

O FUNCIONAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA COPTA NOS ESTÁGIOS INICIAIS DO EGITO ISLÂMICO (SÉCULOS VII A X)

THE ECONOMIC FUNCTIONING OF THE COPTIC CHURCH IN THE EARLY STAGES OF ISLAMIC EGYPT (7TH TO 10TH CENTURIES)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz¹
PPGH/UERJ

Resumo: Partindo de uma leitura da *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, este trabalho tem por objetivo reconstituir, de forma sinóptica, o funcionamento econômico da Igreja Copta nos estágios iniciais do Egito islâmico – ou seja, desde a conquista do Vale do Nilo pelos árabes, em 641, até as vésperas da tomada da região pelos fatímidas, em 969. No âmbito de tal reconstituição, deu-se especial atenção às assimétricas interações econômicas entre o governo islâmico e a comunidade cristã egípcia, e às estratégias de arrecadação praticadas pelos diferentes tipos de profissionais vinculados à Igreja Copta – tais como monges, bispos, clérigos casados e patriarcas. Espera-se que o texto

Abstract: Based on a reading of the *History of the Coptic Patriarchate of Alexandria*, an official chronicle of this institution, this paper aims to reconstitute, in a synoptic way, the economic functioning of the Coptic Church in the early stages of Islamic Egypt – that is, since the conquest of the Nile Valley by the arabs in 641, until the eve of the Fatimid takeover of the region in 969. In the context of such reconstitution, particular attention was paid to the asymmetrical economic interactions between the islamic government and the egyptian christian community, and the charging strategies practiced by different types of professionals committed to the Coptic Church – such as monks, bishops, married clerics and patriarchs. It is

¹ Doutorando em História (PPGH/UERJ (2015- atual)); Mestre em História (PPGH/UNIRIO, 2011-2013); Bacharel e Licenciado em História (PUC-Rio, 2005-2009). Bolsista Capes (2015-atual), Bolsista Nota 10/FAPERJ (2017 - atual). 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>. E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com. O presente texto foi inicialmente apresentado como trabalho de conclusão do curso *Religião, comunidade e instituição: Igreja medieval em construção*, ministrado pelo Prof. Dr. Gabriel Castanho no PPGHIS/UFRJ durante o primeiro semestre de 2017. Ao referido professor e a todos os colegas com quem tive a felicidade de conviver durante suas aulas, agradeço a atenção e comentários enriquecedores a respeito de minha pesquisa e questões. Todas as datas constantes neste *paper* foram convertidas para seus equivalentes no calendário gregoriano, de modo a facilitar a leitura.

contribua para a elaboração de uma futura história comparada da administração eclesiástica na Antiguidade Tardia e no Medievo.

hoped that the text will contribute to the elaboration of a future comparative history of ecclesiastical administration in the Late Antiquity and Middle Ages

Palavras-chave: Igreja Ortodoxa Copta – Relações cristão-muçulmanas – Religião e economia.

Keywords: Coptic Orthodox Church – Christian-muslim relations – Religion and economy.

A prática da oferta e recolhimento de dízimos é conhecida em uma quantidade muito variada de sistemas religiosos registrados na história da humanidade, de modo especial nas *religiões letradas*.² As tentativas de uma história comparada dessas práticas, mais de meio século depois da observação de Giles Constable referente à sua notória carência, contudo, sequer começaram a ser esboçadas.³ Tal anotação do historiador inglês, feita no rodapé de um texto seminal sobre a (não tão difundida quanto se parecia esperar) resistência ao pagamento de dízimos e taxas eclesiásticas na Cristandade medieval, indica um horizonte quase inexplorado. De fato, seguindo os antecedentes e as indicações de Constable, deparamo-nos com toda uma historiografia sobre os dízimos no cristianismo latino medieval, da qual ainda somos em larga medida tributários. Mesmo ao adentrar nessa tradição reflexiva, entretanto, vagueamos em um terreno algo movediço, pois o funcionamento econômico da Igreja permanece “um tema geralmente deixado de lado pelos pesquisadores”, ainda que em relação a contextos temporal e espacialmente muito mais próximos do nosso.⁴ Para fins didáticos, pode-se dividir essa reflexão histórica referente ao dízimo e ao seu papel na Cristandade medieval em três vertentes principais, que disponho por sua ordem de antiguidade. Por primeiro, temos as histórias te(le)ológicas do dízimo, produzidas por autores de compromisso ou simpatia confessional mais ou menos evidente. Tais histórias normalmente partem das menções que se fazem aos dízimos nos textos canônicos

² Para a definição aqui utilizada de *religiões letradas*, suas principais diferenças com as *religiões orais*, e as implicações dessas, cf. GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Tradução de Teresa Loureiro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1987, cap. 1 (para o presente tema, especialmente pp. 34-35).

³ CONSTABLE, Giles. Resistance to tithes in the Middle Ages. **The Journal of Ecclesiastical History**. Cambridge, n. 13, 1962, p. 175, n. 4.

⁴ SERBIN, Kenneth. **Igreja, Estado e ajuda financeira pública no Brasil: estudos de três caso-chave (1930-1964)**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1991, p. 2-3.

da tradição judaico-cristã, ou seja, de seu (suposto) estabelecimento por direito divino, para narrar como foram *usurpados* pelos leigos em determinado período de anomia e, mais adiante, *recuperados* pela Igreja institucionalizante da *reforma gregoriana*.⁵ Em segundo lugar, há uma história quantitativa/serial das taxas eclesiásticas, realizada em larga medida por uma série de historiadores de orientação filo-protestante, liberal ou marxista, que compreendem a Igreja medieval antes do mais como uma estrutura burocrática de usurpação dos bens produzidos pelas camadas economicamente ativas da sociedade. Nos textos redigidos sob tal entendimento, os registros referentes ao dízimo são tomados como índices que simplesmente permitem o acesso a realidades de ordem socioeconômica, nas quais a participação eclesiástica, aliás, é considerada como uma anomalia moralmente reprovável diante daquilo que *deveria ser o funcionamento normal* da vida material do Medievo. Por fim, há uma historiografia recente, cujo adensamento remonta talvez apenas à última década do século XX, que considera o dízimo de fato como “um *problema histórico* (...) não como uma instituição, como algo pronto ou como um dado *a priori* que age sobre a sociedade.”⁶ No âmbito desta reflexão, o dízimo é considerado como veículo complexo de criação de relações sociais, não só de cunho servo-senhorial, mas através da imbricação de um discurso religioso, jurídico e administrativo sobre a ocupação, o uso e a autoridade sobre a terra e os bens nela produzidos.

Ora, geral e efetivamente, verificou-se na Europa pós-carolíngia a simultaneidade e concorrência da institucionalização das estruturas senhoriais e dos discursos e práticas referentes ao recolhimento dos dízimos eclesiásticos. As relações entre um processo e outro, contudo, estavam longe de serem simétricas, mas, poliformes, davam-se no âmbito da produção de uma teoria da prática.⁷ Não se tratavam apenas de discussões sobre finanças ou, melhor dizendo, sobre a transmissão de bens materiais de natureza variada de uma classe a outra, mas de um

⁵ O próprio conceito de reforma gregoriana é, não se deve esquecer, ele mesmo uma *questão* histórica, cf. RUST, Leandro & SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da Historiografia**. Ouro Preto, SBTHH/UFOP, n. 3, setembro de 2009, pp. 135-152.

⁶ GUAL, Carolina. **Solver o débito divino: dízimo, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)**. Campinas: UNICAMP, 2016 (tese de doutorado em História), p. 33.

⁷ Cf. BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In. ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983, p. 46-81.

debate bastante denso sobre precedência e autoridade, que comportava diversos tipos de arranjo e de conflito, sutil ou declarado, entre senhores leigos e clérigos e entre diferentes *tipos* de clérigos (como, por exemplos, bispos e abades). Decerto que os discursos sobre o dízimo, assim como seu controle e uso efetivo, não eram os únicos elementos mobilizados pelos homens da Igreja para constituir sua diferença e sua ascendência sobre seus rivais e colaboradores laicos; como bem observou Carolina Gual,

Muitos outros fatores atuaram nesse processo, como a criação e a consagração de cemitérios, a definição dos territórios eclesiásticos, o controle do direito do poder de julgar e proclamar penas, a dispensa de sacramentos, o cuidado das almas, entre outros. Foi a combinação de todos esses elementos que ajudou a compor a autoridade abstrata e a atuação concreta da *Ecclesia* na sociedade medieval. (...) A primeira característica específica do dízimo na criação de espaços de autoridade está presente na sua função material de distribuição de riquezas. (...) o dízimo ajudava a constituir os espaços de autoridade de bispos e papas, fosse pelo sustento material do clero e das igrejas, pela distinção conferida pela riqueza advinda da coleta, pelo auxílio dos pobres e necessitados ou pela concessão de benefícios papais que poderiam assegurar a sobrevivência ou garantir o enriquecimento de grupos sociais ou religiosos, como as casas monásticas. Esse uso material do dízimo assegurava a presença eclesiástica na sociedade de forma visível, além de garantir a atuação concreta dentro dos limites das jurisdições. A segunda, e talvez mais importante, característica do dízimo está na sua natureza dupla, ao mesmo tempo espiritual e temporal. (...) Esse caráter duplo do dízimo fez com que ele pudesse agir de forma particularmente eficaz na definição das jurisdições e dos espaços de autoridade eclesiásticas. O dízimo contemplava todos os aspectos da definição da *Ecclesia* e de seu *dominium* na sociedade medieval.⁸

Assim sendo, o dízimo se encontrava no centro de alguns dos mais importantes debates que interessam aos estudiosos da história política, social e cultural da Europa da Idade Média Central.⁹ Creio que isso também se poderia afirmar, em extensão, à história econômica do cristianismo latino em sentido mais lato. Também aqui, portanto, confirma-se a consideração de Néri de Barros Almeida de que a história das experiências culturais do Medievo, por mais que contra isso se agitem consistentes críticas ideológicas, virtualmente *não pode* ser realizada fora do âmbito da história da Igreja de Roma, seja pela natureza da maior parte dos

⁸ GUAL, Carolina. op. cit., p. 205-207.

⁹ Idem, p. 209.

documentos agora disponíveis aos historiadores, seja pela integração das esferas de mundo que era própria a essa época.¹⁰

Isto considerado, reitere-se que estudos sobre o dízimo e, de modo geral, sobre a vida econômica da *Ecclesia* no Medievo são decerto cruciais para o entendimento de *nós* históricos vitais da trajetória das sociedades europeias, na medida em que permitem uma consideração simultânea de seus aspectos ideológicos e materiais. Por outro lado, não me parece adequado perder inteiramente de vista que “o movimento cristão tem sido sempre maior do que qualquer comunidade eclesial individual ou local imaginou que fosse.”¹¹ Desta forma, creio que seria interessante, ainda que de modo eventual, (re)dimensionar tais estudos em um enquadramento mais amplo, que é o das “contas de um imenso rosário partido” de grupos cristãos, muito diversos entre si, que se manteve muito ativo desde a primeira metade do primeiro milênio da Era Comum até pelo menos as vésperas da expansão europeia que se convencionou marcar como o fim da Idade Média e o início da Modernidade.¹² De fato, a constituição e desenvolvimento histórico do cristianismo latino e das sociedades europeias sobre os quais esse teve ascendência deram-se em apenas *uma* das extremidades de uma rede de comunidades eclesiais que se estendia, marcada por discontinuidades e heterogeneidades, por pelo menos três quartos de todo o Velho Mundo, da Abissínia à Escandinávia, da Irlanda à China. Como bem observou Peter Brown, é certo que os acontecimentos desses *cristianismos* tão díspares entre si não tiveram repercussões diretas ou imediatas uns sobre os outros, ainda que isso, sim, eventualmente se tenha verificado.¹³ Transpassando a sua poliformia, entretanto, notam-se “indícios de uma mesma *linguagem cristã*, baseada na partilha de tradições” comuns, que deveria nos fazer lembrar a “enorme escala em que surgiu um cristianismo especificamente

¹⁰ ALMEIDA, Néri Barros de. O alvo da História da Igreja e a História da Igreja como alvo: o exemplo da Idade Média Central (séculos XI-XIII). **Rever**. São Paulo, n. 2, 2004, pp. 66-68.

¹¹ IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial. V. 1: do cristianismo primitivo a 1453**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, p. 5.

¹² BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1999, p. 22. JENKINS, Philip. **A próxima cristandade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 33-48. Id. **The lost history of christianity: the thousand-year golden age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and how it died**. Nova Iorque: HarperOne, 2008.

¹³ Cf. p. ex. ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? **Concilium**. Petrópolis, Vozes, v. 57, n. 7, 1970, p. 874 – que menciona as “causas remotas que tantos acontecimentos do Ocidente têm justamente na história do cristianismo oriental”.

ocidental”.¹⁴ E, com isso, retomo a consideração com a qual iniciei este ensaio. Salvo agudo engano de minha parte, não há disponível em língua portuguesa sequer um único trabalho que compare o funcionamento econômico de diferentes tradições cristãs de (alegada) origem apostólica no Medievo. Posto o espaço aqui disponível e o ainda incipiente estado da pesquisa acadêmica sobre os cristianismos não-latinos cá no Brasil, também partícipe da “ignorância, ainda crassa”, denunciada por Giuseppe Alberigo, “que toda a nossa cultura mostra quanto à experiência cristã vivida nas outras áreas geográficas e culturais”, não tenho a menor pretensão de oferecer por agora esse desejado estudo comparativo, mas apenas apresentar algum material que possa “sugerir novos caminhos de pesquisa histórica e levantar novos dados para futura consideração teórica”.¹⁵

Uma das mais antigas e consistentes tradições cristãs com origem na primeira metade do primeiro milênio da Era Comum é a egípcia, que se difundiu da cidade de Alexandria, subindo o Rio Nilo, até os confins da Núbia e do altiplano etíope. No decorrer de sua longa história, e em coerência com os paradigmas vigentes por praticamente todas as sociedades pré-modernas, os homens da Igreja do Egito, cuja liderança reivindicava credenciais apostólicas tão eminentes quanto as de Roma e Constantinopla, adquiriram numerosas funções e dimensões de atuação que agora não consideraríamos como propriamente religiosas, e que progressivamente também concorreram para distingui-la de outras comunidades cristãs.¹⁶ Após o Concílio de Calcedônia, celebrado em 451, a cristologia hegemônica do cristianismo egípcio foi considerada como herética pelas autoridades romano-bizantinas, o que conduziu à cisão da comunidade cristã do Vale do Nilo em dois aglomerados animados por uma aguerrida inimizade. De um lado, encontrava-se um grupo conformista/legalista, normalmente identificado com as elites helenófonas que habitavam as cidades da

¹⁴ BROWN, Peter. op. cit., pp. 22-24 (o itálico é meu).

¹⁵ ALBERIGO, Giuseppe. op. cit., p. cit. Serbin, Kenneth. op. cit., p. 2.

¹⁶ GIRGIS, Magdi. The financial resources of coptic priests in nineteenth-century Egypt. In: HANNA, Nelly. **Money, land and trade: an economic history of the Muslim Mediterranean**. Londres/Nova Iorque/Estrasburgo: I. B. Tauris/ESF, 2002, pp. 223-224. Existem atualmente uma série de bons e facilmente acessíveis volumes introdutórios à história e peculiaridades do cristianismo copta, dos quais verifiquei e posso como propriedade recomendar os seguintes: CANNUYER, Christian. **L'Égypte copte: les chrétiens du Nil**. Paris: Gallimard/IMA, 2000. KAMIL, Jill. **Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2002. MEINARDUS, Otto F. A. **Two thousand years of coptic christianity**. 2ª ed. Cairo: The American University in Cairo Press, 2016. MORGAN, Robert. **History of the Coptic Orthodox People and the Church of Egypt**. Victoria: Friesen, 2016.

região desde a sua conquista por Alexandre Magno, camada que se identificava com a linguagem teológica e a administração eclesiástica constantinopolitanas. Do outro, um partido dissidente, de maior expressão numérica, fortemente apegado aos costumes, santos e santuários de expressão regional, que viria a se tornar uma espécie de *lócus* do não-conformismo e do sentimento nativista dos autóctones contra a dominação político-religiosa do Império Romano Cristão. Durante o restante do século V, o século VI e o começo do século VII, o cristianismo egípcio não-calcedônico, apesar da pressão política ao qual foi submetido, ou, melhor, justamente por causa dessa, veio a desenvolver uma forte identidade que o distinguia de seus antigos correligionários greco-romanos, tanto nas suas formulações teológicas como nas suas práticas litúrgicas. Novos e importantes elementos de mútuo afastamento insinuaram-se na sequência da conquista árabe-muçulmana do Egito, realizada nos anos de 639 a 641. As reações dos cristãos egípcios a essa mudança política foram variadas, mas ela resultou em um significativo – se não decisivo – desmantelamento do cristianismo helenófono no Egito em favor de seu concorrente não-calcedônico. A partir dessa conquista, os cristãos egípcios não-alinhados com a teologia, a disciplina eclesiástica e a prática litúrgica constantinopolitana passaram a ser chamados de *coptas*, termo que o idioma árabe derivou do grego *Aegyptos*, inicialmente para designar todos os nativos da região e que, por um progressivo deslocamento semântico, passou a referir-se a esse grupo religioso na medida em que ocorreu a islamização do Vale do Nilo – tanto pela adesão dos egípcios à religião dos seus novos senhores quanto pela imigração das cabilas árabes para a região, incentivada por sucessivos governantes muçulmanos. A conquista árabe-muçulmana do Egito implicou em um gradativo distanciamento e diferenciação entre os coptas e seus correligionários etíopes e núbios, que continuavam, contudo, a reconhecer o Patriarca de Alexandria como seu líder espiritual. Implicou também, como não poderia deixar de ser, em um profundo redimensionamento do papel da Igreja na sociedade egípcia, circunstância que evidentemente influenciou sua vida econômica.¹⁷

¹⁷ Resumos em português desses sucessivos processos históricos estão disponíveis em: ORLANDI, Tito. Copta. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002, pp. pp. 339-341. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., ps. 270-272, 346 e 361-365. BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (639-1171). In: EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). **História geral da África**.

Uma das características mais impressionantes da primeira expansão do império árabe-muçulmano foi a sua rapidez. Em 622, Muhammad havia saído de Meca em direção a Medina como um refugiado, e nessa cidade só há custo conseguiria estabelecer o primeiro laboratório político-religioso associado à sua pregação; em 648, a Síria-Palestina, a Mesopotâmia e o Egito, que durante séculos haviam sido o verdadeiro coração do mundo cristão – em termos demográficos, institucionais, devocionais e ideológicos –, já haviam passado das mãos dos bizantinos para os muçulmanos. Essa rápida expansão submeteu em pouco mais de meio quarto de século aproximadamente metade – ou um percentual ainda maior – dos cristãos do mundo ao domínio islâmico. Implicou também inúmeras mudanças para os conquistadores, que então possuíam ainda menos do que a mínima experiência necessária para gerir de modo eficaz os complexos sistemas administrativos que haviam se desenvolvido nas antigas terras do Crescente Fértil. De fato, governar esses territórios de maneira proveitosa demandava conhecimento no manejo de intrincados sistemas de irrigação, ordenamento da circulação de diferentes bens de raiz, taxaço sobre itens de luxo associado a redes intercontinentais de comércio, e coleta de impostos sobre territórios que eram cultivados de forma mais ou menos ininterrupta desde os primeiros registros existentes sobre o advento da agricultura. Assim sendo, os árabes estabeleceram perspicazes acordos com os seus novos súditos, enquanto, ao menos em um primeiro momento, evitaram assimilar-se às populações dos territórios conquistados, com elas coexistindo apenas como uma casta militar de elite. Com a exceção de alguns oficiais e aventureiros, os árabes estabeleceram-se nas regiões submetidas normalmente em *amsar*, acampamentos militares, erguidos em pontos de cruzamento de tráfego, onde os beduínos (primeiro em tendas, depois em cabanas, e só mais tarde em construções de madeira, argila e pedra) foram, por assim dizer,

V. 3: a África do século VII ao XI. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO, 2011, p. 197-203. JENKINS, Philip. **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, p. 257-295. CRUZ, Alfredo B. da C. Hierofanias e territorialidades do cristianismo copta em uma época de transição: a *vita* do Patriarca Benjamin de Alexandria (622-661). **Espaço & Cultura.** Rio de Janeiro, junho de 2015, pp. 77-98. Idem. Duas conjuras: religião e política em um episódio da *vita* do Patriarca Agatão de Alexandria (c.670). In: **Anais do 2º Simpósio Sudeste da Associação Brasileira de História das Religiões: gênero e religião – violência, fundamentalismos e política.** São Paulo: ABHR e PUC-SP, 2015b, 21 p. Ibidem. Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. **Coletânea.** Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, junho de 2016, p. 42-81.

tornados sedentários. Os *amsar* foram fincados nas periferias ou campos de metrópoles já existentes, aos quais eventualmente acabaram por sobrepujar e incorporar, mas também em substituição a instalações anteriores, de cunho puramente militar. Dentre as deste segundo tipo, destacam-se Basra, no Golfo Pérsico, Kufa, junto ao Eufrates, e Fustât-Misr, junto à antiga fortaleza romana da Babilônia, no Médio Nilo, que foi o principal lócus de resistência dos bizantinos à invasão árabe dessa província. [FIGURA 1]. Os primeiros califas empenharam-se em fazer com que os árabes não se misturassem em demasiado com os autóctones, o que foi feito inscrevendo os homens empenhados na conquista no *diwân*, uma folha de pagamentos do exército, financiada pelos saques oriundos da contínua expansão e as contribuições arrancadas aos conquistados. As estruturas sociais e burocráticas já existentes foram mantidas, de um modo geral, intocadas, de modo que a expansão territorial do império árabe-muçulmano não significou também – ao menos não necessariamente – uma idêntica expansão espiritual da religião islâmica, ao contrário do que normalmente sustenta o senso comum ocidental. Os servos civis que se dispuseram a trabalhar para os novos senhores foram mantidos em seus cargos, de tal forma que a atividade produtiva seguisse normalmente apesar das mudanças políticas; de fato, durante décadas os registros oficiais do califado foram bilíngues e mesmo trilingues – no caso do Egito, em grego, copta e árabe –, para que se mantivesse na medida do possível o *status quo*. As comunidades cristãs, judaicas e zoroastrianas existentes nos territórios conquistados tiveram, ao menos a princípio, sua segurança e autonomia garantidas em troca de uma aquiescência ostensiva à nova ordem que se impunha. Reordenadas as lealdades dos funcionários que antes se dirigiam, em última instância, a Constantinopla, os líderes dos grupos religiosos

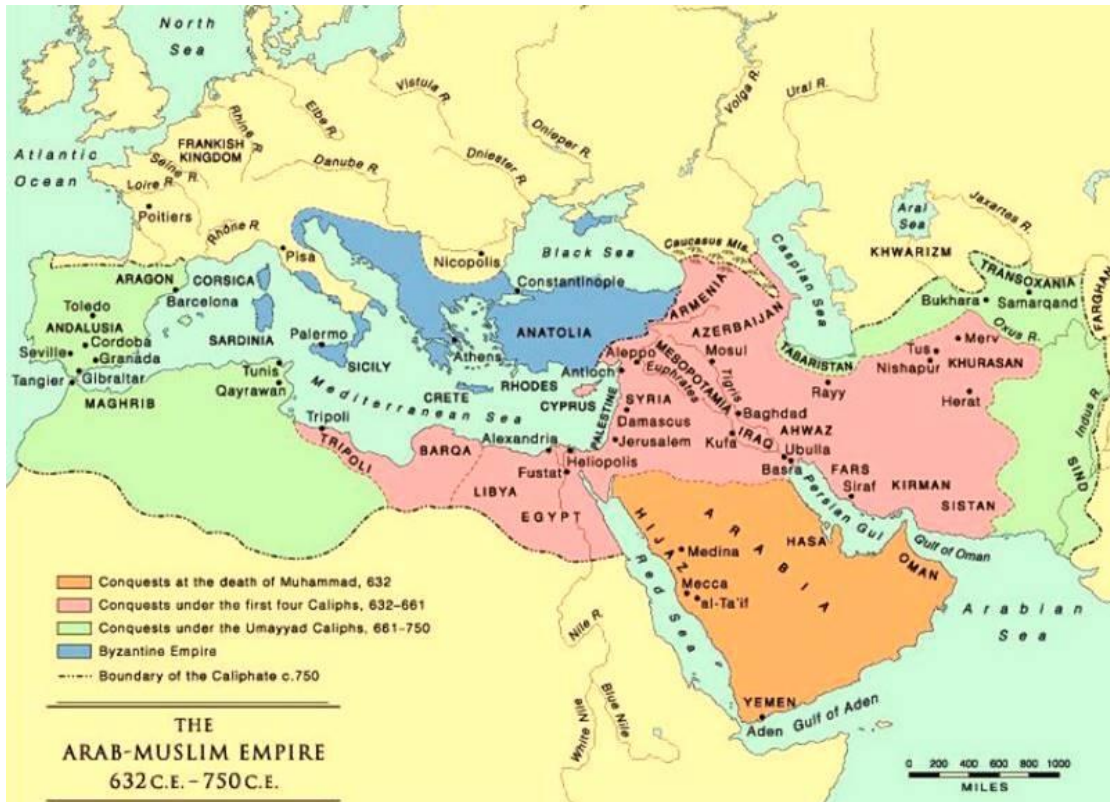


Figura 1: Expansão do império árabe-muçulmano de 632 a 750, com indicação dos principais amsar. Edição de imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/ycwy3lwa> (acesso em 15 de agosto de 2017).

autóctones tornaram-se os pontos fundamentais de contato das populações conquistadas com as autoridades árabes muçulmanas.¹⁸ Tratava-se, decerto, de uma situação curiosa, mas, como escreveu Brown,

Os cristãos do Próximo Oriente habituaram-se a viver com os seus novos governantes em um estado de perpétua ambivalência. A sua posição no novo Estado islâmico era muito melhor do que a dos judeus e dos pagãos no Império Cristão. (...) Nos séculos VII e VIII, o Médio Oriente era a antítese do mundo predominantemente islâmico e de fala completamente arabizada de hoje. O Islã era a religião dos acampamentos militares ligados a cidades novas ou extremamente desenvolvidas. (...) Tal como as cidades espanholas estabelecidas no Novo Mundo durante o século XVI, as novas cidades islâmicas do Próximo Oriente eram centros vivos, mas circunscritos, onde a cultura e a religião dos conquistadores depressa viria a impor-se. Mas, fora destes notáveis pontos de concentração dos confiantes muçulmanos, o Islã continuou a ser uma neblina tênue sobre os contornos de uma

¹⁸ FATTAL, Antoine. **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam**. Beirute: IC, 1958. SHABAN, M. A. Conversion to early Islam. In. LEVTZION, Nehemiah (org.). **Conversion to Islam**. Nova Iorque/Londres: Holmes and Meier, 1979, p. 24-29. SWANSON, Mark N. **The coptic papacy in islamic Egypt (641-1517)**. Cairo: AUC Press, 2010. Coleção *Popes of Egypt*, n. 2; p. 4. HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 39-41. ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 69-74. KÜNG, Hans. **Islão: passado, presente e futuro**. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 216-218.

paisagem essencialmente cristã. No Alto Egito e norte da Mesopotâmia, as elites cristãs locais mantiveram firmemente o seu controle. Cobravam os impostos e mantinham orgulhosamente as igrejas e mosteiros da região. Um santo cristão, junto aos Montes Zagros, obtinha privilégios para o seu convento por tratar do cavalo favorito do emir muçulmano. Os muçulmanos consultavam com frequência os eremitas cristãos. Na lenda islâmica, a imagem de Jesus tinha por modelo as memórias vivas dos grandes monges do Egito e da Síria.¹⁹

É importante destacar que o Islã não considerava todos os não-muçulmanos da mesma forma. Enquanto os *idólatras* eram tidos como inimigos preferenciais, que deveriam, diante da recusa de uma imediata adesão, serem prontamente passados ao fio da espada, cristãos e judeus eram considerados como *Ahl al-Kitab*, *Povos do Livro*, grupos de fiéis que, apesar de não terem se mostrado dignos de manterem a preferência de Deus, tinham recebido de Suas Mãos válidas Escrituras Sagradas, expressões da Revelação que havia sido completada – e suplantada – pela do Corão. Tais definições eram, evidentemente, elásticas o suficiente para se amoldarem às situações concretas com as quais se depararam os conquistadores muçulmanos; conforme a expansão islâmica se deu rumo à Ásia Central e ao Hindustão, por exemplo, zoroastrianos, yezidis, budistas e hindus eventualmente também vieram a ser consideradas por alguns administradores, teólogos e juristas muçulmanos como tantos outros Povos do Livro; ao passo que as sucessivas confrontações com os bizantinos levaram a que eventualmente os cristãos calcedônicos fossem oficialmente destituídos e considerados como idólatras. Cristãos e judeus normalmente não foram forçados a aderir ao Islã, não obstante os conversos fossem sempre bem acolhidos. Os membros dos Povos do Livro tinham de pagar às autoridades muçulmanas a *jizya*, um imposto pessoal de coleta anual, como contrapartida por não terem de enfrentar a alternativa da adesão ao Islã ou da guerra até à morte que, ao menos em teoria, colocava-se aos pagãos. Este imposto era uma espécie de resgate militar, pois apenas os muçulmanos deveriam portar armas e integrar as forças de defesa e expansão do califado, e tinha como objetivo deixar muito clara a subordinação dessas comunidades religiosas ao novo poder político-religioso que então ascendia: "(...) Os que pagavam a *jizya* deviam ter o cuidado de apresentar o dinheiro na palma da mão, de modo que as suas mãos nunca ficassem acima do muçulmano que a

¹⁹ BROWN, Peter. op. cit., p. 203-205.

recebia.”²⁰ Essa taxa era recolhida nas sedes dos *diwâns* e, no caso dos cristãos, as autoridades muçulmanas aproveitaram-se da própria estrutura eclesial já estabelecida para garantir que fosse paga; eventuais dívidas ou insolvências eram cobradas dos bispos e, particularmente, dos patriarcas; desses clérigos também se esperava que pregassem uma tranquila submissão aos seus fiéis. O montante referente à *jizya* variava entre um a quatro dinares para cada homem com mais de quatorze anos, podendo ou não haver acréscimos eventuais em função da quantidade de seus dependentes (filhos, filhas, esposa, mãe viúva, irmãs solteiras); os bispos e monges inicialmente estavam isentos dessa coleta. Tal sistema parece ter funcionado sempre que não se manifestavam entre as autoridades muçulmanas zelo missionário ou problemas de caráter; um indício disso é o fato de que em certos lugares os cristãos não-calcedônicos não só se dispuseram de pronto a trabalhar com seus novos senhores como praticamente os aclamaram como libertadores dos heréticos bizantinos que a tantos sofrimentos os haviam submetido nos séculos anteriores.²¹ Pelo pagamento da *jizya*, os muçulmanos comprometiam-se, de fato, a proteger os Povos do Livro de seus inimigos, garantindo-os, além da guarda física e patrimonial, alguma autonomia em seus negócios.²²

Além da *jizya*, os povos conquistados também deviam pagar aos muçulmanos o *kharāj*, imposto sobre as terras que estavam sendo regularmente cultivadas no momento da conquista islâmica. Ele era normalmente pago *in natura*, proporcional à superfície explorada, e comportava o fornecimento de grãos, legumes, sal, óleos, mel,

²⁰ BROWN, Peter, op. cit., p. 203.

²¹ JENKINS, Philip, op. Cit., 2013, p. 293-294. Este ponto é objeto de animadas controvérsias entre os historiadores, cf. p. ex. DEN HEIJER, Johannes. La conquête arabe vue par les historiens coptes. In. DÉCOBERT, Christian. **Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte**. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. SUERMAN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In. GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, David (orgs.). **The encounter of Eastern Christianity with early Islam**. Leiden: Brill, 2005.

²² DENNETT, Daniel C. **Conversion and the poll tax in early Islam**. Cambridge: Harvard UP, 1950, ps. 12-13 e 65-115. FATTAL, Antoine. op. cit. 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, p. 89-91. HOURANI, Albert. op. cit., pp. 64-66. ARMSTRONG, op. cit., pp. 72-73. BERKEY, Jonathan P. **The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)**. Cambridge: Cambridge UP, 2003, p. 161-169. 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, pp. 34-35. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 343-352. 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, pp. 75-80. BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 200-201. DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 162-168.

laticínios, *kishk* (um prato egípcio feito de coalhada e trigo), vinagre, metais e, eventualmente, roupas e animais. O percentual do *kharādj* sobre o rendimento das terras parece ter variado entre 20 e 50% de sua produção; os coletores de impostos, dos quais, no princípio, a maior parte era formada por cristãos ou judeus, inicialmente entregavam-no ao próprio *diwān*, depois de extraírem dos proprietários também um rendimento pessoal, que podia variar entre 5 a 20% do rendimento da terra; mais tarde, depois do século X, a *kharādj* passou a ser entregue pelos coletores ao detentor da *iktā* local, ou seja, da delegação de arrecadação – geralmente hereditária, mas revogável – acordada pelo emir ou califa a um oficial militar ou civil sobre um dado território, a título de remuneração por um serviço prestado ao Estado. A Igreja não participava diretamente da arrecadação do *kharādj* como participava da coleta da *jizya*, mas os mosteiros e autoridades eclesiásticas também deveriam pagar o imposto territorial sobre seus diversos bens.²³

Com o passar do tempo, as ambiguidades estruturais do sistema foram exploradas para aumentar a arrecadação. O Egito foi descrito por muitos autores muçulmanos como uma terra que foi assimilada ao califado por capitulação, sem combate, enfatizando-se a colaboração ostensiva dos cristãos não-calcedônicos nesse processo, enquanto outros, recordando-se da resistência bizantina e das tentativas de reconquista (em 645-646 Alexandria chegou a ser retomada pela marinha grega), sustentavam que o Vale do Nilo havia, sim, sido tomado pela força das armas. Ora, sendo verdadeira a primeira afirmação, a terra deveria permanecer nas mãos daqueles que já a cultivavam quando da conquista, ao passo que, sendo verdadeira a segunda, a posse da terra deveria ser integralmente transferida aos muçulmanos que a tomaram, sendo os seus antigos cultivadores, a quem se concedeu a graça da sobrevivência, incorporados à nova ordem como simples meeiros. Como destacou Thierry Bianquis, essas “ambiguidades do estatuto, produto da conquista, aparentam ter sido bem superadas e aproveitadas. A existência do tratado de capitulação teria sido oposta às reivindicações fundiárias dos chefes árabes; aos coptas descontentes com o fornecimento das prestações, teria sido

²³ Cf. referências na nota anterior.

lembrado que a terra conquistada com as armas em punho poderia ser-lhes retirada”.²⁴

Uma vez vencida a resistência bizantina em Alexandria em 641, ‘Amr ibn al-‘As, general árabe responsável pela conquista do Egito, determinou que o patriarca copta, Benjamin, que havia permanecido durante um longo tempo como fugitivo dos oficiais helenófonos, escondido nas aldeias e mosteiros que aceitavam sua autoridade, retornasse à metrópole e assumisse o papel de chefe visível de sua Igreja, que já então contava com a lealdade da maior parte dos cristãos do Vale do Nilo. Tendo recebido um salvo-conduto e sendo apresentado ao conquistador por um oficial não-calcedônico que colaborou no combate dos muçulmanos contra os bizantinos, Abba Benjamin encontrou-se com ‘Amr, ofereceu-lhe sua colaboração, retomou a importante relíquia do crânio de São Marcos Evangelista e iniciou a extensa obra de reorganização de sua comunidade religiosa.²⁵ Como escreveu Philip Jenkins a respeito desse momento, então a Igreja Calcedônica no Egito “entrou em colapso, e suas propriedades passaram ao controle copta. Os crentes calcedônicos remanescentes enfrentaram um dilema sério, tendo ou que aceitar a autoridade copta ou que abandonar totalmente o cristianismo. Alguns escolheram a segunda opção, aceitando o Islã como única maneira de continuar a lutar contra seus antigos inimigos monofisitas. (...) Os coptas triunfaram, mas a que preço!”²⁶

Essa observação de Jenkins pode ser entendida também em um sentido bastante estrito, pois a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, registra de passagem as pesadas obrigações financeiras que recaíram sobre os cristãos egípcios ainda antes do fim do patriarcado de Benjamin, falecido em 661.²⁷ O novo governador muçulmano do Egito, Abdallah ibn Sa’d, que o

²⁴ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p.201.

²⁵ EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 2: de Pedro I a Benjamin (†661). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 1, 1907, p. 493-500.

²⁶ JENKINS, Philip, op.cit., 2013, p. 294.

²⁷ Sobre a composição e natureza dessa crônica, ver: DEN HEIJER, Johannes. Sawirus ibn al-Muqaffa’, Mawhub ibn Mansur ib Mufarrig et la genèse de l’*Histoire des Patriarches d’Alexandrie*. **Bibliotheca Orientalis**. Leiden, n. 41, 1984. Idem. **Mawhub ibn Mansur ibn Mufarrig et l’historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l’Histoire des Patriarches d’Alexandrie**. Louvain: Peeters, 1989. Ibidem. History of the Patriarchs of Alexandria. In. ATIYA, Aziz Suryal; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). **The Coptic Encyclopedia Claremont**. Claremont: CGU School of Religion, 1991, v. 4, pp. 1239-1242. CRUZ, 2015, p. 80-81. Idem, 2016, pp. 59-65. Ibidem. Ritos de humilhação: al-Qasim ibn Ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). **TransVersos**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, abril de 2017, p. 392-395.

califa Osman apontou em 645 como substituto de 'Amr, sistematizou a coleta da *jizya* e do *kharādj*, estabelecendo o *diwān* em Fustāt-Misr; a *História* registra que se tratava este de “um amante do dinheiro, que acumulou riqueza para si mesmo no Egito”, e que em seu tempo – talvez justamente por causa do *sucesso* de sua reforma administrativa – abateu-se sobre os autóctones uma grande carestia, durante a qual “(...) Todos os habitantes do Alto Egito desceram para o Delta em busca de provisões; os mortos foram lançados nas ruas e praças dos mercados, como peixes que a água joga sobre a terra, porque não se encontrou ninguém para enterrá-los, e alguns pessoas devoraram carne humana.” A situação, de fato, foi remediada apenas por causa “das múltiplas obras de misericórdia e orações de nosso Papa Benjamin.”²⁸ Seu sucessor, Agatão, foi forçado a recolher a *jizyah* também dos clérigos, assim como outras exações que tinham como objetivo financiar o início da marinha árabe no Mediterrâneo, à qual o emir Abdallah organizou com grande sucesso inicial – de tal modo que os muçulmanos obtiveram dos bizantinos uma vitória decisiva no litoral da Lícia em 654, façanha que os permitiu avançar contra Constantinopla ainda nesse mesmo ano. A tradição copta atribuiu os sofrimentos de seus líderes sob este novo regime às maquinações e aos subornos dos calcedônicos, às agitações de indivíduos ou facções egípcias que se recusavam a aceitar o domínio do patriarca não-calcedônico de Alexandria (acéfalos, fantasistas, gaianitas, barsanufianos, entre outros), ao *amor pelo dinheiro* de alguns líderes muçulmanos em particular, à inveja do Demônio contra o novo esplendor da Igreja *liberta* da opressão constantinopolitana, e a diferentes combinações desses fatores.²⁹ De toda forma, como escreveu a respeito Mark Swanson, na nova ordem que o Islã impôs ao Egito, os patriarcas coptas cada vez mais serviriam – e sofreriam – como o ponto através dos quais os bens eram transferidos da comunidade cristã autóctone para a classe governante muçulmana.³⁰ Durante o patriarcado de João III, que se estendeu de 677 a 686, por exemplo, o emir Abd al-Aziz, personagem que inicialmente se mostrou bastante favorável aos coptas contra os calcedônicos, o patriarca foi aprisionado por causa de um pretexto e entregue a um oficial que o torturou na tentativa de extorquir-lhe uma grande quantia de dinheiro. Registra-se que Abba João portou-se

²⁸ EVETTS, Basil. op. cit., p. 501.

²⁹ Idem. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 3: de Agatão a Miguel I (+766). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 5, 1910, pp. 4-6.

³⁰ SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 4-5.

diante de seu algoz com a coragem de um mártir, e que teve sua vida salva pela combinação providencial de um sonho que teve a esposa do emir e a intervenção dos oficiais cristãos que serviam à administração muçulmana e se dispuseram a pagar uma parte do valor que era exigido ao prelado. Certo trecho dessa narrativa é representativa do novo estado de coisas que estava então se impondo:

(...) era a Terça-Feira da Grande Semana [i.e. a Semana Santa]. Então ele [Samad, o oficial ao qual havia sido dada a responsabilidade de arrancar à força do chefe da Igreja Copta a quantia de dinheiro solicitada pelo emir] convocou novamente João, o santo patriarca, diante dele, e ameaçou-o com muitas ameaças, e trouxe-lhe as vestes de um Judeu, e jurou que, se ele não pagasse a soma de dinheiro que ele tinha antes exigido dele, iria vesti-lo com essas roupas, sujar seu rosto com lama de cinzas e levá-lo em ronda por toda a cidade. Mas João não era de todo medroso, e não parava de dizer a ele com um bravo coração: *Mesmo que o Senhor, meu Deus, não me salve de tuas mãos, tu não tens poder para fazer coisa alguma para mim, exceto por comando d'Ele*. Então Samad, o descrente, disse-lhe: *Eu vou te dar cinquenta mil denários, e tu pagarás os outros cinquenta mil denários; e vou te soltar para negociar como pudeses, e irás levantar essa soma para mim*. O santo patriarca respondeu dizendo-lhe: *As únicas coisas de que eu posso dispor são estas minhas roupas, que estão sobre o meu corpo*. Depois disso Samad não cessou de diminuir suas exigências, até chegar a dez mil denários. Mas disse-lhe o patriarca: *Eu não vou prometer o que não posso realizar*. A notícia correu e chegou aos secretários que administravam os assuntos de Alexandria que a quantia exigida descera para dez mil denários; então eles enviaram mensagem a Abba João, dizendo-lhe: *Aceite pagar os dez mil denários, e vamos dividir o débito entre os bispos e os secretários e os diwâns em que eles servem, de modo que nada possa acontecer à Igreja*. § Em seguida eles foram a Abd al-Aziz, e rogaram-lhe que chamasse o patriarca e ouvisse o que ele tinha a dizer. E era o dia da Grande Quinta-feira quando o governador o fez vir novamente à sua presença; e ele ergueu os olhos para ele e viu-o como se fosse à semelhança de um anjo de Deus. Então ordenou que uma ampla e confortável almofada fosse ser trazida para Abba João, e dispôs que ele se sentasse sobre ela. E Abd al-Aziz disse-lhe: *Não sabes que o governador não pode ser contrariado?* O santo respondeu dizendo-lhe: *As ordens do governador são obedecidas no que é direito, mas suas ordens são desobedecidas quando elas estão desagradando a Deus. Porque nosso Senhor diz no Evangelho: não temais os que matam o corpo, e não têm nenhum poder sobre a alma, mas temei quem pode destruir a alma e o corpo juntos – isto é, Deus, o único que pode fazer isso*". Então lhe disse o emir: *Teu Deus ama a honestidade e a verdade*. Respondeu o patriarca: *Meus Deus é toda Verdade, e não há nenhuma mentira nele; mas ele destrói todos aqueles que falam mentiras*. O emir respondeu, e disse-lhe: *Tu és honesto comigo. Portanto, tudo o que os cristãos devem dar a ti, porque demandava para você, dá-lo-á a mim, e eu não vou exigir mais de ti*. E os secretários disseram ao patriarca: *Fazei isto*. Por conseguinte, o patriarca aceitou essa proposta, e o emir libertou-o

com honra e alegria, sendo também o gáudio e o regozijo difundidos entre os ortodoxos [i.e. os não-calcedônicos], enquanto a tristeza e a vergonha espalhavam-se entre os inimigos da Igreja. § E o bendito patriarca saiu cavalgando do palácio do governador, em meio às aclamações do povo, que andava antes dele, enquanto seguia montado em seu cavalo, com hinos e cânticos, até que entrou na igreja. Lá ele abençoou a bacia de água e lavou os pés das pessoas; e depois ele celebrou a liturgia, transportou os Santos Mistérios e comunicou-os aos presentes.³¹

Apesar do que esse eclesiástico afirmou diante do emir, contudo, parece que os recursos materiais de que dispunha não eram, afinal, tão poucos. Depois de ter acertado com o emir que entregaria a ele *tudo o que antes demandava aos cristãos*, João III caiu nas graças do governante e prosseguiu na obra de (re)organização institucional – tanto material quanto ideológica – da Igreja Copta sob as primeiras fases do domínio islâmico. Tendo este patriarca recebido de Abd al-Aziz um salvo-conduto e credenciais oficiais do governo, que garantiam que “ninguém deveria abordar o papa a não ser com boas palavras, nem lhe dizer qualquer coisa de mau, que ninguém deveria impedir-lhe no que desejasse, nem ir para fora da cidade, nem entrar nela”,

(...) os magistrados e os escribas fiéis e todo o povo ortodoxo aproveitaram a oportunidade para assistir Abba João, até que ele conseguiu pagar ao emir a soma que ele finalmente havia lhe demandado. E depois eles ajudaram-no na reconstrução da igreja do glorioso mártir e evangelista São Marcos [que havia sido incendiada durante a conquista árabe de Alexandria]; e ele completou esta obra em três anos, provendo-a com todo o tipo de decoração, e adquiriu para ela um par de casas com amplos terrenos em Misr, em Maryût e em Alexandria. E ele construiu um moinho para moer o trigo em farinha para fazer biscoito, uma prensa para óleo de linhaça, e muitas casas que se estabeleceram ao redor da igreja do sagrado São Marcos. E o Senhor abençoou-o em todos os propósitos, em seus atos e palavras. Nos seus dias também os ortodoxos receberam na sua comunidade o povo de Agharwah e as pessoas do nomos Xoite, que tinham sido calcedônicas. Pois a graça de Cristo socorreu e fortaleceu a ele.³²

De um modo geral, até onde consigo discernir, as relações materiais entre as autoridades muçulmanas e os líderes da Igreja Copta permaneceram, em termos formais, bastante similares desde os anos imediatamente posteriores à conquista

³¹ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 15-18.

³² Idem, op. cit., pp. 18-19.

islâmica do Egito até a sua tomada pelos fatímidas, em 969.³³ A *História do Patriarcado Copta de Alexandria* registra que a pressão islâmica sobre este grupo tendia a crescer em momentos de crise política e econômica, frente ao excessivo zelo religioso ou a *auri sacra fames* manifestada por certos emires e outros oficiais muçulmanos, pela ação de bastidores de dissidentes ou heréticos, por incitação diabólica, ou por mais de um desses fatores em combinação. Gradativamente, contudo, a situação modificava-se, havendo momentos de grande violência tanto das autoridades quanto dos muçulmanos comuns contra os líderes eclesiásticos e seus bens. Conforme muito da administração fiscal continuava nas mãos de funcionários cristãos, estes acabaram por sofrer bastante, devido ao peso dos impostos, acrescido por suas necessidades e ambições pessoais, com as queixas e mesmo as agressões daqueles a quem impunham as coletas.³⁴ Com o passar do tempo, não só muitos dos coptas passaram ao Islã como forma de se livrar das cobranças adicionais, como considerável parte dos oficiais cristãos aderiram, se não propriamente à fé de Muhammad, ao estilo de vida daqueles que o seguiram, como demonstra o caso da difusão do concubinato entre os arcontes coptas, duramente combatido, por exemplo, por Abba Abraão, cujo patriarcado deu-se de 975 a 978.³⁵ Efetivamente, no meado do século X, o perfil do Oriente Médio sob domínio islâmico havia mudado de forma bastante significativa. Não apenas muitos dos habitantes das cidades haviam se tornado muçulmanos, mas também grande número de camponeses autóctones, aos quais se haviam somado grandes contingentes de imigrantes islamizados vindos dos desertos siro-palestino, norte-africano e iemenita. Como escreveu a respeito Albert Hourani, um dos motivos para isso também foi que

(...) o Islã se tornara mais claramente definido, e a linha entre muçulmanos e não-muçulmanos [era então] mais nitidamente

³³ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 224.

³⁴ KÜNG, Hans. op. cit., p. 219.

³⁵ Patriarca que veio a ser assassinado por causa disso. BURMESTER, Oswald Hugh Ewart *et alli* (orgs.). **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, ps. 137 e 146. SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 48-49. Já em 695 (ano em que o imperador bizantino Justiano II foi deposto por Leôncio), durante o patriarcado de Simão, contudo, oficiais cristãos que foram publicamente censurados pelos bispos por tomarem concubinas "como os gentios" fizeram uma queixa formal ao emir, que aproveitou o ensejo para reunir diversos líderes eclesiásticos egípcios e confrontá-los a respeito desse e outros assuntos. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 34-35.

traçada [do que antes]. Os muçulmanos agora viviam dentro de um elaborado sistema de ritual, doutrina e lei claramente diferente do dos não-muçulmanos; tinham mais consciência de si mesmo como muçulmanos. O status dos cristãos, judeus e zoroastrianos estava mais precisamente definido, e em alguns aspectos era inferior. (...) Em geral, não eram obrigados a converter-se, mas sofriam com as restrições. Pagavam impostos especiais; não deviam usar certas cores; não podiam desposar muçulmanas; seu testemunho não era aceito contra o dos muçulmanos nos tribunais; suas casas ou locais de culto não deveriam ser ostensivos; eram excluídos das posições de mando (...). A seriedade da aplicação dessas regras dependia das condições locais, mas mesmo nas melhores circunstâncias a posição de uma minoria é incômoda, e a indução à conversão existia.³⁶

Um dado que se deve levar em consideração ao pensar o progressivo refazimento das relações materiais cristão-muçulmanas no Egito do último século do primeiro milênio da Era Comum é o fato de que, aproximadamente já a partir do ano 700, as conquistas árabes diminuíram de ritmo e as divisões estruturais que cindiam o ecúmeno islâmico desde a morte de Muhammad consolidaram-se em ódios duradouros, disputas de lideranças regionais e secessões abertas no território do califado. Tudo isso concorreu para que o tesouro público não pudesse mais se apoiar nos rendimentos guerreiros que o haviam inicialmente sustentado, agravando mais e mais a pressão fiscal, cuja arrecadação fez-se em detrimento da produção dos campos. Como bem observou Georges Bataille, constituído o império árabe-muçulmano, perdeu-se a vivacidade econômica que havia estado empenhada em sua fundação e conquistas.³⁷

A resistência às novas exigências fiscais das autoridades muçulmanas no Egito foi inicialmente passiva, conforme milenar tradição que havia se mantido muito viva ainda nos períodos de domínio helenístico e romano. Os camponeses desertaram das cidades nas quais estavam registrados, desaparecendo nas montanhas e nos desertos ou deixando suas famílias e transformando-se em monges. Quando os emires dispuseram-se a estender, eventualmente com violência, a capitação da *jizya* e do *kharāj* também sobre as pessoas e os bens integrados aos complexos monásticos, muitos foram os coptas que encontraram escapatória às exações com a passagem ao Islã. Isso colocou as autoridades muçulmanas no dilema de escolher

³⁶ HOURANI, Albert. op. cit., p. 65.

³⁷ BATAILLE, Georges. A sociedade conquistadora: o Islã. In. **A parte maldita – precedida de: A noção de dispêndio**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 95.

entre um encorajamento à conversão, provocando uma diminuição progressiva das receitas fiscais, ou uma modificação da lei para evitar as conversões motivadas apenas por interesses econômicos. Qurra ibn Sharik al-Absi, que governou o Egito, sob autoridade omíada, de 709 a 715, por exemplo, recusou-se a suprimir a captação dos coptas convertidos e determinou a perseguição aos fugitivos. Também procurou incentivar a produção, ordenando o pronto cultivo de terras abandonadas, implantou a cultura da cana-de-açúcar no Vale do Nilo, e, acima de tudo, impôs novas taxas aos cristãos e aos bens eclesiásticos para financiar uma série de novas (e lucrativas) razias contra os territórios bizantinos. O califa Omar II ibn Abd al-Aziz, que governou de 717 a 720, ofereceu uma solução jurídica para o problema das conversões, às quais, como muçulmano devoto que era, agradava que se multiplicassem: determinou que fossem separadas a pessoa do convertido, isenta da captação, da terra que tinha sob sua propriedade, conservando esta o seu estatuto anterior, de modo que, portanto, aquele que a cultivava continuava submetido à coleta do *kharāj* mesmo se houvesse feito a *šahāda*, a profissão de fé islâmica.³⁸

De acordo com a tradição copta, o funcionamento econômico dessa Igreja nos primeiros séculos da dominação islâmica dependeu em larga medida das relações pessoais estabelecidas entre as autoridades islâmicas e as lideranças eclesiásticas. Essas relações, além de assimétricas, tendiam a mudar muito rapidamente, influenciadas por fatores os mais diversos. Como exemplo disso, verifique-se o resumo que a *História* faz dos acontecimentos que se sucederam desde a ascensão do califa Omar II até a administração de Ubaydallāh ibn al-Habhab, nomeado como supervisor geral dos coletores de impostos do Vale do Nilo, pelo califa Hishām ibn Abd al-Malik, em 724:

Ele [i.e. Omar II] ordenou que não houvesse impostos sobre as propriedades [móveis] das igrejas e dos bispos, e determinou que as igrejas e os bispos ficassem livres do imposto sobre a terra; aboliu as novas taxas, e reconstruiu as cidades arruinadas; e os cristãos estavam em segurança e prosperidade, e assim foram às igrejas [render graças a Deus]. Mas depois disso começou este príncipe a fazer o mal, pois ele escreveu uma carta carregada de tristeza para o Egito, na qual foram escritas as seguintes palavras: *Omar determina o seguinte: aqueles que desejam permanecer como estão, e em seu próprio país, devem seguir a religião de Muhammad como eu faço; mas permito que aqueles que não desejem fazê-lo, ponham-se para fora dos meus domínios.* Então os cristãos deram-lhe todo o dinheiro que podiam, e

³⁸ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 205.

confiaram em Deus, e prestaram serviço aos muçulmanos, e tornaram-se exemplo para muitos. Pois os cristãos foram oprimidos pelos governadores e pelas autoridades locais e pelos muçulmanos em todos os lugares, os velhos e os jovens, os ricos e os pobres entre eles; e Omar ordenou que o pagamento do imposto capital devesse ser tomado de todos os homens que não se tornassem muçulmanos, mesmo nos casos em que não era costume levá-lo. (...) Depois de Omar, reinou Yazid; mas não temos nenhum desejo de relatar nem de descrever o que aconteceu em seus dias, por causa das misérias e provações; porque ele andava no caminho de Satanás, e desviou-se dos caminhos de Deus. Assim que ele assumiu o governo, ele restaurou os impostos dos quais Omar tinha aliviado as igrejas e os bispos por um ano; e ele requereu grandes somas de dinheiro do povo, de modo que todos estavam angustiados em seus domínios. Não estando satisfeito apenas com isso, ele mesmo ainda emitiu ordens para que as cruzes devessem ser quebradas em todos os lugares, e que as imagens que estavam nas igrejas deveriam ser postas fora. (...) E depois dele reinou Hishâm, seu irmão, que era um homem temente a Deus de acordo com o método do Islã, e amou todos os homens; e ele se tornou um libertador dos ortodoxos. Pois quando soube que nós, cristãos, não tínhamos um patriarca no Oriente desde Juliano, o último dos patriarcas de Antioquia, em cujo lugar o bispo Elias havia tomado assento, e que o metropolitano Elias também tinha morrido, ele tomou um homem chamado Anastácio, cheio de todas as graças espirituais, que também era um bispo, e deu-lhe o Patriarcado de Antioquia. Assim sendo, os bispos impuseram as mãos sobre ele fazendo-o, por sua vez, o novo Patriarca. Este Atanásio escreveu uma carta sinodal com erudição e grande humildade para o bem-aventurado Padre Patriarca Alexandre [de Alexandria] (...). Alexandre recebeu, então, a carta com alegria, e depois escreveu uma resposta a ela, afirmando a unidade da fé, e expressando bons votos e saudações ao seu correligionário. Ao fim desta mensagem, ele escreveu assim: *Nós abençoamos o príncipe Hishâm, e rezamos para que ele possa desfrutar de um reinado de muitos anos, e que supere seus inimigos, e que possa fazer sempre o que é reto diante do Senhor.* (...) Depois disso, Hishâm escreveu para o Egito, ordenando que um recibo em seu nome devesse ser dado a todos os que pagaram os impostos, de modo que ninguém pudesse ser tratado de forma vil, para que não houvesse injustiça em seus domínios. Desta forma, Deus deu a ele um reino próspero, e ele continuou a governar durante vinte e dois anos; e nenhuma guerra perseverou contra ele, mas todos os que se levantaram contra sua autoridade foram entregues por Deus em suas mãos, por meio das orações dos dois gloriosos patriarcas, Alexandre em Alexandria e Atanásio em Antioquia. (...) E havia em sua corte um muçulmano que amava muito as igrejas ortodoxas, e ele era nomeado Ubaydallâh. Quando o príncipe Hishâm o viu proceder desta forma, ele muito se alegrou; fê-lo governador do Egito e ordenou-lhe que agisse com bondade para com todos os que tivessem sido batizados cristãos. Quando Ubaydallâh chegou ao Egito, ordenou que as pessoas e os animais fossem numerados, e que os campos e os vinhedos fossem mensurados com linhas de medição, e conseqüentemente isto foi feito; também que um crachá de chumbo fosse colocado no pescoço

de cada homem, desde os jovens de vinte anos até aqueles que tinham cem anos de idade; e estes foram numerados, sendo registrados os nomes de todos eles, e o número de seus animais, jovens e velhos, assim como um relato das terras ruins, de cultivo difícil, que produzem juncos e espinhos. E puseram-se marcos no meio das terras fechadas, nas fronteiras e nas estradas, em toda a terra do Egito; e ele duplicou a arrecadação dos impostos. § Então, depois de Ubaydallâh ter vindo a al-Fustât e ter conseguido tudo o que temos relatado, e também de ter cometido muitas injustiças que não narramos, ele foi para a cidade de Mênfis, onde permaneceu por quatro meses. Ordenou que os chefes das cidades aí devessem se reunir diante dele. E ele tinha a marca de um leão para colocar nas mãos dos cristãos, de acordo com as palavras do Livro que João, o Filho do Trovão, proclamou, dizendo: *Ninguém deve comprar ou vender exceto aqueles que tiverem em sua mão essa marca do leão.* Tendo feito isso, ele escreveu para todas as províncias do Egito, comunicando o seguinte: *Se alguém for encontrado em qualquer lugar sem a marca em sua mão, a mão será cortada e ele será multado pesadamente, porque desobedeceu as ordens do príncipe e agiu com rebeldia para com ele.* Então ele tinha dois filhos, um dos quais despachou para o Sul, enquanto o outro mandou para o Norte, e houve grande angústia e perturbação em toda a terra do Egito. Então Ubaydallâh chegou a al-Gizâh, e aí construiu uma casa grande para si mesmo; e ele escreveu para as províncias do Egito, ordenando que grupos de homens devessem ser recolhidos pelos administradores em toda parte, para que pudesse pô-los a trabalhar naquilo que ele desejasse. Fez edificar em al-Fustât até que os homens morreram de cansaço por causa dos grandes trabalhos que então lhes foram impostos.³⁹

Por causa das medidas de Ubaydallâh, e principalmente pelo fato de ele ter submetido os oficiais cristãos responsáveis pela coleta do *kharâdj* a supervisores árabes, que acrescentaram uma margem de lucro adicional sobre os recolhimentos, causando com isso uma depauperação geral dos camponeses coptas, explodiu em 725-726 a primeira grande revolta dos cristãos egípcios contra as autoridades muçulmanas. Esse levante não parece ter tido lideranças claras ou um programa político estabelecido, e, assim como agitações coptas posteriores, de forma alguma chegou perto de derrubar o domínio muçulmano sobre a região. Ela, entretanto, foi decisiva para que os emires e califas se decidissem pela transferência de uma grande quantidade de beduínos para serem sedentarizados no Vale do Nilo, dando início a uma etapa importante da arabização do Egito. De fato, quase um século depois da conquista, pela primeira vez grupos numerosos e consistentes de muçulmanos se estabeleciam para além das redondezas de Alexandria e, principalmente, das

³⁹ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p. 71-76.

fronteiras de Fustât-Misr.⁴⁰ Se é certo que gradativamente a sociedade egípcia modificava-se, os termos formalmente dados do relacionamento entre as autoridades islâmicas e os líderes eclesiásticos coptas não foram significativamente alterados, permanecendo mais ou menos estáveis, submetidos apenas às oscilações normais do sistema, até a conquista do Egito pelos fatímidas.

Por outro lado, é necessário considerar que durante a maior parte desse período as fontes de arrecadação institucional da Igreja Copta continuaram basicamente as mesmas, além de serem dependentes de uma complexa rede de relações pessoais entre clérigos e leigos. Seguindo os ensinamentos dos primeiros Padres do Deserto, que prescreveram a assiduidade no trabalho manual como uma forma de ocupar o corpo e liberar a mente para a contemplação mística, por toda parte os monges se empenharam em ofícios que iam desde a tradicional confecção de cordas, cestos e esteiras à administração de moinhos, prensas de azeite, vinhedos, pomares e rebanhos.⁴¹ Assim sendo, os mosteiros possuíam uma dinâmica

⁴⁰ BIANQUIS, Thierry. op. cit., pp. 206-207. CRUZ, 2017, pp. 380-381.

⁴¹ De forma significativa, é a seguinte a primeira historietta registrada na compilação mais primitiva dos *ditos* dos Padres do Deserto (século V, possivelmente anterior ao Concílio de Calcedônia): "(...) O santo Abba Antão, certa vez, sentado no deserto, foi acometido de acédia e grande turbilhão de pensamentos; disse então a Deus: *Senhor, quero ser salvo, e não me deixam os pensamentos; que farei na minha tribulação? Como serei salvo?* Pouco depois, levantando-se para sair, Antão viu alguém, semelhante a ele mesmo, sentado e trabalhando; a seguir, levantando-se do trabalho e rezando, para, de novo, mais adiante, sentar-se e tecer a corda, e, mais uma vez, levantar-se para a oração. Era um anjo do Senhor, mandado para reerguer e robustecer Antão. Ora, este ouviu o anjo dizer: *Faze assim, e serás salvo.* Ao ouvir isso, Antão muito se alegrou e animou, e, assim fazendo, era salvo." ANÔNIMO DO SÉCULO V. **Apoftegmas: a sabedoria dos antigos monges.** Tradução de Estêvão Bettencourt. Lumen Christi: Rio de Janeiro, 1979. Coleção *Fontes da vida religiosa*, n. 5; α, §1, p. 11. Tal anedota edificante faz eco ao que Atanásio de Alexandria escreveu em sua *vita* do mesmo Antão, considerado o fundador de direito da vida monástica cristã, a respeito de seu início na ascese: "(...) se fortificou em sua resolução de não retornar aos bens dos pais e de não mais se lembrar dos parentes. Todo o seu desejo e toda sua aplicação eram orientados para a faina ascética. Trabalhava com as mãos, porque ouvira: *Quem não trabalhar, também não há de comer* [2Ts 3:10]. Com uma parte de seu ganho, comprava o pão; o resto distribuía aos necessitados." ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vida e conduta de Santo Antão.* In: **Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão.** Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes; introdução e notas de Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Patrística*, n. 18; §3, p. 297. Essa parece ter sido, de modo geral, a postura normativa das autoridades eclesiásticas egípcias; de acordo com a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, dirigiram-se a Alexandre, patriarca cujo governo eclesiástico deu-se de 312 a 326, "algumas monjas, que pediram que modo insistente para que ele as recebesse. Ele concedeu permissão para que isso fosse feito; então elas se aproximaram e prostraram-se aos seus pés, pediram sua bênção e disseram-lhe: *Paí, há em nosso convento certas virgens que jejuam por seis dias da semana, continuamente, mas que se recusam a trabalhar com as mãos, de modo que pudessem obter algo com que alimentar os pobres. Nós desejemos de ti, nosso pai, que tu as oriente, direcionando sua conduta de tal forma que mantenham seu jejum com mais moderação.* Então o patriarca disse-lhes: *Acreditem-me, irmãs, nunca devemos jejuar sequer dois dias inteiros sem quebrar o jejum em qualquer momento; eu mesmo, estando em jejum, apenas me alimento com moderação, de tal modo que nem se canse minha alma, nem se aflija*

econômica particular, da mesma forma que os bispados; não poucos dos bispos, provenientes do ambiente monástico e herdeiros do empreendedorismo aí vigente, empenharam-se em negócios tão diversos quanto os aluguéis e arrendamentos de propriedades, os cultivos de campos e a coleta de impostos – evidentemente a expensas de seus correligionários cristãos. Na primeira metade do século VIII, Abba Abraão, bispo de Faiyum e Arsinoites, um homem que tinha o coração tão puro “como o coração dos bebês”, por exemplo, tinha condições de prontamente atender às exigências financeiras que lhe foram feitas sem qualquer aviso prévio por al-Qasim ibn Ubaydallâh porque tinha à disposição, além da renda de casas alugadas e campos arrendados, o encargo da coleta de impostos sobre os trinta e cinco mosteiros então existentes no Faiyum. Os monges aí residentes, por sua vez, negociavam e compravam boa quantidade de bens com comerciantes, presumivelmente não só cristãos, de todo o Egito.⁴² Uma renda considerável, em dinheiro e em espécie, também estava associada às oferendas votivas levadas pelos fiéis aos santuários urbanos e rurais, particularmente abundantes naqueles locais em que eram objetos de romarias (*mouleds*), nas quais se engajavam tanto cristãos como muçulmanos.⁴³ Às vezes se doava, além de dinheiro ou algum tipo de bem, determinado tempo de trabalho em empreendimentos episcopais ou monásticos.⁴⁴

o meu corpo com a fome. Realmente, é bom que o jejum seja sempre moderado, que sempre se beba com moderação, e que sempre se durma com moderação. Pois se um homem alimenta-se como deve, ele faz-se forte para a oração; assim também se ele bebe moderadamente, e se dorme moderadamente. Para a comida deve haver um limite; para o sono e a bebida igualmente; mas nada além. Assim sendo, diga a essas vossas companheiras que quebrem o seu jejum, moderando seus exercícios, alimentando-se moderadamente, e que trabalhem como as demais, pois tudo é bom com moderação.” EVETTS, Basil. op. cit., 1907, p. 405. (O destaque da expressão na última frase é meu). Cf. MUNIER, Charles. Trabalho. In. DI BERARDINO, op. cit., pp. 1376-1377. Para fim de comparação, ver: APPLEBAUM, Herbert A. Work and the monastic movement. In. *The concept of work: ancient, medieval and modern*. Albany: State University of New York Press, 1992. Coleção *SUNY studies in the anthropology of work*, s.n.; pp. 195-210 (que como tantos outros trabalhos só considera a experiência cristã oriental como um pano de fundo para o desenvolvimento da experiência cristã ocidental).

⁴² EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 93-94.

⁴³ Sobre esta modalidade de peregrinação, em português, ver: BAKOUR, Houda Blum. A função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora. In. **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro: ABA, 2008, 10 p. Para uma visão sinóptica do fenômeno das peregrinações na tradição copta, ver: VIAUD, Gérard. Pilgrimages. In. ATIYA *et alii*, op. cit., v. 6, pp. 1968-1975.

⁴⁴ P. ex. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p. 6 (leigos fazendo ofertas em dinheiro, bens e trabalho para a construção de novas celas no Mosteiro de São Macário).

Registram-se também crianças que foram dadas como oblatos ou pajens a santuários, mosteiros e à sé alexandrina.⁴⁵

Os Cânones Pseudo-Apostólicos, adotados pela Igreja Copta (assim como pelos seus correligionários siríacos e etíopes) determinavam que os leigos deveriam dar as primícias seus cultivos e de seus negócios (*al-bukur*) aos bispos, presbíteros e diáconos, de modo a viabilizar o seu sustento, e pagar o dízimo (*al-'ushur*) de todos os seus rendimentos nas igrejas nas quais recebiam os Sacramentos, de modo a provir o fundo eclesial que deveria sustentar os clérigos, as virgens, as viúvas e os pobres que dele dependiam. O resultado das coletas realizadas nas celebrações da Eucaristia (*al-nudhur*), nas quais o montante cabia unicamente à generosidade dos partícipes, deveria ser empregados na manutenção dos templos e na compra de itens de uso litúrgico; havendo resto depois das aquisições e reposições necessárias de coisas tais como velas e incenso, esse deveria ser distribuído pelo bispo ou seu preposto autorizado em dez partes, quatro das quais seriam dadas o bispo, três dadas para o presbítero ou divididas igualmente entre os presbíteros oficiantes, duas dadas para o diácono ou divididas igualmente entre os diáconos assistentes, e a restante igualmente repartida entre os subdiáconos, leitores, cantores, diaconisas, turiferários e porteiros envolvidos na celebração da Divina Liturgia em questão.⁴⁶

Um elemento a ser considerado é que, de modo diferente da disciplina que se impôs na tradição latina durante a transição entre a Antiguidade Tardia e o Medievo, a maior parte dos monges coptas, dentre os quais eram escolhidos os bispos e patriarcas, era formada por não-clérigos, sustentados por esmolas, por seu trabalho manual e/ou pelos rendimentos comuns dos estabelecimentos nos quais se encontravam, enquanto a maioria do clero urbano, diáconos e presbíteros, era formada por homens não-celibatários, que tinham ofícios regulares através dos quais deveriam sustentar suas esposas e filhos. Os clérigos casados formavam uma parcela respeitável da comunidade, mas, de modo diferente da maior parte de seus

⁴⁵ P. ex. Idem, op. cit., p. 27 (doação de um menino sírio – que mais tarde viria a se tornar o patriarca Simão, chefe da Igreja Copta de 689 a 701 – à Igreja de São Severo em Alexandria). Ibidem. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 4: de Menas I a José I (†849). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 10, 1915, pp. 527-531 (os pajens romanos, gregos, núbios e etíopes, pertencentes ao Papa José, chefe da Igreja Copta de 830 a 849, são tomados pelas autoridades muçulmanas, que procuram forçá-los passar ao Islã).

⁴⁶ PÉRIER, Jean & PÉRIER, Augustin (organização, tradução, introdução e notas). La version arabe des 127 Canons des Apotrès. **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 8, Firmin-Didot, 1912, ps. 61-62 e 93-94.

confrades, não viviam apenas dos bens eclesiásticos e do ofício religioso, ainda que, sim, recebessem recompensas materiais em troca dos serviços espirituais que prestavam aos leigos. Seis dos sete sacramentos reconhecidos pela Igreja Copta – Batismo, Crisma, Eucaristia, Matrimônio, Penitência e Unção dos Enfermos – eram realizados normalmente por presbíteros casados. Como observou Magdi Girgis, ao lado de suas obrigações familiares e sociais e de seus ofícios não-religiosos, esses clérigos também operavam como líderes e mediadores na vida cotidiana de seus paroquianos; sua autoridade podia não ser muito grande em termos jurídico-administrativos, mas seus deveres eram muitos, suficientes para prover seu sustento pessoal e familiar e para mantê-los ocupados na maior parte do tempo.⁴⁷ Assim como as dioceses, as paróquias, urbanas ou rurais, estavam organizadas em termos territoriais e associadas a um conjunto de famílias, chefiadas por leigos e por clérigos casados; sua malha, ao qual veio a se sobrepor a da administração islâmica entre a metade do século VII ao meado do século X, era fundamental para o recolhimento do dízimo eclesiástico e da *jizya*. As eventuais conversões ao Islã eram registradas com zelo, pois implicavam mudanças na vida econômica e social da comunidade; os presbíteros eram estritamente vigiados por seus superiores e confrades para não celebrarem os sacramentos – nem recolherem quaisquer recompensas materiais – fora dos territórios aos quais estavam vinculados. Apesar da resistência dos bispos e dos patriarcas a essa prática, vincularam-se a muitas igrejas verdadeiras dinastias de diáconos e presbíteros, como à de Sharûna, em Minya, no Alto Egito, no qual durante um milênio – do meado do século IX ao do século XIX – revezaram-se presbíteros e diáconos filhos de presbíteros e de diáconos, sempre em grupos de quatro em quatro, provenientes de dez diferentes famílias aparentadas, moradoras das redondezas, que dividiam entre si os ofícios e as coletas do ano litúrgico. As arrecadações e o fundo paroquial eram administrados por um presbítero ou diácono superintendente, a princípio eleito pela comunidade e confirmado pelo bispo local, chamado de *nazir*. Era comum que este superintendente pudesse retirar um percentual adicional – normalmente de um oitavo dos recolhimentos paroquiais – em troca de seus serviços, e que este cargo, a *nizaría*, fosse hereditário. Os casos de *nazirs* leigos ou que passavam ao Islã parecem ter sido incomuns, mas foram uma

⁴⁷ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 224.

eventual fonte de problemas administrativos, sobre os quais interveio a autoridade episcopal ou mesmo patriarcal. Diretamente ao seu cuidado também estavam as dotações em bens móveis e imóveis que haviam sido ofertadas em vida ou legadas em testamento ao santo padroeiro de uma determinada igreja.⁴⁸ Também o patriarcado contava com o auxílio de um personagem similar – que poderia, nesse caso, ser um monge, bispo auxiliar, presbítero ou diácono, mais ou menos à escolha do patriarca em exercício – que controlava os livros de contas da sé de Alexandria.⁴⁹

Sobre essa base jurídica, territorial e familiar bastante antiga e consideravelmente estável, nos séculos VII a XII a Igreja Copta legitimou outras formas de arrecadação que visavam o sustento dos clérigos, como as doações em dinheiro ou em bens que eles recebiam diretamente dos fiéis em ocasiões especiais, como batismos, casamentos e celebrações de sepultamentos e exéquias. Os serviços memoriais à beira do túmulo de um notável, fosse por ocasião do seu enterramento (*al-kharja*) ou trinta dias depois desse (*salat al-thalit*), por exemplo, podiam render uma grande soma de dinheiro aos clérigos que os oficiassem, além de doações dos familiares do falecido ao santuário de algum santo de sua devoção ou à/s igreja/s paroquial/is da/s redondeza/s. Menos abundantes, mas ainda assim relevantes, as doações em dinheiro ou em bens como velas e incenso, também eram realizadas em função das missas anuais em memória do morto (*al-tarhim*), que, no caso de pessoas economicamente mais afortunadas, às vezes eram realizadas de modo simultâneo em duas ou mais igrejas. Ofertas aos clérigos também eram dadas por ocasião das orações que eles realizavam na abertura e encerramento dos banquetes memoriais que as famílias ofereciam no sétimo (*sabi*), décimo quinto (*khamis 'asha*) e quadragésimo (*arbi'in*) dia de falecimento de um ente querido, ou nas visitas feitas ao seu túmulo (*tula*) em certas ocasiões significativas do ano litúrgico, como a celebração da Epifania, da Páscoa, da Exaltação da Santa Cruz, do *Nawrūz* (o ano

⁴⁸ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 225-227 e 236.

⁴⁹ E eventualmente exercia esse controle das contas com punho de ferro, o que levava a problemas mais ou menos sérios. Durante o patriarcado de Simão, seu ecônomo, o presbítero Menas, foi subitamente afligido por uma doença que o levou à morte; apesar das advertências que lhe havia feito o papa em exercício, ninguém mais sabia ao certo qual o estado dos negócios administrados Menas, de modo que, quando seus familiares informaram aos membros do escritório patriarcal que ele havia morrido, cresceu a ansiedade na cúpula eclesiástica. Essa situação que providencialmente foi remediada, contudo, porque Menas foi livrado de sua condenação eterna pela intervenção dos falecidos patriarcas de Alexandria e remetido novamente à vida para prestar contas a Abba Simão exatamente dos bens que tinha ao seu cuidado. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 43-45.

novo copta) ou da *Shamm al-Nasim* (a segunda-feira depois da Páscoa).⁵⁰ As autoridades eclesiásticas, contudo, tiveram o cuidado de especificar que tais pagamentos eram inteiramente voluntários e que, sob nenhuma condição, deveriam ser exigidos dos fiéis como uma taxa obrigatória em troca de orações. Tornou-se costume que um terço desses rendimentos adicionais fosse, em contrapartida, doado pelo religioso ao fundo comum daquela igreja paroquial ao qual se encontrasse vinculado.⁵¹

Nesse mesmo intervalo, ou seja, nos séculos VII e XII, também se estabeleceu em certas regiões do Vale do Nilo o costume de que coptas (e eventualmente os muçulmanos) devotos matassem animais e fizessem churrascos em honra de certos santos, no dia de suas comemorações; além de uma parcela da carne ser doada aos clérigos para suas próprias refeições, as pessoas tinham o costume de também lhes dar a cabeça e a pele dos animais assim mortos. O *nazir* ficava responsável pela coleta e divisão dessas partes e dividia sua renda entre os clérigos, de acordo com a divisão regular de um terço para o fundo paroquial e dois terços para os que serviam na igreja, terços que deveriam ser desigualmente divididos: dois para os presbíteros, um para os diáconos. Registraram-se variações e disputas nesse esquema, como no caso das paróquias do Faiyum, onde o costume era que as cabeças dos animais ficassem para os clérigos enquanto seu couro – e, quando era o caso, também sua lã – era retido pelos porteiros das igrejas paroquiais. A ocasional presença de clérigos dissidentes, presbíteros celibatários itinerantes ou do séquito de sacerdotes que acompanhavam bispos em viagem ou visita pastoral, por colocar em jogo a vida microeconômica das paróquias, era problemática, e eventualmente resultou em acusações e mesmo em violência.⁵² Por outro lado, não há na documentação copta da qual agora tenho conhecimento indícios de resistências significativas contra o pagamento dos emolumentos eclesiásticos no período medieval, talvez pelo motivo um pouco óbvio de que os *de fato* descontentes sempre tinham a opção de simplesmente passar ao Islã. As revoltas coptas que foram verificadas nos séculos VIII e IX, apesar de ostensivamente condenadas pelos patriarcas e às vezes envolverem violência contra eclesiásticos, dirigiram-se contra as cobranças que lhe eram feitas

⁵⁰ GIRGIS, Magide. op. cit., pp. 233-235.

⁵¹ Idem, op. cit., pp. 227-228.

⁵² Ibidem, op. cit., p. 228.

pelas autoridades muçulmanas, por intermédio ou não da cúpula da Igreja autóctone.⁵³

Os rendimentos paroquiais eram muito influenciados pelas relações cotidianas entre os clérigos e os leigos da região no qual se encontrava as suas igrejas sedes, e os desentendimentos entre *naziris* e personagens notáveis da comunidade levaram os leigos a reterem as primícias de seus campos e negócios e a chegarem ao ponto de não convidarem os religiosos para proferirem as orações nas celebrações em honra de seus parentes falecidos. Tais disputas deviam-se normalmente a objeções feitas ao comportamento dos clérigos ou acusações referentes à sua real ou suposta má vontade em realizar preces e ensinar a religião cristã aos leigos que estavam sob sua responsabilidade nominal.⁵⁴ A proximidade dos bispos também podia ser um motivo de conflito, na medida em que ensejava uma cobrança mais pronta da parte que lhes cabia nos dízimos e nas primícias, em desfavor do clero paroquial. Via de regra, contudo, os prelados coptas da Idade Média tiveram a prudência de empregar os recursos obtidos nas arrecadações paroquiais em negócios que faziam com que suas sedes fossem progressivamente capazes de alguma independência financeira em relação à estrita generosidade de seus fiéis – ou a humildade de se conformar em viver de modo muito mais modesto do que os oficiais leigos ou os *naziris* que administravam o fundo de paróquias ricas que estavam formalmente sob sua jurisdição. Coisa igual pode ser afirmada em relação aos patriarcas.

Foi no século que precedeu a conquista do Egito pelos fatímidas que as pressões sobre os prelados coptas, especialmente os patriarcas, forçaram a institucionalização de novas e problemáticas formas de arrecadação no seio dessa comunidade eclesial. O enquadramento político desse desenvolvimento foi o tumultuado período que incluiu o governo dos tulúnidas (868-905), a instável retomada da autoridade direta dos abássidas (905-935) e o regime ikshidida-kafúrida (935-969).⁵⁵ Como em outros períodos de crise da história do Egito islâmico, o ônus recaiu de modo desigual sobre os habitantes da região, pesando mais sobre os

⁵³ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 206.

⁵⁴ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 237.

⁵⁵ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 44. BIANQUIS, Thierry. op. cit., pp. 208-216. Para uma discussão sinóptica desse período, que deve ser considerado o quadro de referência da extraordinária tolerância que os fatímidas normalmente demonstrariam para com os judeus e cristãos egípcios, ver: CRUZ, Alfredo B. da C. Condições políticas da era de ouro da *Dhimma* na história do Egito islâmico (séculos IX e X AD). **TransVersos**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, agosto de 2017, pp. 47-84.

crístãos do que sobre seus vizinhos muçulmanos. Ahmad ibn Tūlūn, que governou o Vale do Nilo como um soberano praticamente autônomo entre 868 e 884, aproveitou-se das lutas internas da Igreja Copta para realizar extorsões adicionais contra os seus prelados. Incentivado por um bispo deposto e rancoroso, o emir resolveu fazer com que o Papa Miguel III, que liderou os coptas de 880 a 907, financiasse a guerra que travava para estabelecer sua autoridade sobre a Siro-Palestina – da mesma forma como antes o Papa Agatão havia sido forçado a contribuir para a formação da primeira marinha árabe no terceiro quarto do século VII, e o Papa Miguel I, que chefiou a Igreja Copta de 744 a 768, foi obrigado a fornecer fundos para financiar a repressão dos omíadas aos levantes carijitas e xiitas.⁵⁶ Sendo assim, Ibn Tūlūn

(...) mandou convocar o papa, o patriarca [Miguel III], e dirigiu-se a este dizendo-lhe o seguinte: *Tu bem sabes que precisamos de uma forma de obter certa quantia de dinheiro para despachar ao califa em Bagdá, já que ele é o possuidor desta terra, especialmente porque nesse momento se encontra imerso em dívidas por causa das muitas guerras nas quais se encontra envolvido. Ora, tu és chefe dos cristãos, um povo que está em paz, que não precisa nem de ouro, nem de prata, mas apenas de pão para comer e de roupas para vestir. Chegou ao meu conhecimento, de fato, que tu tens muito dinheiro, inúmeras vestes e paramentos finíssimos, peças de ouro e de prata, brocados, sedas e alfaias preciosas de todos os tipos nos tesouros das igrejas. É verdade que eu te amo e respeito tua velhice, de modo que não te convoquei injustamente, nem pretendo usar a força para obter de ti qualquer coisa, pois bem sei que é certo que sejas honrado, não tratado com desprezo. Peço apenas que me dê aquilo que é preciso, o que é necessário para que salde meu débito com o califa, e garanto que tu encontrarás graça ainda maior diante dele e de mim.* Diante disso, o patriarca manteve o silêncio por muito tempo, pois realmente não sabia o que responder. Então, por fim, ele dirigiu-se a Ibn Tūlūn em voz mansa e humilde: *Senhor, não há injustiça em teu governo, pois sois um homem que conhece a verdade, mas eu sou um sujeito fraco. Não tenho ouro ou prata ou qualquer outra das coisas que relataram a ti; de fato, sua alteza sabe que nós, cristãos, somos um povo a quem é ordenado que não guardemos tesouros nesta Terra, e mesmo que não pensemos naquilo que será o nosso sustento no dia seguinte. Eis que agora estou inteiramente diante de ti. Faça o que melhor te aprouver. Tu tens o completo domínio sobre meus bens e sobre o meu corpo, mas minha alma está nas mãos d'Aquele que a criou.* Quando Ahmad Ibn Tūlūn ouviu isso, ele irritou-se e disse: *Em verdade, a boa recepção que dei foi o que causou que você se recusasse a dar-me seu dinheiro. Todos os que estão fora de nossa*

⁵⁶ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 5-6 e 134-135ss.

*religião, sempre que são por nós honrados, não sabem dar o devido significado a isso.*⁵⁷

De forma perspicaz, Ibn Ṭūlūn não concedeu a Abba Miguel a honra de ser torturado e morto de tal forma que viesse a ser venerado como um mártir, mas o fez aprisionar em uma masmorra junto com dissidentes políticos comuns. Aí o chefe da Igreja Copta permaneceu por um ano, enquanto os bispos e oficiais leigos cristãos empenharam-se em negociações de bastidores, que incluíram a mãe e o grão-vizir de Ibn Ṭūlūn, para libertar o patriarca. Isso por fim foi feito diante da promessa de que seria paga ao emirado uma fiança de vinte mil dinares, a ser quitada em duas parcelas. Transferido para o cárcere privado logo depois de concluir a construção de uma latrina particular no interior de sua cela, obra realizada graças ao pagamento de propinas aos seus carcereiros, Abba Miguel teve de participar ativamente da coleta de recursos para saldar seu débito com o governo. A primeira parcela da fiança foi paga por dois oficiais cristãos que serviam ao grão-vizir de Ibn Ṭūlūn, e que para isso empenharam suas economias e contraíram empréstimos com seu chefe e com outros oficiais muçulmanos.⁵⁸

Quando a plena liberdade do patriarca foi restaurada e seus medos mais imediatos foram apaziguados, o sínodo reuniu-se com ele e deliberou sobre o caso do dinheiro que havia sido emprestado e sobre o que ainda faltava a ser pago para o emir. Os bispos presentes concordaram todos em ir às suas sés e tomar de cada homem adulto o valor equivalente a um quilate de ouro. Assim sendo, eles violaram o cânone dos Santos Apóstolos, dos Padres e dos Doutores da Igreja, que unânimes afirmam: *Nem o ouro, nem a prata devem ser tomados pelo dom de Deus que é o sacerdócio, a saber, pela imposição das mãos.* De toda forma, eles tiraram dos dez bispos que haviam designado para as dez sés que estavam vacantes aquela soma que lhes tinha sido imposta por ocasião de sua ordenação. E o papa, o patriarca, foi ao Wadī Habīb, e vendeu o Ramarum, que era o pátio em que os monges ficavam reunidos antes de ingressarem na igreja para a oração comunitária; e ele tomou de cada monge um dinar por sua residência naquele local. Daí ele foi a Alexandria e pediu aos sacerdotes que aceitassem que ele tomasse tudo o que havia de precioso nos tesouros das igrejas para vendê-lo e pagar o preço do resgate que era devido ao sultão [*sic*]. Esses clérigos, contudo, não o obedeceram nesta questão, e houve muita discussão entre eles a respeito disso, até que foi acordado entre as partes que seriam vendidas as casas pertencentes às igrejas da metrópole e o rendimento daí obtido seria integrado à soma que se reunia para

⁵⁷ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., pp. 104-105.

⁵⁸ Idem, op. cit., pp. 105-108. SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 44-45.

saldar a dívida com o sultão. Os sacerdotes de Alexandria, entretanto, impuseram a Abba Miguel a condição de que, em troca, ele deveria lhes dar a cada ano milhares de dinares, como se este fosse um imposto devido ao período sobre cada ano que permanecesse sentado sobre o Trono de São Marcos Evangelista. Eles obtiveram sua assinatura em um documento referente a isso, assim como a assinatura de seus bispos auxiliares. Então venderem as casas pertencentes às igrejas de Alexandria e entregaram ao patriarca toda a renda assim obtida. Abba Miguel reuniu tudo isso com os donativos e as esmolas que lhe foram trazidas, de modo a quitar os dez mil dinares que havia tomado como empréstimo, mas ainda devia mais dez mil dinares ao emir, um grande valor que ele não sabia ao certo como poderia obter. § Acontecia então, sempre que este santo patriarca escrevia uma carta por si mesmo, que ele não falava em seu próprio nome, como Abba Miguel, mas como *Khaya*, cuja interpretação é o *Último*, ou seja, o último daqueles a quem a sua mãe, a saber, a Igreja, haveria de suportar de bom grado, uma vez que no tempo de seu patriarcado sua beleza se transformara em aflição, por causa da necessidade de receber dinheiro dos bispos para impor as mãos sobre eles.⁵⁹

De modo a prosseguir arrecadação, Abba Miguel dirigiu-se até Tinnis, “na esperança de que pudesse obter algo mais da parte dos que aí residiam. Depois de ter permanecido por um dia inteiro esmolando em Tinnis, uma companhia de fiéis apresentou-se diante dele para receber suas bênçãos e perguntar-lhe a respeito desse assunto de sua tão premente necessidade financeira”.⁶⁰ Em meio a este grupo, insinuou-se a figura de um monge desconhecido, de aparência horrenda, que profetizou para dali a quarenta dias a morte de Ibn Ṭūlūn. Cumprida a profecia e assumido o governo por Khumārawayh ibn Ahmad ibn Ṭūlūn, a dívida de Abba Miguel foi perdoada. [FIGURA 2]. O patriarca então retornou para seus próprios aposentos, “glorificando a Deus que o havia livrado, mas se afligindo pelo que havia sido violado dos cânones eclesiásticos,

⁵⁹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., pp. 109-110.

⁶⁰ Idem, op. cit., p. 112.

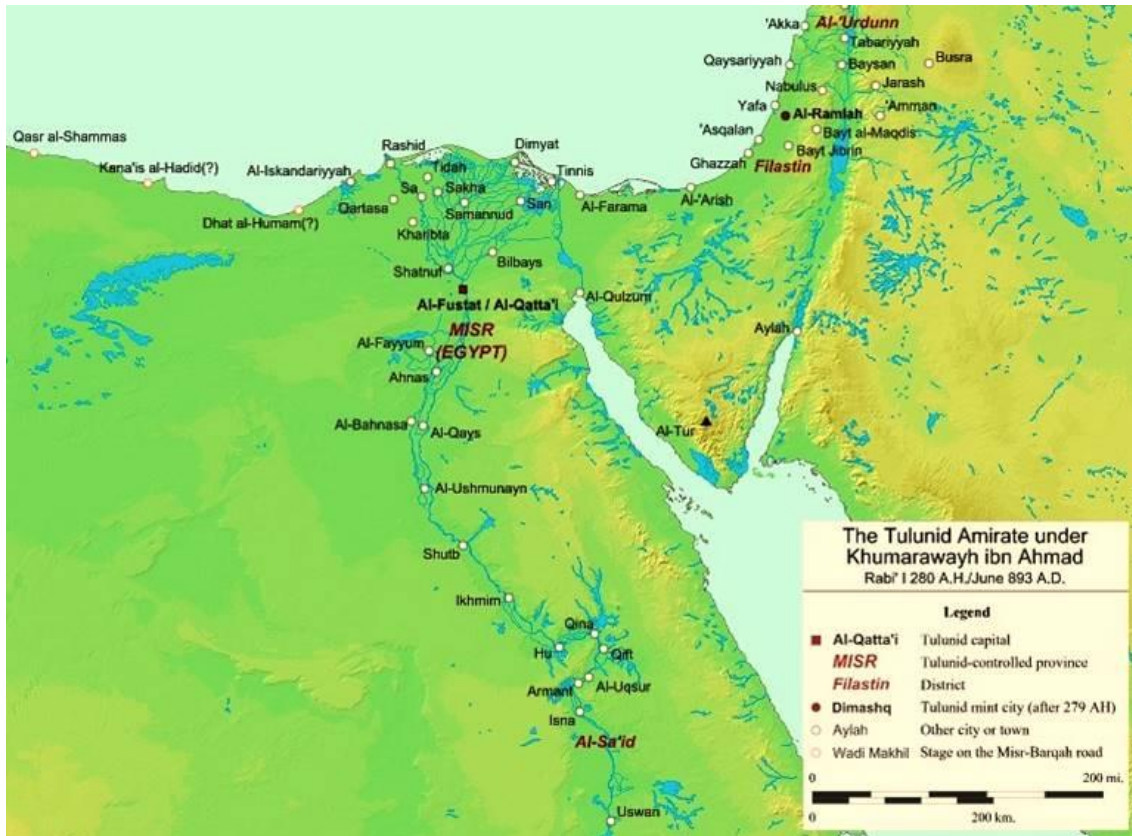


Figura 2: O Egito sob o governo de Khumārawayh ibn Ahmad ibn Ṭūlūn. Edição de imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/ybqv5suc> (acesso em 15 de julho de 2017).

pelo que se abateria depois dele sobre as sés do país por causa da simonia, e pelo que havia sido estabelecido entre ele os alexandrinos.”⁶¹

A *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, depois de narrar tais eventos, não menciona praticamente mais nada referente ao governo deste patriarca, o que pode refletir a relativa prosperidade dos negócios eclesiásticos durante o período que se seguiu.⁶² Essa prosperidade apresenta-se na recordação constante na crônica de um personagem como Abba Pacômio, bispo de Tahâ, que foi um dos fiadores de Abba Miguel diante de Ibn Ṭūlūn e que tinha dois irmãos que também foram ordenados bispos mediante a pagamento. Abba Pacômio governava sua diocese como um território autônomo, contando inclusive com um esquadrão de arqueiros que protegia seus bens contra as incursões dos beduínos líbios e uma intrincada rede de informação através da qual ele tomava conhecimento das movimentações dos fatímidas e as retransmitia às autoridades muçulmanas em al-Fustât. Sabendo que os calcedônicos haviam eleito para si um patriarca pouco depois do falecimento de

⁶¹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 113.

⁶² SWANSON, Mark N. op. cit., p. 45.

Abba Miguel, Abba Pacômio dirigiu-se à capital do governo islâmico do Vale do Nilo levando consigo “muitos presentes e muitas frutas que eram raras e estavam fora de estação”; depois de uma habilidosa simulação diante de Khumārawayh, convenceu-lhe de que os prelados calcedônicos eram espões e colaboradores dos bizantinos, de modo que obteve do emir uma autorização para chefiar pessoalmente uma expedição que tinha a função de puni-los. De fato,

Quando o bispo de Tahâ recebeu este documento, ele imediatamente se dirigiu a Alexandria, ordenou que os funcionários [muçulmanos] prendessem o patriarca dos melquitas, que não era um verdadeiro patriarca, e que mutilassem os dois dedos de sua mão direita, com os quais ele traçava o sinal da cruz sobre os seus. Ele encontrou com esse homem seis bispos de sua religião, que se opunham aos crentes. Então ele tomou e rasgou os paramentos e as insígnias que trajavam, destruindo-os junto com os de seu patriarca. Depois disso ele reuniu um sínodo dos bispos ortodoxos, e, por uma ordem do Céu, foram a Wadî Habîb, com a ajuda de Deus, cujo Nome é Grande.⁶³

Do sucessor de Abba Miguel, o patriarca Gabriel, a *História* conta que foi um monge jovem e santo que, depois de sua consagração, instalou-se no grande centro monástico de Wadî Habîb e aí permaneceu por todo o tempo de seus onze anos de governo. Durante esse período, atormentado pela luxúria, continuou os longos jejuns que praticava desde seu ingresso na vida monástica, e por dois anos limpou as latrinas do mosteiro durante a noite, sem que ninguém soubesse o que realizava.⁶⁴ Antes de poder voltar a se dedicar à ascese, entretanto, Abba Gabriel precisou lidar com as reivindicações dos clérigos e oficiais leigos de Alexandria, que lhe exigiram o pagamento não só da soma anual que havia sido acordada com o seu antecessor, mas também dos débitos a isso referentes que esse lhe havia legado. O patriarca percorreu Alexandria como um mendicante e ordenou diáconos, presbíteros e bispos em troca de dinheiro, de modo que “a Palavra de Deus tornou-se como uma mercadoria que é negociada por alguns dinares com aqueles que pediam para serem ordenados sacerdotes.”⁶⁵ Nesse momento fixou-se que todas as dioceses do Egito deveriam remeter ao patriarca o *diyariyat* (literalmente, *esmola para os mosteiros*), um óbolo a ser cobrado junto com a coleta anual da *jizya* nas paróquias, fixado em

⁶³ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 115.

⁶⁴ Idem, op. cit., pp. 117-118.

⁶⁵ Ibidem, op. cit., p. 117.

um quilate de ouro por cada homem e mulher cristão maior de quatorze anos.⁶⁶ A *História* conta que então já era a prática dos bispos tomar uma taxa capital dos clérigos e leigos de suas dioceses, montante do qual tomavam uma parte para si mesmos e remetiam o resto ao patriarca, e que foi dessa forma de arrecadação que foi sistematizada a cobrança do *diyariyat*. Abba Gabriel usava tal arrecadação para pagar o combinado anual com os alexandrinos e empregava “praticamente todo o restante em esmolas concedidas aos membros de seu rebanho.”⁶⁷

Dos sucessores imediatos deste patriarca, a *História* conta poucas coisas. Cosme III, que governou a Igreja Copta entre 921 e 933, é lembrado apenas por ter consagrado um novo arcebispo para a Abissínia e, mais tarde, ter excomungado aqueles que participaram de sua ilegítima deposição.⁶⁸ De Abba Macário narra-se quase que só apenas um constrangedor encontro que teve com sua mãe logo depois de sua consagração; os vinte anos de seu governo permanecem em completo silêncio.⁶⁹ A respeito de seu sucessor, Teófano, cujo patriarcado estendeu-se de 953 a 957, conta-se que era um homem muito idoso que foi afligido pela demência diante das pressões materiais que sobre ele se impuseram:

Pagava aos alexandrinos os mil dinares que lhes haviam sido acordados todos os anos e, depois, em outros anos, quando teve dificuldade de pagar, e pediu a eles que lhe enviassem alguma coisa, recusaram-se a fazê-lo. Eles discutiram com ele e pressionaram-lhe, dizendo-lhe: *Nós não o isentaremos de um único dirham dos mil dinares*, e ainda: *Tu és mais honrado do que nós, por causa destas vestes e do skhema, mas fomos nós que te investimos com eles, de modo que nos pertencem. Ou pague-nos o que nos é devido por você, aquilo que foi pago a nós por você e por aqueles que ocupavam a sua sé antes de você, ou, então, dê-nos nossas vestes de volta*. Então a indignação finalmente tomou conta dele; ele tirou as vestes e o *skhema* e os lançou em seus rostos, dizendo-lhes: *Se eles pertencem a vocês, então os levem. Eu não tenho necessidade deles*. Quando ele tirou os paramentos e os atirou contra eles, um espírito imundo fez-se presente sobre ele e o feriu, de modo que ele teve de ser atado com cadeias de ferro pelo resto dos dias de sua vida.⁷⁰

Interditado pelos bispos que o assistiam, prelados que o deslocaram à força de Alexandria para Fustât-Misr no porão de um navio, Teófano acabou assassinado

⁶⁶ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 46.

⁶⁷ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. cit.

⁶⁸ Idem, op. cit., pp. 118-121.

⁶⁹ Ibidem, op. cit., pp. 121-122.

⁷⁰ Ibidem, op. cit., p. 123.

(asfíxiado com um travesseiro ou envenenado) por um dos membros de seu séquito, escandalizado com as blasfêmias que proferia sem cessar.⁷¹ As demandas materiais feitas pelos clérigos e leigos alexandrinos aos patriarcas, contudo, são anteriores ao século IX – e então não eram menos duras do que neste período. No início do século anterior, por exemplo, o Papa Alexandre II, patriarca em exercício de 705 a 730, homem que foi submetido a violentas exações por praticamente todo novo governante muçulmano que assumiu durante o seu tempo a autoridade sobre o Vale do Nilo, mesmo tendo sido obrigado a esmolar até os confins do Alto Egito para cumprir as obrigações financeiras que lhe foram impostas pelo emir Kurrah ibn Sharik al-Absi, e tendo sua residência invadida por uma turba que, desconfiando de que aí fazia cunhar dinares, espancaram quase até a morte seus assistentes, teve de lidar com o fato de que o

(...) povo e clero de Alexandria levantaram-se ainda contra ele, e demandaram que lhes pagasse alguns dos óbolos e dos dízimos devidos no terceiro dia da Festa da Páscoa, mas ele não tinha nada para dar-lhes. E ele disse-lhes: *Ó, irmãos, vocês viram como temos sido roubados de todas as propriedades da Igreja, mesmo os copos em que é o Puríssimo Sangue é oferecido; de modo que temos sido forçados a fazer cálices de vidro e patenas de madeira em vez de vasos de ouro e de prata, porque Kurrah roubou-nos eles. Mas o injuriaram com muitas palavras duras, enquanto ele pacientemente suportava seu abuso, e orava ao Senhor Cristo, o pastor-chefe, para que recebesse seu povo junto dele e lhe concedesse a salvação.*⁷²

Depois de narrar com concisão o amargo patriarcado de Teóforo, de seu sucessor, Menas II, cujo governo eclesiástico se estendeu de 957 a 974, a *História* dá um detalhamento um pouco maior. Tratava-se de um homem que foi casado antes de ingressar na vida monástica, mas que, com a concordância de sua esposa, preservou intacta a sua virgindade e dedicou-se a uma vida de ascetismo. O seu matrimônio com uma mulher que ainda vivia causou um grande constrangimento aos bispos que o haviam recém-escolhido como seu patriarca, mas o testemunho de sua castidade dado por sua (ex) esposa foi aceito de bom grado pelos prelados que o acompanhavam.⁷³ Durante o governo de Menas II foi que se deu a grande carestia de 963 a 969, causada antes do mais por sucessivos desastres climáticos. Em função das

⁷¹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 123-124.

⁷² EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 61-62.

⁷³ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. op. cit., op. cit., pp. 124-128.

muitas mortes causadas pela fome, algumas sedes episcopais viram-se praticamente despovoadas, "de modo que novos bispos não foram nomeados para elas, e as paróquias remanescentes foram agregadas a alguma das sés povoadas que porventura se encontrasse nos arredores."⁷⁴ O próprio patriarca retirou-se para a aldeia de Mahallat Danyal, onde passou a ser sustentado com seu reduzido séquito por uma senhora rica, esposa de um dos oficiais (não se registrou se cristão ou muçulmano) da cidade de Balkunah. Aí, Abba Menas erigiu um oratório em honra de São Marcos, no qual celebrou as festas solenes, recusando-se a deslocar, conforme o costume, fosse para Alexandria, fosse para o Wadî Habîb.⁷⁵ Como registrou Swanson, com exceção de uma modesta atividade como construtor, temos no relato da *vita* de Menas um indício claro que o patriarcado copta era uma instituição materialmente muito mais modesta nesse momento do que havia sido em um período anterior do domínio islâmico sobre o Egito. Para alicerçar esta posição, pode-se lembrar, por exemplo, de como diante carestias tão graves quanto às de 963 a 969, os Patriarcas Benjamin, antes referido, e João IV, que chefiou a Igreja Copta de 777 a 799, tiveram um papel primordial na sobrevivência de seu rebanho. Nos dias desses patriarcas, que ainda residiram em uma Alexandria majoritariamente cristã em todos os seus estratos sociais, a cúpula da Igreja contava com recursos suficientes para mobilizar em favor da coletividade em um tempo de grande necessidade; Menas II, por outro lado, só conseguiu sobreviver devido à caridade de uma mulher piedosa que residia em uma obscura cidade do Delta do Nilo.⁷⁶

Efetivamente, ao tempo da conquista do Egito pelos fatímidas, estava bastante distante o tempo em que os patriarcas coptas dispunham dos rendimentos provenientes de uma grande variedade de empresas comerciais e negócios imobiliários em Alexandria e em outras partes do Mediterrâneo oriental, assim como das polpudas oferendas votivas depositadas em santuários que estavam sob sua jurisdição direta, como o oratório que guardava as relíquias São Menas, local que havia sido um centro importante de atração de peregrinos de muitas regiões da África, Ásia e Europa.⁷⁷ Sucessivas obrigações financeiras haviam debilitado o

⁷⁴ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. op. cit., p. 133.

⁷⁵ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart., op. cit., p. 134.

⁷⁶ SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 45-46.

⁷⁷ GROSSMAN, Peter. Abu Mīnā. In: ATIYA *et alli*, op. cit., v. 1, pp. 24-29. BANGERT, Susanne. The archaeology of pilgrimage: Abu Mīnā and beyond. In: GWYNN, David & BANGERT, Susanne (orgs.).

patriarcado: os custos inerentes ao seu funcionamento, que incluíam o dispêndio com as liturgias pontificais, as esmolas e o sustento do séquito patriarcal; os pagamentos aos alexandrinos que haviam sido acertados na desastrosa campanha de arrecadação em favor da liberdade do Papa Miguel III; as taxas governamentais que regularmente incidiam sobre os bens imóveis administrados pelo patriarcado; as exações arbitrárias, eventualmente violentas, que as autoridades muçulmanas vez ou outra impunham aos prelados.⁷⁸ Este foi o contexto material da difusão pela Igreja Copta da prática descrita nas fontes coptas e copto-árabes com o termo grego *cheirotonia* – literalmente, *imposição de mãos* –, usada como metáfora para se referir aos pagamentos exigidos dos candidatos às ordens sacras. No ocidente, essa prática ficou conhecida como *simonia*, em referência à história bíblica de Simão, o Mago, um samaritano que pretendeu que os apóstolos lhe transmitissem a autoridade do Espírito Santo, através da imposição de mãos, em troca de certa quantia de dinheiro.⁷⁹

A simonia não se originou na Igreja Copta durante o patriarcado de Miguel III – de fato, Abba Shenouda, seu antecessor imediato, já havia proibido essa prática de modo explícito, o que implica a sua prévia existência⁸⁰ –, mas a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* a associa diretamente à extensa demanda financeira que Ibn Ṭulūn impôs ao patriarcado. Pode ser que ela tenha tido uma correspondência ou simetria com as taxas que os emires regularmente exigiam dos bispos coptas (e calcedônicos) para dar-lhes o necessário *nihil obstat* para a eleição de um novo papa de Alexandria.⁸¹ Nos séculos posteriores, até um período bastante recente, a *cheirotonia* viria a se impor como um fato mais ou menos natural ao funcionamento econômico da Igreja Copta, de tal modo que juristas e teólogos viriam a distinguir entre a simonia praticada para o enriquecimento ilícito dos

Religious diversity in Late Antiquity. Leiden: Brill, 2010. Coleção *European History and Culture*, seção *Late Antique Archaeology*, n. 6; pp. 291-328. ANDERSON, William. Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of Antiquity. **Ancient West & East.** Louvain, Peeters, n. 6, 2007, p. 221-243.

⁷⁸ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 46.

⁷⁹ Idem, op. cit., p. cit. MEINARDUS, Otto F. A. Cheirotonia. In. ATIYA *et alli*, op. cit., v. 2, p. 517.

⁸⁰ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & YASSA 'Abd al-Masih (orgs.). **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. 1: the lives of Michael II Khäel to Shenouti I (†888).** Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Oswald Hugh Ewart Burmester e Yassa 'Abd al-Masih. Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1943, ps. 22-23 e 26.

⁸¹ P. ex. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p.103-105.

prelados e àquela necessária à simples manutenção da estrutura eclesial, considerando esta um mal menor, similar ao roubo que é cometido em função da fome. Como bem recordou Otto Meinardus, a *História* registra de modo explícito que sete patriarcas praticaram a simonia. Em dois casos – os de Abba Miguel III e o de Abba Gabriel – afirma-se que incorreram nela em função de prementes necessidades econômicas e contra suas consciências. Cinco outros – Filoteu (979-1003), Shenouda II (1032-1046), Cristódolo (1047-1077), Cirilo III (1235-1243) e Teodósio II (1294-1300) –, por outro lado, foram severamente censurados por darem sua aprovação pessoal, praticarem ou terem tolerado a *cheirotomia* por não outro motivo que o seu amor ao dinheiro. Além de Abba Shenouda (858-880), os patriarcas Abraão (975-978), Cirilo II (1092-1102) e Gabriel II (1131-1146) são recordados por terem proibido explicitamente essa prática, fosse por ordens patriarcais, fosse por sua condenação em novos conjuntos de cânones eclesiásticos promulgados sob sua autoridade.⁸²

Em sua tese, Gual cunha o conceito de *espaço de autoridade* para descrever a *manifestação concreta da jurisdição* dos bispos e do papa de Roma sobre a Cristandade medieval. Tal conceito engloba uma série de definições, incluindo a de um espaço geográfico determinado, a de normatizações eclesiásticas mais ou menos sistemáticas sobre o mundo espiritual e temporal, e a de formas de administração dos bens da Igreja, entre os quais figura, como um dos eixos centrais, a arrecadação e gestão das primícias e do dízimo.⁸³ Talvez seja possível usá-lo com proveito para pensar as bases materiais e a dinâmica sociocultural da manutenção da Igreja Copta sob os estágios iniciais do domínio islâmico do Egito, tomando-o como eixo para coletas posteriores de dados, que venham a permitir o esboço de uma história comparada dos mecanismos socioeconômicos que alicerçavam as comunidades cristãs europeias e africanas no Medievo. No caso copta, não se pode deixar de forma alguma de considerar o papel fundamental que teve o seu caráter de Igreja submetida, eventualmente cooptada, eventualmente violentada, pelas autoridades muçulmanas, com as quais suas lideranças tinham uma relação de permanente ambiguidade. Seja como for, comparar o funcionamento econômico das diversas tradições cristãs na Idade Média é uma forma não só de desnaturalizar as ideias de senso comum associadas ao cristianismo medieval, mas também de colocar a

⁸² MEINARDUS, Otto. op. cit., 1991, p. cit.

⁸³ GUAL, Carline. op. cit., p. 164.

Cristandade latina em uma dimensão mais ampla, como uma possibilidade de desenvolvimento, não como um *télos*, das experiências muito diversas entre si, que constituíram o estrato comum das comunidades de seguidores de Jesus estabelecidas no entorno mediterrânico durante o primeiro milênio da Era Comum. Além disso, como observou Girgis, o estudo das formas de arrecadação e das obrigações financeiras das comunidades cristãs – no caso, da Igreja Copta sob as etapas iniciais do domínio islâmico – pode ajudar a entender de forma mais profunda as complexas relações que, no âmbito de uma instituição religiosa, inter-relacionam as estruturas de culto e produção e manutenção da verdade teológica com as condições materiais da obtenção e gestão de recursos que são necessários para o sustento dos indivíduos com ela comprometidos.⁸⁴

⁸⁴ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 237.