



## RITOS DE HUMILHAÇÃO: AL-QASIM IBN UBAYDALLÂH E OS CRISTÃOS COPTAS (734-741)

**Alfredo Bronzato da Costa Cruz**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

bccruz.alfredo@gmail.com

### **Resumo:**

De 734 a 741 AD, al-Qasim ibn Ubaydallâh governou o Egito, então uma parte do califado omíada. Durante este período, manteve uma política ao mesmo tempo de proximidade e de agressividade para com os cristãos coptas, caracterizada pela execução daquilo que bem poderiam ser chamados de *ritos de humilhação* destes. Esse governo e esse relacionamento foram registrados principalmente na *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta comunidade religiosa, o que possui importantes consequências cognitivas. Este artigo objetiva retomar a narrativa desta interação de forma analítica, chamando atenção para alguns dos contextos sociopolíticos e religiosos e dos clichês literários e teológicos que nela se fazem presentes.

**Palavras-chave:** Memória e política; Relacionamento cristão-muçulmano; Igreja Ortodoxa Copta; História e hagiografia.

### **Abstract:**

From 734 to 741 AD, al-Qasim ibn Ubaydallâh ruled Egypt, then a part of the Umayyad caliphate. His policy of approximation and aggression towards Coptic Christians was characterized by practices which might be called rites of humiliation. Both government and interaction were recorded in the History of the Coptic Patriarchate of Alexandria, the official chronicle of this religious community, with relevant cognitive consequences. In this article we approach this narrative from an analytical point of view, drawing attention to some of the sociopolitical and religious contexts, as well as the literary and theological clichés in it.

**Keywords:** Memory and politics; Christian-Muslim interaction; Coptic Orthodox Church; History and hagiography.

*Em verdade, em verdade te digo: quando eras jovem, tu te cingias e andavas por onde querias; quando fores velho, estenderás a mão e outro te cingirá e te conduzirá aonde não queres (Jo 21:18).*

Na última seção de um artigo bastante célebre, Roger Chartier, partindo da monumental pesquisa de Norbert Elias sobre aquilo que designou como *processo civilizador*, propôs que se rearticulasse o estudo das práticas culturais sobre as formas de exercício do poder, de modo a se ter condições de “compreender a partir das mutações no modo de exercício do poder (geradores de formações sociais inéditas) tanto as transformações das estruturas de personalidade quanto as das instituições e das regras que governam a produção das obras e a organização das práticas” (CHARTIER, 1991, p. 188). A interação entre relações sociopolíticas e a formação e transformação das visões do real, ou seja, dos modos pelos quais as pessoas experimentam a si mesmos como indivíduos no mundo e suas relações interpessoais, as histórias que contam a si mesmas para tornar inteligíveis tudo aquilo que lhes acontece, são um campo tão rico quanto vasto da pesquisa histórica, onde se verifica uma interseção interessante entre os estudos sobre a conformação da memória e o campo da nova história política (BURKE, 2008: p. 84). O presente trabalho, sem nenhuma pretensão de completude ou mesmo de exaustividade, pretende ser uma experiência de prospecção neste veio de pesquisa, lidando para isso com um recorte temático ainda bastante negligenciado cá entre nós: o da experiência dos cristãos sob o domínio político do Islã.

### **Atravessamentos e tensões violentas sob Ubaydallâh al-Mawsili**

Em 730, o clero de Alexandria e os bispos do Alto e do Baixo Egito, de acordo com antigo costume, reuniram-se para eleger o sucessor de São Marcos. Nomearam para o trono patriarcal certo Cosme, que era monge em São Macário de Sceté. Elevado a esta dignidade contra a sua vontade, contudo, este homem não cessou de orar para que lhe fosse tirado o peso do ofício; depois de quinze meses como chefe da Igreja Copta, veio a falecer. Para sucedê-lo, elegeram um jovem de nome Teodoro que, residindo no Mosteiro de Tamnûrah, na margem do distrito de Mareotis, às margens do lago homônimo, próximo de Alexandria, era conhecido pelas duas penitências que se infligia sob a orientação de seu mestre, certo Abba João. Este ancião tinha fama de profeta e anunciou que seu discípulo seria Papa de Alexandria

não muito depois da morte do Patriarca Alexandre II (r.705-730) e de sua própria. Declaração que trouxe em si o gérmen de seu cumprimento, pois, quando “o povo de Alexandria, os sacerdotes e os funcionários, refletiam todos a respeito de quem deveriam nomear para a câmara de Abba Cosme (...) o Senhor recordou às suas mentes a memória do santo padre e monge Teodoro. Em função disto, partiram até o mosteiro [de Tamnûrah], tomaram-no consigo e levaram-no a Alexandria [para consagrá-lo patriarca]” (EVETTS, 1910, p. 339).

A *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica que registra a memória oficial desta instituição a respeito de sua história antiga e medieval (CRUZ: 2015, pp. 80-81; HEIJER, 1991), trata com muita brevidade do pontificado de Teodoro. Assinala que se tratava de “um homem bom, tranquilo, cheio de caridade para com todas as pessoas, de rosto bonito como um anjo de Deus”, e que “nos seus dias nada de mal foi realizado”, de tal modo que “os assuntos do Patriarcado e da Igreja Ortodoxa cresceram e prosperaram (...) e tornaram-se ainda mais florescentes” (EVETTS, 1910: p. 340). Recorrendo a um velho *topos* da história bíblica e eclesiástica, esboçava-se um cenário idílico, no qual a fidelidade dos crentes a Deus resultava em tempos pacíficos.<sup>1</sup> Algo, entretanto, parece ter saído mal e aberto uma fissura neste esquema, pois ocorreu que o então governador da região, Ubaid-Allah (Ubaydallâh ibn al-Habhab al-Mawsili, emir do Egito de 724 a 734), impôs ao povo do Egito “punições e perdas, fazendo adicionar um oitavo de dinar a cada dinar dos impostos (...) [e] por causa de sua opressão sobre as pessoas, o dinar tornou-se mais raro, inflacionado” (EVETTS, 1910: p. 340). O narrador da *História*, considerando talvez esta falha no esquema providencial que compõe o eixo de seu relato, recorda que contra este governador, que mudou o regime fiscal de maneira a encher em pouco tempo o tesouro público, não tardou a se haver a providência divina; pois

(...) conforme continuava por muito tempo neste caminho, Deus não pode suportá-lo mais e levantou-se contra ele, pois alguns dos chefes dos muçulmanos foram até Hishâm, o príncipe, e fizeram-no saber o mal que Ubaid-Allah estava realizando e todos os problemas que vinha causando no Egito. Daí Hishâm encheu-se de ira contra o governador, e escreveu imediatamente um decreto que o removia de seu cargo, despachando com grande raiva para o Egito também um oficial com muitos assistentes [que deveriam cumprir a sua determinação] (EVETTS: 1910, p. 340).

<sup>1</sup> Para esta forma particular de arranjar os episódios e processos históricos, que faz equivaler excelência moral e fidelidade religiosa com paz e prosperidade, e decadência moral e desvio religioso com perturbação da ordem e miséria, ver por primeiro: RÔMER, Thomas. *A chamada história deuteronômista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

No fato de o califa ter sido usado como instrumento da providência divina, não há novidade significativa no âmbito da coerência textual da *História*; de acordo com o seu relato não teria sido, afinal, Deus mesmo quem levantou os árabes contra os bizantinos *heréticos*? (CRUZ, 2016: pp 60-61; 65-74). A *vita* do Patriarca Alexandre II, aliás, descreve Hishâm (Hisham ibn Abd al-Malik, quarto califa omíada, r.724-743) como tendo sido “um homem temente a Deus de acordo com o método do Islã”, que “amou a todos os homens e (...) se tornou um libertador dos ortodoxos” (EVETTS, 1910: p. 327), pois ele restabeleceu um patriarca miafisita em Antioquia, Atanásio III (r.724-740), que retomou relações entre esta Sé e Alexandria. A narrativa da crônica também coincide, ao menos parcialmente, com o que afirmam outros documentos sobre o período, apesar de a cronologia estar algo truncada e ser vincada com certas omissões significativas.<sup>2</sup> De acordo com a *História*, Hishâm determinou que Ubaid-Allah fosse banido do Egito para a província da África, enquanto seu filho caçula e preferido, Ismail, seria enviado para além dali, para a *Terra do Sol Poente*, ou seja, para os mais ocidentais dos domínios omíadas, nas quais deveria residir entre os berberes. Como novo governador do Egito, o califa nomeou al-Qasim, primogênito de Ubaid-Allah. Depois certo tempo, o antigo governador do Egito expressou arrependimento pelas condutas que resultaram em sua deposição e, através de cartas e mensageiros, conseguiu obter uma indulgência do califa; determinou-se então que fosse para justo de Ismail e governasse sobre os berberes. Sua má natureza, entretanto, não era algo contornável, e “suas obras novamente se inclinaram para o mal, pois ele se aproveitou das filhas dos homens ricos e das filhas dos chefes e dos oficiais” (EVETTS, 1910: p. 341), chegando a tomar algumas como escravas e enviá-las ao califa, afirmando se tratarem de servas que ali havia comprado especialmente para presenteá-lo. Também fez com que se confiscassem as ovelhas prenhas e delas se extraíssem seus filhotes nascituros, mandando ao seu superior a pele de fina qualidade que os curtidores assim obtinham, e “deste modo fez com que se destruísse um vultoso número de ovelhas daquele país” (EVETTS, 1910: p. 341).

A *História* conta que, revoltados com estes desmandos, os berberes conspiraram contra Ubaid-Allah; decidiram não apenas matá-lo, mas fazê-lo sofrer. Primeiro capturaram Ismail, suas esposas e concubinas, e mataram todas em sua

---

<sup>2</sup> Para uma excelente visão de conjunto do governo deste califa, ver: BLANKINSHIP, Khalid Yahya. *The end of the Jihād State: the reign of Hishām ibn ‘Abd al-Malik and the collapse of the Umayyads*. Albany: New York State UP, 1994.

presença, dispensando um tratamento especialmente cruel às que estavam grávidas, pois “rasgaram estas mulheres, abrindo-as [como às ovelhas], e tiraram as crianças de seus ventres, atirando-as diante dele” (EVETTS, 1910: p. 342). Depois levaram Ismail até diante de seu pai e assassinaram-no; “tendo rasgado seu ventre com golpes e separado suas partes, bateram na cabeça e na face de seu genitor com partes de seu corpo morto” (EVETTS, 1910: p. 342). Por fim, supliciarão o próprio Ubaid-Allah, arrastando-o “para fora do seu país, seguindo-o com murros e insultos, enquanto ele ia triste e chorando” (EVETTS, 1910: p. 342). Tendo assinalado apenas que o Papa Teodoro viveu o suficiente para ter notícia disto tudo, a *História* não volta a mencionar Ubaid-Allah. Outros textos informam que ele foi deslocado pelo califa à província da África, onde veio a ser nomeado governador, não por uma inadequada conduta moral, mas por sua incapacidade de lidar com os desdobramentos políticos de sua reforma administrativa no Egito. Esta, de fato, provocou reações violentas da população copta, que explodiram em uma revolta generalizada nos anos de 725-726. Desde a conquista do país pelos árabes muçulmanos em 639-641, os coptas haviam aceitado a desmobilização de suas milícias e suportado pacificamente não só a tributação que lhes havia sido imposta pelos novos governantes, mas também as extorsões e agressões realizadas contra seus líderes eclesiásticos. Isso se explica em larga medida pelo fato de os muçulmanos terem se apresentado e sido recebidos como inimigos aguerridos dos bizantinos, que, por professarem a cristologia das Duas Naturezas aprovada como ortodoxa no Concílio de Calcedônia (451) eram considerados como heréticos pelos coptas, que sustentavam que em Jesus Cristo havia uma Única Natureza, resultante da união de sua humanidade e divindade (miafisismo); desta querela teológica não se podem separar, obviamente, fatores de ordem política, sociológica, econômica e mesmo étnico-linguística, além do profundo ressentimento que as tentativas – normalmente violentas – de impor a fórmula calcedônica pelos governadores bizantinos instalaram no seio da comunidade cristã autóctone do Egito (CRUZ, 2015: pp. 78-80).<sup>3</sup> Mais de oito décadas depois da conquista de Alexandria pelos muçulmanos, contudo, o fantasma de Constantinopla já não era capaz por si mesmo de criar um consenso entre os egípcios e seus conquistadores árabes; as taxações e medidas de controle cada vez mais severas sobre

---

<sup>3</sup> Sobre esta questão, acredito que o trabalho mais completo e acessível seja: JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

as pessoas e as propriedades dos nativos, assim como a crescente alienação dos coptas da estrutura de governo e as ações empreendidas contra os clérigos, santuários e mosteiros como forma de incrementar a arrecadação, fez com que irrompesse “a guerra entre os cristãos e os muçulmanos, de modo que muito sangue foi derramado na terra do Egito entre as duas facções, em primeiro lugar na cidade de Banâ, e na cidade de Şâ, e na cidade de Sammûd e em suas redondezas; e havia confrontos igualmente nas estranhas e nas montanhas e através dos canais” (EVETTS, 1910: p. 330). Parece que a revolta não teve lideranças claras ou um programa político estabelecido, e de forma alguma chegou perto de derrubar o domínio muçulmano sobre a região. Mas ela testou a capacidade do Junde do Egito contra um inimigo interno, ocasionou uma rápida perda de prestígio do governador e só foi debelada com a perda de um grande número de vidas (KENNEDY, 2008: p. 74).

Depois desta revolta, a partir de 727-728, certo número de beduínos árabes que circulavam pelo deserto sírio foi transferido para a região oriental do Vale do Nilo. Não se tratou de um movimento isolado, pois durante o califado de Hishâm houve uma transferência em larga escala de grupos de beduínos árabes também para o Magreb e, mais tarde, para a Península Ibérica. Registrou-se que a migração deste grupo para o Egito foi proposta por Ubaid-Allah, o que coloca entre parênteses o quanto ele realmente teria sido alienado do governo da região em função da revolta copta; também que o califa teria concordado com este plano apenas se aceita a determinação de que os migrantes não se estabelecem na área de Alexandria ou de al-Fustât, presumivelmente porque percebeu que sua presença nestas regiões provocaria confrontos com os locais cristãos e muçulmanos. Papéis do governo provincial dão conta de que cerca de três mil homens, com suas esposas e filhos, foram recrutados no Hamad e estabelecidos na faixa de terra entre o Nilo e as escarpas que ladeiam o Mar Vermelho; recursos advindos do fundo comum reunido pela coleta do *zakat* foram concedidos para que eles comprassem cavalos, camelos e a quantidade de recursos disponíveis para chegarem com seus familiares até Kolzum (Suez), fosse atravessando por terra a Palestina e a Península do Sinai, ou navegando por lá desde um dos portos do Hijaz. Pouco mais tarde outros dois mil beduínos fizeram o mesmo caminho, de modo que ao fim do governo de Hishâm, o Divã de Misr registrava um acréscimo bastante significativo em suas despesas – o que contribuiu para agravar a situação fiscal já complexa do Egito daquele período. O

objetivo desta ampla movimentação não está inteiramente claro aos analistas, mas parece que pretendia a um só tempo aliviar a pressão sobre os recursos da Síria, repor a força de trabalho perdida com a repressão da revolta copta e fornecer um contrapeso ao monopólio da violência estatal pelo Junde do Egito, formado em sua maioria por iemenitas, seus descendentes e associados (o próprio Ubaid-Allah, neto de um escravo alforriado, por sua vez, era proveniente do Hijaz, da tribo dos Banu Makhzoum, pertencente ao clã dos coraixitas). Neste episódio tem-se uma etapa importante da arabização do Egito, porque, pela primeira vez, grupos numerosos e consistentes de muçulmanos se estabeleceram para além das redondezas de Alexandria e, principalmente, de al-Fustât (KENNEDY, 2008: p. 75).

Outros documentos afirmam que Ubaid-Allah foi nomeado como governador da província da África, ofício no qual foi assistido por seu filho Ismail, não como uma punição, mas por uma premente necessidade política. Em outubro de 732, quando chegou a al-Andalus a notícia de que o wali Abd al-Rahman ibn Abdallah al-Ghafiqi havia perecido lutando contra os francos perto de Poitiers, os guerreiros árabes aí reunidos proclamaram Abd al-Malik ibn Qatan al-Fihri (também aparentado dos coraixitas de Meca) como seu comandante-em-chefe, instaurando uma independência efetiva em relação ao Califado. O governo de Kairouan encontrava-se nas mãos de interventores após o afastamento de seu antigo responsável, Ubayda ibn Abd al-Rahman es-Solemi, por um capricho de Hishâm, e os berberes agitavam-se de uma ponta a outra do Magreb, já ensaiando os movimentos daquilo que seria a sua grande rebelião de 739-743. Na África, Ubaid-Allah tentou reorganizar o domínio omíada; fez depor o popular Abd al-Malik ibn Qatan por um interventor de sua confiança e estabeleceu governadores adjuntos em Córdoba e Tânger. Empreendeu uma expedição contra a província bizantina da Sicília em 734, mas esta redundou em grande fracasso; no ano seguinte fez as tropas sob seu comando avançarem contra o Sous e a regiões ainda mais ao sul além dos Montes Atlas, anexando-as e conquistando um espólio fabuloso; ainda em 735, avançou sobre a Provença, capturando as cidades de Arles e Avignon e o vale inferior do Rio Ródano, mas precisou daí se retirar em 737-738 pela pressão de uma coalizão franco-lombarda. Ao tentar implantar na província da África algumas das medidas administrativas que havia imposto ao Egito, entretanto, enfrentou uma pronta e vigorosa resistência dos locais. Inflamados pela pregação dos carijitas, os berberes iniciaram primeiro uma guerrilha contra os cobradores de impostos e as guarnições dos omíadas; depois,

formada uma coalizão das três principais tribos do oeste do Marrocos – os Ghomara, os Miknasa e os Berghwata – Tânger foi tomada e um de seus líderes, Maysara al-Matghari, foi proclamado califa – e logo deposto, executado pelos seus antigos súditos e substituído por um líder mais eficaz, Khalid ibn Hamid al-Zanati. Parece que neste ponto a *História* volta a concordar com os historiadores árabes: Ismail ibn Ubaydallâh foi assassinado pelos revoltosos e, conforme a insurreição espalhava-se desde o Gibraltar até o Sous, não apenas o próprio Ubaid-Allah foi capturado e morto, mas também a maior parte de seus oficiais e dos aristocratas árabes que haviam se estabelecido na província. Quando da morte do ex-governador do Egito, notícias da rebelião haviam chegado até Damasco e um exército de árabes e sírios foi despachado para a região sob o comando de Kulthum ibn Iyad al-Qasi, que deveria tornar-se o novo governador da província. A repressão, contudo, falhou miseravelmente e, por consequência, a região do Magreb se tornou uma região independente do mundo islâmico, sem nunca mais voltar a submeter-se a um califado oriental (DOZY: 1913, pp. 126-136).

### **Al-Qasim ibn Ubaydallâh no espelho copta**

A *História do Patriarcado Copta* registra a respeito do filho de Ubaid-Allah, que “era muito mais perverso que seu pai, de acordo com as palavras do Santo Evangelho, que diz: *Toda árvore má produz maus frutos*” (346; cit. Mt 7:17 e/ou Lc 6:43).<sup>4</sup> O mecanismo narrativo aí estruturante, de fato presente em toda a *História*, é deveras interessante: todos os episódios relatados pelos sucessivos cronistas que se empenharam em sua redação são entrecidos com os do repertório bíblico, tornando-se ilustração, cumprimento, reiteração ou espalhamento do que já está dito no Antigo e no Novo Testamentos, “a grande e necessária fonte de todo hagiógrafo [cristão]” (AMARAL, 2013: p. 108). E a crônica prossegue, detalhando:

Este homem fez o mal diante de Deus e dos homens em seu tempo de governo, e andou no caminho mau, como relatarei mais adiante. Salomão, o sábio filho de Davi, diz: *Ai do povo de um reino que é governado por uma criança!* E então este al-Qasim era uma criança em idade e em conduta; e quando um príncipe ignorante governa, todos os seus companheiros são como ele (EVETTS, 1910: p. 46; cit. Ecl 10:16a).

<sup>4</sup> Todas as citações bíblicas deste *paper* foram verificadas a partir da *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial de J. Bortolini; tradução de E. M. Balanci *et alli*. São Paulo: Paulus, 2002.

E diz quais eram os motivos de sua má conduta: o amor ao mal e o amor às mulheres. Conta-se que o jovem governador obteve para seu harém um grande número de escravas, de todas as raças, e com elas se comprazia em divertimentos em todo tempo. Eventualmente, “agindo como um lobo em pele de cordeiro”, chamava até o seu palácio o Papa Teodoro, que se fazia acompanhar nestas visitas por Moisés, bispo de Wasîm em Gizé, prelado a quem “o governador amava (...) mais do que todos os outros bispos” (EVETTS, 1910: p. 347). Abba Moisés possui um especial destaque neste período talvez porque a sua narrativa constante na *História* foi redigida por João de Wasîm, um monge, diácono e eventualmente bispo, que reiteradamente se descreve como filho espiritual deste eclesiástico e testemunha ocular das visitas que, como acompanhante do Papa Teodoro, ele fez a al-Qasim (HEIJER, 1991, SWANSON, 2010, p. 35).<sup>5</sup> De acordo com este cronista, em tais entrevistas, o governador “trazia suas jovens escravas ao patriarca para que ele pudesse abençoá-las, coisa que eu mesmo vi; e dizia ao Padre Patriarca: *Estas são tuas filhas: põe a tua mão sobre elas e as abençoa, e dá-lhes uma boa bênção, porque eu as comprei recentemente*” (EVETTS, 1910: p. 346). Neste gesto de aparente gentileza para com suas escravas – certamente das quais podemos supor cristãs ao menos algumas –, emerge o perfil de um personagem sardônico, que expressa a um só tempo desprezo pela figura patriarcal, que convoca à sua presença por motivo fútil, e pelas ideias cristãs a respeito da liberdade e do matrimônio. Antes de Teodoro, o Papa Agatão havia comprometido os recursos da Igreja de Alexandria comprando e libertando homens e mulheres cristãos que haviam sido tomados como escravos pelos muçulmanos (EVETTS, 1910: p. 258); depois dele, o Papa Abraão ibn Za’rah viria a ser assassinado por defender que a monogamia era um ponto inegociável da boa conduta cristã (BURMESTER, 1948: p. 147); a situação desse prelado, entretanto, é de passividade diante da encenação do jovem emir. As

---

<sup>5</sup> A Igreja Ortodoxa Copta considera Abba Moisés de Wasîm como santo, comemorando sua morte em 11 de mesoré (4 de agosto). De acordo com o seu encômio constante no *Sinaxário*, ele era virgem, conhecedor das ciências eclesiásticas e exerceu o ofício de diácono; depois tomou o hábito monástico em São Macário de Wadi Habib, onde permaneceu por dezoito anos vivendo em oração, jejuns, penitências e obras de misericórdia para com os viajantes e peregrinos. Quando sua fama espalhou-se, foi escolhido como bispo de sua cidade natal; viveu no episcopado de forma meritória, fazendo ainda mais boas obras do que como monge, “mantendo o povo cristão unido e protegendo-o das bestas demoníacas através da vigília e da intercessão em seu favor”. Foi um bom administrador dos negócios mundanos da Igreja e esteve ao lado do Patriarca Miguel (r.744-768) em todos os seus padecimentos. Manifestou dons milagrosos, “para provar o mérito de sua conduta àqueles que não a conheciam bem”, realizando profecias e curas, e morreu em odor de santidade depois de mais de duas décadas de sua sagração episcopal (BASSET, 1923: pp. 715-716). O *Sinaxário Copta* não menciona a relação de Abba Moisés com o Papa Teodoro, nem suas visitas a al-Qasim.

insinuações presentes neste rito de humilhação, decerto executado diante da corte, em audiência pública, são ainda mais significativas caso se considere a tradição misógina do cristianismo egípcio – que considerou geralmente que as possibilidades de santificação de uma mulher passavam todas ou por sua virgindade ou por sua masculinização (PINTO, 2016; KRAWIEC, 2002) – e a associação simbólica que al-Qasim fazia abertamente dos bispos coptas com suas escravas sexuais através deste estabelecimento informal de parentesco. Mas, além de um constrangimento, estas ocasiões eram também ensejo para extorquir as autoridades cristãs, conseguindo, se não rendimentos extras, ao menos um adiantamento significativo dos impostos que deveriam regularmente pagar ao erário do emir. Como conta João de Wasím:

Certa vez, quando o visitamos de acordo com o costume, o bispo Abba Abraão, bispo de Fayum, também dita Arsinoites, estava também ali por causa de negócios importantes. E quando nós também aparecemos, al-Qasim chamou uma de suas escravas, que era nativa do Ocidente, e disse ao nosso pai Abraão: *Esta é tua filha*. E colocou a mão do bispo sobre a sua mão, porque seu coração era como o coração dos bebês. E disse ao bispo: *Tu sabes que eu te tenho muito amado desde o tempo de meu pai, e tudo o que pediste a meu pai, eu te farei*. Então o santo Abraão lhe disse: *Isso é uma coisa boa*. Mas al-Qasim continuou: *Eu desejo de você a quantia de trezentos dinares*. Então o prelado deu instruções ao arqui-diácono Simeão, que era seu mordomo e também tinha ido até ali com ele, e que veio a ser considerado digno de sucedê-lo no episcopado. E o bispo disse ao arqui-diácono: *Traga os trezentos dinares*. E ele imediatamente trouxe o dinheiro, e o bispo entregou-o a al-Qasim. Pois o prelado possuía muitas propriedades pertencentes às igrejas, pois havia em sua diocese, no Fayum, trinta e cinco mosteiros, do qual era o administrador; e ele estava obrigado a pagar um imposto bruto de quinhentos dinares anuais que eram devidos ao Tesouro Público sobre esta propriedade. Ele tinha autoridade sobre todos esses mosteiros, e os mercadores do Egito com eles negociavam, vendendo e comprando deles. Então, depois que o bispo pagou os trezentos dinares, al-Qasim disse-lhe: *Ora, eu te faço pessoalmente esta grande honra de constituir a minha esposa como uma filha para ti, e ainda assim não me darás nada para gastar honrando-a?* Assim sendo, o bispo deu-lhe mais cem dinares na mão, e al-Qasim contou-os como parte dos impostos anuais que lhe eram devidos (EVETTS, 1910: pp. 347-348).

A aparente proximidade entre o governador muçulmano e os eclesiásticos coptas servia, de fato, para dar a precisa dimensão de sua distância, da assimetria de sua capacidade de realização. E, assim procedendo, “al-Qasim andava continuamente no caminho da ignorância, e a opressão do povo foi duplicada em seus dias” (EVETTS, 1910: p. 348). Seguindo as medidas empreendidas por seus antecessores, o jovem emir procurou fazer ser mais rentável a província sob seu governo. Refez as divisões administrativas do Egito, multiplicando-as, e nomeando “governadores subalternos para todo o Egito, homens piores do que ele” (EVETTS: 1910, p. 348),

que se dedicaram com avidez a aumentar suas riquezas pessoais e as do emirado; e “tinha como uso mudar constantemente os governadores que lhe eram subordinados, assim como todos aqueles que agiam como seus deputados” (EVETTS, 1910: p. 355). Com esta forma de proceder, al-Qasim “causou grandes dificuldades para as pessoas em todas as terras, de toda a província, aos grandes como aos pequenos. Os grandes homens devoravam os homens menores, e os fortes devoravam os fracos, como os peixes do mar; e os que recolhiam o dinheiro dos que lhes eram estranhos devoravam os pobres e apoderavam-se de seus bens, até que todos estivessem em grande perigo” (EVETTS, 1910: p. 349). Ainda insatisfeito, decidiu realizar ele mesmo uma excursão por seus domínios, por rio e por terra, com suas concubinas e escravos e um grande contingente de homens armados, “a fim de tomar o dinheiro dos comerciantes, do povo e dos funcionários” (EVETTS: 1910, p. 349).

Em dado momento deste tour, conta-se que al-Qasim chegou ao Mosteiro de São Shenouda, o dito Mosteiro Branco, localizado nas proximidades de Sohag, no Alto Egito, “e subiu a ele com grande pompa, levando consigo uma escrava, que ele amava mais do que todas as outras, além de seus mamelucos; e ele a fez montar em uma égua, enquanto montava uma outra égua a seu lado” (EVETTS, 1910: p. 349). O abade e todos os irmãos do mosteiro saíram para recebê-lo, “para que pudessem honrar o governador por causa de seu ofício” (EVETTS, 1910: p. 349), mas o respeito assim demonstrado esteve longe de ser recíproco. Depois de entrar no interior do mosteiro ainda montado, o emir pretendia assim ingressar na igreja abacial, em completo desrespeito à sacralidade do lugar. De acordo com João de Wasîm, diante disto, “o ancião superior do mosteiro gritou em voz alta e disse: *Desmonte, governador! Não entreis na Casa de Deus com tanto orgulho, e, sobretudo, na companhia desta mulher que está contigo; pois nenhuma mulher entrou nesta igreja e saiu viva dela. Não, ela morrerá no local.* No entanto, al-Qasim não deu atenção às suas palavras, mas entrou no recinto, acompanhado por seus soldados (EVETTS, 1910:p. 350). Tratava-se de um templo de grandes proporções, no qual cabiam o entourage do emir e os irmãos do mosteiro; sob o testemunho de todos os presentes, ao chegar no meio da igreja, caíram mortas a concubina de al-Qasim e a égua na que ela montava; também o emir foi ao chão, tendo vindo “sobre ele um espírito imundo, satânico, que o derrubou, sufocou e golpeou, de modo que ele espumou pela boca e rangeu os dentes como um javali” (EVETTS, 1910: p. 350).

O *topos* do profanador que é fulminado por um ato sacrílego é comum na hagiografia tardo-antiga e medieval, encontrando-se presente muitas vezes na própria *História do Patriarcado Copta de Alexandria*. De uma ponta a outra das diferentes tradições cristãs destes períodos encontram-se casos mais ou menos chocantes de retribuições divinas que parecem chocantes às nossas sensibilidades contemporâneas e, de um modo geral, parece ter sido então uma crença muito difundida de que Deus não esperaria pacientemente o Dia do Juízo para punir certas categorias de pecadores. Uma explicação naturalista está disponível em certos casos – para a punição divina de al-Qasim no interior da igreja abacial do Mosteiro de São Shenouda, poder-se-ia simplesmente pensar, por exemplo, em um piso demasiado encerado e em uma convulsão ocasionada pela emoção demasiado intensa de assistir à morte repentina de uma pessoa querida –, dispondo as unidades que o cronista piedoso arranjará em narrativa de acordo com o bem conhecido fenômeno do *post hoc ergo propter hoc* (“depois disso, [logo] causado por isso”), para introduzir no encadeamento dos fatos que relata certo ordenamento moral de ordem metafísica, que lhe parecia óbvio. O mecanismo de justicamento divino permanece implícito na maior parte das histórias de milagres, mas é óbvio no caso de ataques de demônios, que supostamente receberiam a permissão de Deus tanto para testar os justos quanto fustigar os pecadores (WIECZOREK, pp. 254-256 e notas correspondentes, n. 1-6). As origens deste clichê são remotas e discerníveis, tanto em textos da Bíblia Hebraica (p. ex. Nm 4:15 e 16:27-35.17:4-5, 1Sm 5:8-12 e 6:19, 2Sm 6:6-7), quanto na antiga hagiografia e historiografia cristãs (trata-se de elemento estruturante tanto na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia quanto n’*A morte dos perseguidores* de Lactâncio); talvez remetam à estruturas ainda mais antigas, às quais se ligam as maldições constantes, por exemplo, na entradas de santuários e tumbas do período helenístico e faraônico; infelizmente, contudo, não há ainda publicado um estudo sistemático sobre o desenvolvimento deste motivo literário em particular (WIECZOREK, 2014: pp. 256-257; n. 7-12). Sua utilização na descrição que a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* faz da relação de al-Qasim com os cristãos egípcios indica, de acordo com a memória desta comunidade, o que era inegociável e santíssimo para seus membros; digno, portanto, de ser protegido por Deus mesmo. E justifica certa benevolência inesperada da parte deste *homem mau*; pois tendo al-Qasim se recuperado um pouco de seu acesso, “viu que o ancião, o superior do mosteiro, estava muito triste por ele; e deu à igreja quatrocentos dinares como uma

oferta votiva, bem como o cavalo em que ele estava montado” (EVETTS, 1910: p. 350).

Na introdução à *vita* do Patriarca Miguel encontram-se narradas ainda outras destas investidas contra a comunidade monástica que só são impedidas ou remediadas por intervenção divina. Conta-se que Rayân, filho de Abd al-Aziz, ex-governador do Egito (r.685-705), “um ancião, que era um chefe entre os muçulmanos” (EVETTS, 1910: p. 349), acompanhou al-Qasim em sua visita ao Mosteiro de São Shenouda. Ingressando no claustro, visitou o túmulo do santo e desejou tomar para si, “seja comprando-a por um algum preço, seja tomando-a como um presente” (EVETTS, 1910: p. 351), a grande estante de madeira de teca com detalhes em marfim que se encontrava junto às relíquias do santo, móvel no qual os religiosos depositavam as oferendas votivas deixadas pelos peregrinos e os livros sagrados do mosteiro. João de Wasîm registra que se tratava esta de “uma obra de artesanato muito bem feita, admirável e belíssima” (EVETTS: 1910, p. 351), com a qual os monges haviam gastado muito dinheiro, e que estes advertiram ao imã de que sua remoção daquele lugar havia sido proibida pelo próprio São Shenouda. Ignorando-os, Rayân fez com que dez homens viessem para removê-la, mas eles não puderam fazer tal coisa; chamou então mais vinte homens para ajudá-los, e ainda assim foi vão o seu esforço. Os relatos de objetos inamovíveis por intervenção de um santo encontram-se presentes em outras muitas partes da tradição copta; na *História*, conta-se que, ao tempo da tomada de Alexandria pelos muçulmanos, São Marcos impediu que saísse do porto da cidade o navio no qual estava escondida a relíquia de sua cabeça (EVETTS, 1907: pp. 498-499). Percebendo que estava diante de um fato milagroso, Rayân desistiu de levar consigo a estante e “deu aos monges trezentos dinares como um dom. Então todos [os membros da comitiva de al-Qasim] afastaram-se com temor, tremor e admiração [do Mosteiro Branco]” (EVETTS, 1910: p. 351).

Conta-se também que o emir nomeou certo mordomo de seu palácio, de nome Abu Jarah, como governador dos “mais de trinta mil cavaleiros” árabes muçulmanos que então percorriam os distritos, desertos e montanhas da parte oriental do Egito, de Kolzum a Bilbais; trata-se de uma notícia precisa, ainda que hiperbólica, da nova população que havia sido instalada naquela região nos anos de 727-728. Liderados por Abu Jarah e seus dois irmãos, estes beduínos armaram suas tendas perto do Mosteiro da Virgem Maria erguido próximo de Tinnis. Nesse mosteiro havia então

“muitos monges e sacerdotes adornados com boas obras” (EVETTS, 1910: p. 356), entre os quais o superior, Epímaco, um hegúmeno que viera do Mosteiro de São Macário em Wadi Habib e mais tarde veio a se tornar bispo; também um renomado presbítero, de nome Tiago, e Abba Menas, que se tornou bispo de Mênfis. Tratava-se, portanto, de um lugar inequivocamente sagrado, porque “os lugares santos para os cristãos assim o seriam, antes de tudo, por estarem habitados por pessoas santas, [ou] por seus restos mortais ou materiais, isto é, pelas relíquias” (AMARAL, 2013: p. 86). A santidade do ambiente, contudo, não impediu que Abu Jarrah, seus irmãos e um grupo de beduínos armados ingressassem no mosteiro e, encontrando os monges reunidos na igreja abacial para a oração, dispersassem-nos “com muita violência”; então saquearam o templo e todos os edifícios da fundação, apoderando-se “de tudo o que encontraram (...) fossem bens, provisões ou mobiliário” (EVETTS, 1910: p. 356). Durante o saque, o irmão mais novo de Abu Jarrah, “ainda pior do que ele”, entrou na cela de Epímaco, na qual havia:

(...) uma cruz erguida na extremidade leste, com a qual este santo expulsava os demônios que frequentemente lhe apareciam. Este jovem, entretanto na cela, viu-a e disse ao hegúmeno: *Qual é o propósito desta cruz?* Ao que este respondeu: *É a cruz de Cristo, meu Deus.* Ele disse-lhe: *Tu o adoras?* O monge respondeu: *Sim.* Então o jovem cuspiu sobre a cruz e a tratou da maneira a mais ultrajante, e cobriu de injúrias o idoso hegúmeno. E o velho saiu do mosteiro com grande tristeza, chorando e dizendo: *Se Deus não retribuir este jovem por sua ação, eu nunca voltarei a este igreja por todos os dias que restam de minha vida.* Partiu então para um outro lugar e ficou ali; e ele disse para si mesmo: *Esperarei dez dias e verei o que irá acontecer; e se nada de relevante se der, eu partirei para não voltar.* Mas, no oitavo dia, aquele jovem foi e sentou-se no lugar privado, e suas entranhas jorraram para fora, como aconteceu com Ário, o descrente (EVETTS, 1910: p. 356-357).

O desafio que o hegúmeno levantou contra Deus é algo tão constrangedor, harmoniza-se tal mal com o ideal de resistência paciente às tribulações que costura o texto de João de Wísam (SWANSON, 2010: pp. 16-17), que bem podemos intuí-lo talvez bem próximo de algo que ocorreu de fato (cf. EHRMAN, 2015: pp. 141ss). Na morte do irmão mais novo de Abu Jarrah, um eventual exemplo de arranjo narrativo através do *post hoc ergo propter hoc*, reforçado pela aproximação entre o jovem agressor e Ário, figura que, ao lado de Nestório, Leão, Marcião e Pulquéria, tornou-se uma espécie de bicho-papão no imaginário do cristianismo egípcio tardo-antigo e medieval. A *História* conta que, após a morte de seu irmão, o antigo mordomo do palácio, “vendo este castigo, teve medo e partiu do mosteiro”, e percorreu a região até

encontrar Abba Epímaco, que “conduziu de volta à igreja, depois de dirigir-lhe súplicas com respeito e honra” (EVETTS: 1910, p. 357). Abu Jarrah fez com que os beduínos devolvessem ao mosteiro tudo o que havia sido dali retirado, “e um grande medo caiu sobre os muçulmanos e permaneceu entre eles por um longo tempo” (EVETTS, 1910: p. 357): avesso textual, compensatório, da humilhação imposta ao abade daquela comunidade. Episódio que, aliás, que não era o primeiro: algumas décadas antes, durante os últimos dias de governo de Abd al-Aziz sobre o Egito, o mais velho de seus filhos, al-Asbagh, que ele esperava que fosse suceder-lhe como emir, ingressou no Mosteiro de Hulwân em plena Vigília Pascal e cobriu de injúrias e cusparadas um ícone da Virgem com o Menino Deus que então era conduzido em procissão. O redator da *vita* do Papa Alexandre II de Alexandria, no qual se insere o relato deste episódio, registra que “naquela mesma noite Deus enviou Sua vingança contra ele [i.e. al-Asbagh]” (EVETTS, 1910: p. 306), fazendo com que fosse golpeado por demônios em sonho e, afligido de febre e prostração por causa disto, viesse a morrer em algumas horas depois de acordado. Narra-se também, contudo, que estas humilhações, somadas ao peso fiscal e às ameaças constantes contra a integridade das pessoas e dos bens dos cristãos, eram instrumentos eficazes para dobrar a vontade de não poucos dos coptas, pois então foram forçadas “muitas pessoas a tornarem-se muçulmanas, sendo entre elas Pedro, governador do Alto Egito, e seu irmão Teodoro, e o filho de Teófano, governador de Maryût, e um corpo de clérigos e leigos que não pode ser contado por causa de sua grande multidão” (EVETTS, 1910: p. 306).

De acordo com a *História*, “por causa dos pecados de al-Qasim”, Deus manifestou-se contra a terra do Egito, e uma crise prolongada instaurou um verdadeiro estado de calamidade pública:

No primeiro ano a terra secou, e assim as provisões se tornaram escassas, e não havia trigo para ser encontrado, e muitos homens e cabeças de gado morreram. Depois, no segundo ano, veio uma peste sobre o Egito, como não havia acontecido antes. Mas, apesar de tudo, a maldade de al-Qasim, ao invés de diminuir, aumentou, e ele dobrou os impostos sobre o povo. E quando uma pessoa ia dormir à noite, temia a luz da manhã, mas, no entanto, também não podia desejar a noite, na qual poderia descansar de seus muitos problemas, pois nela não encontrava qualquer tranquilidade. Após o segundo ano de fome, veio o terceiro ano, em que houve uma grande seca porque o Nilo não subiu completamente; e o povo não viu nenhuma prosperidade nos dias daquele governador; mas os anos se passaram, desta forma, por ordem de Deus: um ano de peste seguido por um ano de seca, até o final do ano em que o governo lhe foi tirado, ou seja, o sétimo ano desde o início da calamidade. E a praga durava desde o princípio de Hatûr

[novembro/dezembro] de cada ano até o vigésimo segundo dia de Baunah [29 de junho], e era furiosa principalmente em Misr [região de encontro entre o Alto e o Baixo Egito], por causa da multidão dos pecados que ali então se cometiam. E desde o oitavo de Bashans [16 de maio] até o primeiro de Baunah [8 de junho] a mortandade entre o povo era tão grande que nem mesmo a inteireza daqueles que morriam podia ser contada; pois em um dia morreram dois mil, e em outro mil e duzentos, e em outro dois mil e quatrocentos, apenas em Misr e em al-Gizâh. entre o povo que habitava estes lugares e os comerciantes que ali residiam; de tal modo que o enterro dos falecidos foi interrompido porque já não havia mais túmulos para abrigá-los. E ainda era o caso de que nenhum homem poderia ser enterrado até que as autoridades soubessem de sua morte e que seu nome fosse devidamente registrado, juntamente com o nome de seu pai, mesmo no caso de crianças muito novas. Então os nossos santos padres oraram ao Senhor, e os ricos e os pobres fizeram o mesmo, e rogaram-no com jejuns e muitas preces, e choros e súplicas, até que o Senhor teve piedade deles e removeu a praga que afligia a terra (EVETTS, 1910: pp. 351-352).

Mesmo durante este período duro, percebem-se as preocupações de al-Qasim com a arrecadação do erário público, manifestas no aumento dos impostos e no controle dos enterramentos como forma de que não se lhe evadissem as taxas capitais que eram devidas pelos cristãos coptas. A forma de suspensão da prolongada crise, na narrativa da *História*, é coerente a origem que aí se lhe apresenta: contra os pecados de al-Qasim, interpõem-se orações, jejus, preces, súplicas em lágrimas; os agentes sociais movem-se em seu enredo, mas não determinam de todo o devir dos acontecimentos, pois esta prerrogativa encontrar-se-ia nas mãos de Deus; está-se muito longe de qualquer noção materialista que enfatize os nexos causais da história; o motor desta, por assim, dizer, é para os cronistas coptas de ordem sempre moral e metafísica.

A suspensão da punição de Deus ao Egito em função da conduta de seu governante por causa das preces meritórias dos cristãos, contudo, não faz cessar os sofrimentos do povo. A *História* conta que um grupo de comerciantes, insatisfeito com a abundância e o conseqüente barateamento dos grãos, procuraram um diácono, morador da periferia de Mênfis e praticante de magia negra, com o fim de que ele conseguisse manter altos os seus lucros mesmo contra a estruturação corrente da oferta e da demanda. Este feiticeiro, que havia visitado muitas terras para obter conhecimentos ocultos, conseguiu sua demanda por um sinistro ritual que envolvia a tortura de um rapazinho, e só foi detido pela intervenção de um jovem monitor da madraça local, que estranhou o desaparecimento do menino das aulas. Tendo conhecimento de tais coisas, al-Qasim deu ordem para que o bruxo fosse morto por apedrejamento e tivesse seu corpo incinerado (EVETTS, 1910: pp. 353-355). O

contato com este mal em estado bruto, contudo, não levou o governante a desistir “de seus maus caminhos e de seu amor por ajuntar ouro e mais ouro” (EVETTS: 1910, p. 355). Em função disto, “Deus, por fim, tirou-lhe o governo; pois o califa enviou a ele um [oficial] que o prendeu e o levou para o seu amo sob guarda e restrição de movimentos” (EVETTS, 1910: p. 358).

### **Limite e sentido do relato da *História do Patriarcado Copta de Alexandria* sobre al-Qasim**

Deposto por determinação do califa, al-Qasim foi conduzido de al-Fustât a Bilbais juntamente com os seus assessores mais próximos; estando nesta cidade, um grupo de bispos e de dignitários leigos vieram encontrar-lhe para pedir que, antes que partisse a Damasco, desse sua autorização para que eles elegessem um novo Patriarca, pois que “a Igreja de Alexandria permanecia viúva” desde a morte de Teodoro (EVETTS, 1910: p. 357). Mesmo prisioneiro, o emir exigiu que estes emissários lhes dessem uma quantidade de dinheiro muito superior à que podiam reunir na ocasião; como não puderam pagar esta propina, “a permissão lhes foi recusada, de modo que não foi permitido que eles nomeassem um patriarca para seu governo” (EVETTS, 1910: p. 358). Certos calcedônicos, por outro lado, indo encontrá-lo, conseguiram a autorização, formaram um sínodo em Misr e elegeram um patriarca para si mesmos, “um homem que fazia agulhas e as vendia no mercado, chamado Cosme. Pois eles haviam recolhido entre si uma grande quantia de ouro, de prata e de latão e a haviam entregado a este governador perverso, al-Qasim, antes dele partir (...) e acreditavam terem triunfado sobre os ortodoxos, porque haviam eleito para si um patriarca, ao passo que estes não haviam conseguir nomear um para chefiá-los” (EVETTS, 1910: p. 359). Teófanos, o Confessor, situa a eleição do Patriarca Cosme de Alexandria dos Melquitas em 6234 AM, ou seja, no período que vai de setembro de 741 a agosto de 742 AD, o que corrobora a narrativa da *História* a respeito; os *Anais* de Eutíquio de Alexandria também mencionam que este ofício foi restaurado depois de uma vacância de quase um século (TEÓFANES, 1997: p. 577; SKRESLET, 1987: pp. 110-111; n. 255-261).<sup>6</sup> Os coptas, por sua vez, só conseguiriam

<sup>6</sup> Sobre este personagem, além do que está registrado na tese de Stanley H. Skreslet, ver o *paper* de Vassilios Christides (2017) que define o seu episcopado como verdadeiro *revival* da comunidade calcedônica no Egito islâmico.

nomear um novo líder para a sua comunidade, depois de controvérsias internas significativas, em meado de 743, já quando estava designado para o governo do país Hafs ibn al-Walid ibn Yusuf al-Hadrami (r.741-744). Sabendo que al-Qasim havia permitido a eleição de um patriarca calcedônico de Alexandria e negado a eleição de um patriarca miafisita:

Então Abba Teodoro, bispo de Misr, que era o mais antigo dos bispos naquela época, e foi o primeiro dos três bispos nomeados Teodoro que sucessivamente ocuparam a sé de Misr, disse ao meu pai espiritual, Abba Moisés, bispo de Wasim: *Eis aqui, pai, a conduta deste al-Qasim, e o mal que ele fez entre os homens: como nunca antes vistes, mas que vi durante a maior parte de meus dias!* O bispo Abba Moisés respondeu-lhe: *Perdoe-me, meu Senhor e meu Pai, mas eu te digo: se este homem retornar ao Egito – e, em nome de Deus, não falo por mim, um simples pecador – tu ouvirás dizer o que Deus fará a este miserável iníquo.* § Depois disso, os comissários conduziram al-Qasim em sua jornada. E ele nunca mais voltou ao Egito. Todos os seus bens foram apreendidos, enquanto ele mesmo foi torturado e preso com grilhões. E o califa fez ir novos emissários ao Egito, que confiscaram em seu nome todos os bens, os escravos e as escravas de al-Qasim (EVETTS, 1910, pp. 359-359).<sup>7</sup>

Ora, é bom que se lembre que a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* não é um texto historiográfico no sentido em que hoje nos é contemporâneo, mas uma história eclesiástica, parte de um gênero literário de fins eminentemente apologéticos, organizado ao redor de escritos que dão conta dos governos e das vacâncias do Patriarcado Copta de forma mais ou menos hagiográfica. Trata-se, portanto, antes de um monumento que tem a finalidade de, ao enfatizar uma continuidade temporal, reforçar uma memória e instaurar uma identidade coletiva do que um texto crítico em qualquer sentido que nos seja agora corrente (CRUZ, 2016: pp. 60ss; LE GOFF, 2013: pp. 485ss; PAPA CONSTANTINO, 2011: pp. 326-327; MOMIGLIANO, 2004; VOILE, 2000; HEIJER, 1991). Aí as profecias e as maldições que se cumprem pelo poder Deus não são o extraordinário, o sobrenatural, mas fazem parte da tessitura regular da realidade que se apresenta. Mais: os relatos das relações entre cristãos e muçulmanos constantes neste escrito não são propriamente uma referência a eventos históricos, mas transcrições narrativas dos argumentos e dos sofrimentos dos cristãos coptas nas polêmicas interconfessionais nas quais se viram envolvidos desde a conquista do Egito pelos árabes em 639-641 (HEIJER,

<sup>7</sup> Esta profecia ou maldição de Moisés de Wasim também é mencionada no texto a ele referente constante no *Sinaxário Copta* (BASSET, 1923: p. 716).

1994: pp. 193-194).<sup>8</sup> E ainda: como em outras hagiografias, sua narrativa “está constituída de lugares e situações ideais, apresentados por signos de transcendência, por estruturas simbólicas próprias do tempo e do espaço mítico, e não precisamente por dados factíveis e positivos” (AMARAL, 2013, p. 79). A realidade dura dos fatos sociopolíticos, portanto, não se pode apreender aí diretamente, mas através do prisma da memória e do imaginário, que, “longe de obliterar as vicissitudes da vida concreta, ou subtrair sua importância e razão histórica, é mesmo um modo de apresentá-la, uma vez que ele, por meio do fabuloso, do *miraculosus*, sempre se manifestará como um reverter ou otimizar o natural, o cotidiano, a vida social e material” (AMARAL, 2013: p. 69). Assim sendo, ao invés de nos apresentar um relato dos puros fatos referentes ao relacionamento de al-Qasim com os cristãos coptas, quando a *História* trata deste tema, ela nos apresenta as marcas profundas que os ritos de humilhação empreendidos por este e outros dignitários islâmicos deixaram em sua identidade cristã; a crônica dá notícia, por assim dizer, da sucessão das ressonâncias que as interações, nem sempre amistosas, entre os novos e os velhos habitantes do Vale do Nilo deixaram na forma destes últimos representarem a si mesmos e o mundo no qual se moviam; neste sentido, ela faz parte dos instrumentos culturais pelos quais a comunidade cristã autóctone do Egito tornou sua experiência sob o mandato de figuras como al-Qasim inteligível e, portanto, suportável.

Na introdução de seu relato da vacância entre os patriarcados de Teodoro e Miguel, João de Wasîm explicita o porquê de pôr-se a continuar a crônica de sua comunidade eclesiástica; como seus predecessores e modelos, menciona: Moisés, “que narrou o que havia acontecido na terra desde Adão, o primeiro homem, até o seu próprio tempo”, os profetas, “que anunciaram aquilo que deveria ter lugar”, os santos apóstolos, “que pregaram o que eles próprios haviam testemunhado”, assim como os seus seguidores imediatos; Fílon, Josefo e Justo, “os judeus, [que] foram os primeiros que relataram a destruição de Jerusalém”; e Sexto Júlio Africano, Eusébio de

---

<sup>8</sup> A noção de que interações cristão-muçulmanas descritas na *História do Patriarcado Copta de Alexandria* e em outros textos cristãos médio-orientais do mesmo período são, antes do mais, *transcrições narrativas* de polémicas efetivamente acontecidas baseia-se amplamente no trabalho de John Wansbrough (1978) sobre a formação da primeira historiografia islâmica. O método de Wansbrough, por sua vez, funda-se na familiaridade do autor com o trabalho dos exegetas que, desde pelo menos o fim do século XIX, perceberam que significativas passagens dos Evangelhos eram antes um produto dos debates que os cristãos travaram entre si e com os grupos religiosos circundantes do que relatos historicamente precisos, em sentido contemporâneo, de coisas efetivamente acontecidas com Jesus de Nazaré e os seus discípulos. (As linhas gerais desta problemática são mencionadas, com exemplos de análise, por GINZBURG, 2001, pp. 104-115 e notas correspondentes, n. 1-31, pp. 256-261).

Cesareia e Sozômeno, “que compuseram para nós a história da Santa Igreja (...) nos mostraram o bem e o mal, e as provações que se se abateram sobre os santos e pastores do rebanho de Cristo, o Senhor, e os testes a que eles foram submetidos, para o bem da Igreja e das pessoas ortodoxas, nas mãos dos governadores seculares em todos os tempos, não só no Egito, mas também em Antioquia, em Roma e em Éfeso” (EVETTS, 1910: p. 343). A finalidade de sua redação é, portanto, claramente apologética e edificante, e a menção a este conjunto particular de predecessores fornece ao relato o enquadramento de que os sofrimentos que narra não seriam vãos, mas também sagrados e frutíferos, capazes de, por Deus, serem transformados no *bem da Igreja e das pessoas ortodoxas* (SWANSON, 2010: p. 17). É não é *apesar* destas intenções que se podem encontrar aí informações sobre as ações empreendidas por al-Qasim a respeito dos cristãos coptas, mas *por causa* destas; como outros textos que lhe são similares, a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* recria a realidade mais dura que representa, oferecendo aos nossos olhos não um resto sem vida, mas uma narrativa possível e afetiva, pois, enquanto a dureza cotidiana não é inteiramente assimilável, esta “é abraçada e usufruída de modo mais aceitável e sensível” (AMARAL, 2013: p. 69). Ora, como chamou a atenção Durval Muniz de Albuquerque:

As primeiras estórias só começam por um acontecimento, por mais banal que seja, mas este acontecimento, que no início é só inquietude, desconforto, choque sensível, signo sem sentido, desnorteamento, potência viril, loucura senil ou inocência infantil, começa a fazer sentido, começa a se tornar fato, começa a ganhar contornos quando começa a ser contado, narrado, relatado. O fato, o evento, não pode ser reduzido nem somente à irrupção real de uma ação, de uma prática sem sentido, sem significado, incômodo sensível que nada significa, nem somente à sua barroca e grandiloquente narrativa. Como propõe Lacan, o real é o insuportável, o inapelável, o irrecorrível, é o pai cumpridor, ordeiro, positivo, repetitivo, que um dia toma a canoa e entra no rio para não mais voltar. Mas nenhum ser humano suporta o real se não trabalhá-lo simbolicamente, se não aplacar sua estranheza através da dotação de sentido e de significado, se não tornar a coisa, a natureza, em algo cultural. (ALBUQUERQUE Jr., 2007: p. 27)

Isto considerado, reitere-se que bem se pode entender a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* justamente como um dos instrumentos pelos quais a comunidade copta elaborou a realidade de sua sujeição política ao Islã, uma das formas culturais de digerir o fato de que, mesmo pretendendo a imutabilidade da ortodoxia e da eleição divina, ela viu-se mais e mais fragilizada e deslocada, inclusive em seus aspectos mais íntimos, pela pressão de grupos estrangeiros que confessavam

uma fé diferente da sua e ameaçavam dissolver a sua identidade laboriosamente constituída e preservada. Refletindo com um mínimo de cuidado, de fato, percebe-se que nos relatos constantes na *História do Patriarcado Copta de Alexandria* – não apenas sobre as relações entre al-Qasim e esta comunidade religiosa, mas de um modo geral – encontram-se significativamente borradas as categorias de nosso senso comum a respeito de fato e lenda, objetividade e argumentação, história e memória, e é isso que torna sua leitura uma tarefa de relevo intelectual. Tomá-los como testemunho documental não deveria significar a sua simples dissecação e conveniente reagrupamento em outra estrutura argumentativa supostamente capaz de produzir uma versão do passado mais confiável, mais plausível, mais perspicaz, e assim por diante. É certo que podemos nos mostrar mais bem informados e objetivos do que os redatores dos relatos desta *História* em alguns pormenores, mas “a questão é que todos nós só temos acesso ao passado (como ao presente) via categorias e esquemas – ou, como diria Durkheim, as *representações coletivas* – de nossa própria cultura” (BURKE, 2000: p. 72). Como escreveu Marshall Sahlins na introdução de seu *Ilhas de História*:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menos grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. (MARSHALL,1990: p. 4)

Menos do que ler os relatos coptas a respeito de sua relação com as autoridades islâmicas como simples fontes de informações – que às vezes nos chamam a atenção por serem particularmente dramáticas – cabe perguntar-se também, ou mesmo antes do mais, pelas grades interpretativas que, historicamente constituídas e socialmente partilhadas, permitiram que estes relatos fossem elaborados e transmitidos na forma em que se encontram.

### Referências Bibliográficas:

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. “Da terceira margem eu so(u)rrio: sobre história e invenção.” In. *História: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da História*. Bauru: Ed. USC, 2007, pp. 19-39.

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

BURKE, Peter. “A história como memória social.” In. *Variedades da história cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 67-90.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sergio Goes de Paula. 2ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. São Paulo: Estudos Avançados, IEA/USP, v. 5, n. 11, abr. 1991, pp. 173-191.

CHRISTIDES, Vassilios. “The decline of the Melkite Church in Islamic Egypt and its revival by Patriarch Cosmas I (ca. 727-768).” *Ekklesiastikos Pharos*. Alexandria, Patriarcado Greco-Ortodoxo de Alexandria, n. 98, 2017, 13 p.

CRUZ, Alfredo B. da C. *Hierofanias e territorialidades do cristianismo copta em uma época de transição: a vida do Patriarca Benjamin de Alexandria (622-661)*. Rio de Janeiro: Espaço & Cultura, NEPEC-IGEOG/UERJ, n. 37, jan-jun. 2015, pp. 77-98.

CRUZ, Alfredo B. da C. Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. Rio de Janeiro: Coletânea, FSB-RJ, v. 15, n. 29, jan-jun. 2016, pp. 42-81.

DOZY, Reinhart Pieter Anne. *Spanish Islam: a history of the moslems in Spain*. Tradução, introdução e notas de Francis Griffin Stokes. Londres: Chatto & Windus, 1913.

EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a Bíblia e por quê*. Tradução de Marcos Marcionilo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 2015.

GINZBURG, Carlo. *Ecce: sobre as raízes culturais da imagem de culto cristã*. In. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 104-121.

HEIJER, Johannes den. “Apologetic elements in coptic-arabic historiography: the life of Abrahām ibn Zur’ah, 62<sup>nd</sup> Patriarch of Alexandria.” In. SAMIR, Samir Khalil & NIELSON, Jørgen S. (orgs.). *Christian arabic apologetics durint the abassid period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994. Coleção Studies in the history of religions, direção de H. G. Kippenberg e E. T. Lawson, v. 63, pp. 192-202.

HEIJER, Johannes Den. "History of the Patriarchs of Alexandria." In: ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991, v. 4, pp. 1239-1242.

KENNEDY, Hugh. "Egypt as province in the islamic caliphate (641-868)." In: PETRY, Carl F. *The Cambridge History of Egypt. V. 1: Islamic Egypt (640-1517)*. 3ª ed. Cambridge: Cambridge UP, 2008, pp. 62-85.

KRAWIEC, Rebecca. *Shenoute and the women in the White Monastery: egyptian monasticism in Late Antiquity*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7ª ed. rev. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.

MOMIGLIANO, Arnaldo. "As origens da historiografia eclesiástica." In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: Ed. USC, 2004, pp. 187-212.

PAPACONSTANTINO, Arietta. "Hagiography in coptic." In: EFTHYMIADIS, Stephanos (org.). *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. V. 1: periods and places*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2011.

PINTO, Rodrigo Carriee. *A mulher bizantina e o sagrado: modelos de santidade feminina na Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Sceté*. Monografia (Especialização em História Antiga e Medieval). Pós-graduação *lato sensu* em História Antiga e Medieval: Religião e Cultura, FSB-RJ. Rio de Janeiro, segundo semestre de 2016.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. Coleção Antropologia Social, direção de Gilberto Velho, s.n.

SKRESLET, Stanley H. *The Greeks in Medieval Islamic Egypt: a melkite dhimmi community under the Patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Yale University. New Haven, 1987.

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

VOILE, Brigitte. "Les miracles des saints dans la deuxième partie de l'Historie des Patriarches d'Alexandrie: historiographie ou hagiographie?" In: AIGLE, Denise (org.). *Miracle et Karâmat*. Tournhout: Brepols, 2000. Coleção Hagiographies médiévales comparées, n. 2, série Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, v. 109, pp. 317-330.

WANSBROUGH, John. *The sectarian milieu: content and composition of islamic salvation history*. Oxford: Oxford UP, 1978. Coleção London oriental series, n. 34.

WIECZOREK, Szymon. "A beato Maximino se letaliter ictum eiulando indicavit:visions of saints personally executing physical punishments in 10th- and 11th century french hagiography." In: KOTECKI, Radoslaw & MACIEJEWSKI, Jacek

(orgs.). *Ecclesia et Violentia: violence against the Church and violence within the Church in the Middle Ages*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2014.

**Fontes:**

BASSET, René. “Le Synaxaire Arabe Jacobite (mois de Baounah, Abib, Mésoré et jours complémentaires).” *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 17, 1923.

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*. V. 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.

EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). “History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 3: de Ágato a Miguel I (†766).” Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Basil Thomas Evetts. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 5, 1910.

EVETTS, Basil Thomas Alfred. “History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 2: de Pedro I a Benjamin (†661).” Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Basil Thomas Evetts. *Patrologia Orientalis*. Paris, Firmin-Didot, n. 1, 1907.

TEÓFANES, o Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*. Tradução, introdução e notas de Cyril Mango, Roger Scott e Geoffrey Greatrex. Oxford: Clarendon, 1997.

**Alfredo Bronzato da Costa Cruz:** Doutorando em História Política no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). Mestre em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO, 2011-2013). Bacharel e Licenciado em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2005-2009). Membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), do Grupo de Pesquisa em Antropologia da Devoção (GPAD/PPGAS-MN/UFRJ), e do Núcleo de Pesquisa Histórica do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos.

\*\*\*

**Artigo recebido para publicação em:** fevereiro de 2017  
**Artigo aprovado para publicação em:** abril de 2017

\*\*\*

**Como citar:**

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. Ritos de humilhação: al-qasim ibn ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). **Revista Transversos**. “**Dossiê: Vulnerabilidades: pluralidade e cidadania cultural**”. Rio de Janeiro, n.º. 09, pp. 375-399, ano 04. abr. 2017. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2017.27539.



ReVista  
Transversos