatímida entre 909 e 1171, projetada sobre as fronteiras afro-asiáticas contemporâneas. Imagem de domínio público, disponível em <https://tinyurl.com/y7sfbdz3> (acesso em 1º de junho de 2017).

vizires não só até o ano seguinte, que foi o da renúncia de al-Mu'izz, mas também sob o filho e sucessor deste, al-Aziz, com a exceção de alguns meses em 983-984, até o seu falecimento no início de 991 (BURMESTER, 1948, pp. 148-149; DAFTARY, 1990; COHEN & SOMEKH, 1990, pp. 284-285). [FIGURA 4].

Fragmentação da *Ummah*, era de ouro dos *dhimmis*

Uma das causas sociais da rápida expansão do Islã pelo entorno mediterrâneo foi decerto o estado de profunda e beligerante divisão que se estabeleceu entre os cristãos a partir das grandes querelas teológicas das décadas de 430 e 450. O fato de que a divisão entre os cristãos era um elemento de fraqueza diante dos seguidores de Muhammad não escapou aos olhos dos pensadores dos séculos VII e VIII, tanto calcedônicos quanto miafisitas, e tornou-se um dos elementos tradicionais da apologética islâmica apontar a multiplicidade de interpretações do Evangelho e comunidades de seguidores de Jesus, considerada como um produto mais ou menos evidente da rebeldia humana, em contraste com a unicidade da *Ummah*, cerrada em torno de uma mesma leitura do Corão, dado por Deus ao último de seus Profetas (FLETCHER, 2004, pp. 17-23; DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 65-66; GRIFFITH, 2008, pp. 23ss; JENKINS, 2013, pp. 291-295; BROWN, 2013, pp. 295-317). Nos séculos IX e X, contudo, a situação decerto já não era a mesma de cem ou duzentos anos

antes. A linha entre muçulmanos e não-muçulmanos estava, é certo, então mais nitidamente traçada; ao contrário do que acontecia antes, uma boa parte dos muçulmanos podia lidar quase que apenas com outros muçulmanos, vivendo dentro de um elaborado sistema de ritual, doutrina e lei claramente diferente dos não-muçulmanos. O estatuto dos cristãos, judeus e zoroastrianos no interior da *Dar al-Islam* estava definido com clareza e era, em alguns aspectos, claramente inferior. Eles eram vistos como *Povos do Livro*, por terem uma escritura sagrada, divinamente revelada, anterior ao Corão. Em geral não eram obrigados à conversão, mas sofriam algumas restrições às suas atividades religiosas, pagavam um imposto especial, não deviam portar armas ou vestir roupas de certas cores, não podiam desposar muçulmanas, eram obrigados a se identificar usando uma faixa, ou cinto, especial, conhecido como *zunnar*, e seu testemunho não era aceito contra os dos muçulmanos nos tribunais. Eram considerados *dhimmis*, membros de uma comunidade protegida, a *Dhimmah*, que mediante o pagamento da *jizya*, um imposto capital, anualmente quitado 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), mantinham uma organização própria e podiam participar de uma boa parte dos espaços da sociedade (re)ordenada pelo governo islâmico (VAGLIERI, 1970, pp. 89-91; HOURANI, 1994, pp. 64-66; ARMSTRONG, 2001, pp. 72-73; BERKEY, 2003, pp. 161-169; FLETCHER, 2004, pp. 34-35; IRVIN & SUNQUIST, 2004, pp. 343-352; DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 75-80). Sob este regime, os cristãos continuaram tão divididos quanto no período precedente, suas feridas mal-cicatrizadas abrindo-se ao menor atrito; mas os muçulmanos também dificilmente poderiam reivindicar de boa consciência a noção de ainda serem uma comunidade unívoca. Sob a cobertura da *Ummah*, agitaram-se ressentimentos e paixões étnico-tribais, regionalistas, teológicas e sociopolíticas; além do grande cisma fundador entre sunitas e xiitas, estes últimos haviam se dividido em uma miríade de grupos concorrentes entre si: ismailitas, zaiditas, fatímidas, carmatas, duodecimanos, entre outros, de menor expressão histórica. Nestas fissuras é que se pode desenvolver a carreira de um oficial como Ibn Menas – ou como Ibn Killis, que, entretanto, para galgar postos mais altos, acabou por fazer a *šahāda* (aderindo primeiro, sob Kāfūr, ao sunismo mais ortodoxo, e depois, sob al-Mu’izz, ao xiismo ismailita).

Tratam-se estes dois supracitados de casos representativos, mas decerto não únicos. Mencionou-se acima também a preferência que os buálidas deram aos oficiais judeus e cristãos como forma de colocar sua estrutura de governo para além da fricção sectária entre sunitas e xiitas, mas os casos no próprio Egito são abundantes. Tome-se mais um exemplo do

período aqui abordado. Durante os dias finais do domínio dos ikhishididas sobre o Vale do Nilo, a cidade de Tinnis viu-se mergulhada no caos, dominada por gangues de jovens muçulmanos que realizavam assaltos, extorsões, estupros, bebedeiras e glotonarias, mas que, por serem numerosos, não podiam ser confrontados por nenhum daqueles que padecia em suas mãos. Acontecia, entretanto, que havia na cidade um ancião cristão, de nome Kislam, que escreveu a al-Mu'izz expondo a situação, pedindo socorro e propondo um plano de atuação para solucionar o caso. Assim interpelado, o califa fatímida enviou um exército para a cidade, liderado por certo Mas'alah de Kutam, homem que deveria assumir o governo do distrito. Os jovens muçulmanos de Tinnis, entretanto, pretenderam resistir ao domínio fatímida – e o fizeram, por três meses, até que acabou a água fresca da cidade, diante do que a população levantou-se em um motim contra seus pretensos defensores. Aproveitando-se do alvoroço e do iminente colapso da resistência, Kislam, que, por ser cristão, supostamente não era parte interessada, ofereceu-se para ser mediador entre os chefes dos muçulmanos de Tinnis e Mas'alah. Reunindo-se com o comandante fatímida, de fato, este ancião obteve dinheiro, boas vestes, títulos honoríficos e um grande banquete para os que lideravam a guarnição da cidade em troca de sua submissão a al-Mu'izz, forjando um acordo que foi prontamente aceito pelas partes. Em sua primeira noite em Tinnis, Mas'alah reuniu os homens que deveria honrar, fez conforme o combinado, apresentou-lhes um quantidade imensa de comida e bebida, e jurou-lhes que não permitiria que nenhum deles se retirasse de sua presença antes do terceiro dia de farta comemoração. Ao fim deste, quando seus convidados já se encontravam bêbados e empanturrados, o comandante deu ordem para que eles fossem despojados e crucificados antes do amanhecer em um local de bastante visibilidade. Depois de causar o apropriado terror nos cidadãos e assumir o governo, Mas'alah também deu ordem para que a maior parte da muralha da cidade fosse demolida como punição por sua demora em submeter-se, ao passo que Kislam foi honrado e saudado como aquele que livrou Tinnis dos bandidos que atormentavam seus moradores (BURMESTER, 1948, pp. 131-133).

Os fatímidas, que tinham poucos aliados em um ecúmeno muçulmano em que os sunitas tornavam-se numericamente predominantes e os xiitas ainda se engalfinhavam por uma definição identitária, aproximaram-se dos núbios e dos etíopes cristãos na política externa e, na política interna, permitiram que os coptas não apenas sobrevivessem, mas prosperassem e (re)adquirissem certo protagonismo ostensivo na vida sociopolítica de sua pátria (FERRÉ, 1990, pp. 1097-1100; SAMIR, 1996, pp. 189-191; SAWNSON, 2010, p. 48; JAKOBIELSKI, 2011, p. 252). Pode-se tomar como símbolo de seu estatuto nesse período a

adoção como uma celebração oficial do califado fatímida do Nawrūz, dia de ano novo do calendário copta e uma espécie de análogo da Festa de Todos os Santos da tradição latina, na qual que a Igreja do Egito comemora coletivamente sua longa lista de mártires e confessores. Este festival era ocasião de o califa conceder prêmios e dons em dinheiro, bens ou alimentos aos oficiais cristãos, suas famílias e associados religiosos. Ao mesmo tempo em que foi assumido pelo Estado, contudo, instituiu-se que estavam proibidas as procissões, ornamentação e iluminação das ruas e das fachadas das casas, bebedeiras, danças, folguedos e brincadeiras carnavalescas (incluindo borrifos de água misturada com vinho) que lhe estavam tradicionalmente associadas. A festa de Nawrūz só foi suprimida do calendário oficial egípcio e banida dos espaços públicos compartilhados por muçulmanos e não-muçulmanos no início da década de 1400, ainda que tenha continuado a ser celebrada em seus aspectos mais lúdicos dentro das casas, em certos bairros de maioria cristã, nos campos, nas dependências das igrejas e em espaços marginais das cidades, como parques e margens de lagos e canais (LUTFI, 1998, pp. 277-279). Contra o cenário da progressiva fragmentação da *Ummah*, tão bem tipificado na complexa história política do Egito dos séculos IX e X, de fato, foi que se constituiu, durante o governo xiita sobre o Vale do Nilo – com exceção quase que apenas do período de medidas discriminatórias e violências determinadas pelo califa al-Hakim, que governou de 985 a 1021 –, o que bem se chamou de a era de ouro dos *dhimmis* na história do Egito islâmico (SAMIR, 1996, p. 178).

Referências:

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas: rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias culturais. *História & Perspectivas*. Uberlândia, DH/UFU, n. 8, junho de 1993.
- ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- BACHARACH, Jere L. *Islamic history through coins: an analysis and catalogue of tenth-century ikhshidid coinage*. Cairo: American University in Cairo Press, 2006.
- BACHARACH, Jere L. The career of of Muḥammad Ibn Ṭughj Al-Ikhshīd, a tenth-century governor of Egypt. *Speculum*. Chicago, MAA/Chicago UP, v. 50, n. 4, outubro de 1975.
- BALE, Jeffrey M. Political paranoia v. political realism: on distinguishing between bogus conspiracy theories and genuine conspirational politics. *Patterns of Prejudice*. Londres, Taylor & Francis, v. 41, n. 1, março de 2007.
- BERKEY, Jonathan P. *The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

BIANQUIS, Thierry. Autonomous Egypt from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr. In. PETRY, Carl F. (org.). *The Cambridge History of Egypt. Vol 1: Islamic Egypt (640-1517)*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (1171). In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UFSCar. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez/Ed. UNESCO no Brasil, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In. FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

BRETT, Michael. *The rise of the Fatimids: the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth century of the Hijra, tenth century CE*. Leiden: Brill, 2001. Coleção *Medieval Mediterranean Studies*, n. 30.

BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, AD 200-1000*. 10th anniversary rev. ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2013. Coleção *Making of Europe*, n. 1.

BURMESTER, Oswald Hugh Ewart *et alli* (org.). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffa', Bishop of al-Asmunin. Vol. 2, pt. 2: the lives of Khäel III to Shenouti II (†1046)*. Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Oswald Hugh Ewart Burmester, Yassa 'Abd al-Masih e Aziz Suryal Atiya. Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1948.

BUSSE, Heribert. Iran under the būyids. In. FRYE, Richard Nelson (org.). *The Cambridge History of Iran. Vol. 4: the period from the arab invasion to the saljuqs*. Cambridge: Cambridge UP, 1975.

BUSSE, Heribert. The revival of persian kingship under the būyids. In. RICHARDS, Donald Sidney (org.). *Islamic civilization: 950-1150 AD: a colloquium published under the auspices of the Near Eastern History Group, University of Oxford, and the Near East Center, University of Pennsylvania*. Oxford: Cassirer, 1973. Coleção *Papers on islamic history*, n. 3.

COADY, David (org.). *Conspiracy theories: the philosophical debate*. Aldershot: Ashgate, 2006.

COHEN, Mark R. & SOMEKH, Sasson. In the court of Ya'qūb Ibn Killis: a fragment from the Cairo genizah. *The Jewish Quarterly Review*. Filadélfia, CAJS/Pensilvânia UP, v. 80, n. 4, abril de 1990.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. *Coletânea*. Rio de Janeiro, FSB-RJ, v. 15, n. 29, junho de 2016.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Ritos de humilhação: al-Qasim ibn Ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). *Transversos*. Rio de Janeiro, LEDDES-PPGH/UERJ, v. 4, n. 9, abril de 2017.

DAFTARY, Farhad. Carmatians. In. YARSHATER, Ehsan (org.). *Encyclopædia Iranica. Vol. 4: Bāyju to Carpets*. Londres: Routledge, 1990.

DAFTARY, Farhad. *The Isma'īlīs: their history and doctrines*. 2ª ed. Nova Iorque: Cambridge UP, 2011.

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. Vol. 3: early medieval christianities (c.600-c.1100). Cambridge: Cambridge UP, 2008.

FERRÉ, André. Fatimids and the copts. In. ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESSEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, vol. 4.

FLETCHER, Richard A. *A Cruz e o Crescente: cristianismo e Islã, de Maomé à Reforma*. Tradução de Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

GIL, Moshe. *A history of Palestine: 634-1099*. Tradução de Ethel Broido. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

GRIFFITH, Sidney Harrison. *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*, direção de Michael Cook, William Chester Jordan e Peter Scäfer, n. 15.

HALM, Heinz. *The empire of the Mahdi: the rise of the fatimids*. Tradução de Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996. Coleção *Handbook of Oriental Studies*, seção §1: *The Near and Middle East*, n. 26.

HEIJER, Johannes den. Apologetic elements in coptic-arabic historiography: the life of Afrahâm ibn Zur'ah, 62nd Patriarch of Alexandria. In: SAMIR, Samir Khalil & NIELSEN, Jørgen S. *Christian arabic apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção *Studies in history of religions*, n. 63.

HITTI, Philip Khûri. *History of Syria, including Lebanon and Palestine*. 2^a ed. Piscataway: Gorgias, 2004.

IBN MISKAWAYAH, Ahmad ibn Muhammad. *The concluding portion of the experiences of the nations. Vol. 1: reigns of Muqtadir, Qahir and Radi (908-940 AD)*. Tradução de David Samuel Margoliouth. Oxford: Blackwell, 1921. Coleção *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate: original chronicles of the fourth islamic century*, n. 4.

IRVING, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Vol. 1: do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.

JAKOBIELSKI, Stefan. A Núbia cristã no apogeu de sua civilização. In. EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). *História geral da África. Vol. 3: a África do século VII ao XI*. Tradução do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UFSCar. 2^a ed. São Paulo/Brasília: Cortez/Ed. UNESCO no Brasil, 2011.

JENKINS, Philips. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KENNEDY, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from sixth to the eleventh century*. 2^a ed. Harlow: Pearson Longman, 2004.

LUTFI, Huda. Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past? In. PHILIPP, Thomas & HAARMANN, Ulrich (orgs.). *The mamlûks in egyptian politics and society*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

MOMEN, Moojan. *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale UP, 1985.

- NAGEL, Tilman. Buyds. In. YARSHATER, Ehsan (org.). *Encyclopædia Iranica*. Vol. 4: *Bāyju to Carpets*. Londres: Routledge, 1990.
- NEWMAN, Andrew J. *Twelver Shiism: unity and diversity in the life of Islam (632 to 1722)*. Edimburgo: Edimburgo UP, 2013.
- PAPACONSTANTINO, Arietta. Between *Umma* and *Dhimma*: the christians of the Middle East under the Umayyads. *Annales islamologiques*. Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, n. 42, 2008.
- PIPES, Daniel. *Slaves soldiers and Islam: the genesis of a military system*. New Haven: Yale UP, 1981.
- ROGERSON, Barnaby. *The heirs of Muhammad: Islam's first century and the origins of the sunni-shia split*. Woodstock: Overlock, 2006.
- RUNCIMAN, Steven. *Visperas sicilianas: una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII*. Tradução de Alicia Bleiberg. Madri: Alianza, 1979.
- 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 cultures in confluence and dialogue*. Leiden, Brill, v. 2, n. 3, 1996.
- SAUNDERS, John Joseph. *The history of the mongol conquests*. Londres: Routledge, 1977.
- SWANSON, Mark N. *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001. Coleção *The Popes of Egypt*, n. 2.
- SWELIN, Tarek. *Ibn Tulun: his lost city and great mosque*. Cairo: American University in Cairo Press, 2015.
- VAGLIERI, Laura Veccia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In. HOLT, P. M.; LAMBTON, Ann K. S. & LEWIS, Bernard. *The Cambridge History of Islam*. Vol. 1A: *The central islamic lands from pre-islamic times to the First World War*. Cambridge: Cambridge UP, 1970.
- VAN ARENDONK, Cornelis. *Les debuts de l'imāmat zaidite au Yemen*. Tradução de Jacques Ryckmans. Leiden: Brill, 1960.
- VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a História – seguido de: Foucault revoluciona a História*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1998.

Alfredo Bronzato da Costa Cruz: Doutorando em História (PPGH/UERJ, 2015 -); Mestre em História (PPGH/UNIRIO, 2011-2013); Bacharel e Licenciado em História (PUC-Rio, 2005-2009). Bolsista Capes (2015 -). Bolsista Nota 10/FAPERJ (2017 -). Membro do Núcleo de Estudos de Cristianismos no Oriente (NECO, GT-HR/ANPUH-RIO) e do Núcleo de Pesquisa Histórica do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (NPH/IPN). Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto. CL: <http://lattes.cnpq.br/7356386509536437>

Artigo recebido para publicação em: julho de 2017

Artigo aprovado para publicação em: julho de 2017

Como citar:

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Condições políticas da era de ouro da Dhimmah na História do Egito islâmico (séculos IX E X AD). **Revista Transversos**. “**Dossiê: Áfricas e suas diásporas**”. Rio de Janeiro, n°. 10, pp. 47-84, Ano 04. ago. 2017. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2017.29498

