

Duas conjuras: religião e política em um episódio da vida do Patriarca Agathon de Alexandria (c.670)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz*

Uma conspiração aniquila todos os títulos dados pelos caprichos sociais. Nela um homem toma de repente o lugar que lhe compete pela sua maneira de enfrentar a morte. Até o próprio espírito perde o seu poder...

Stendhal, *O Vermelho e o Negro*

1. Na longa tradição de comentários ocidentais sobre o Vale do Nilo, não foram poucos os autores que sublinharam que a história egípcia, especialmente no que refere às técnicas da sobrevivência e às práticas religiosas, parece compor-se por mais continuidades do que rupturas.¹ Estas, entretanto, estão longe de serem inexistentes, principalmente no âmbito da história política. O Egito do último quarto do século VII, por exemplo, era fundamentalmente diverso daquele de cem anos antes quanto a esse aspecto particular. Uma nova variável político-religiosa surgida no cenário por volta do meado desse intervalo – o Islã – havia feito deslizar de maneira sutil, mas significativa a proximidade entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa dos agentes sociais então sediados no Vale do Nilo.² A complexa dialética de continuidade e ruptura implicada nesse processo, somada aos atravessamentos que aí se verificam entre história política e religiosa,

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

¹ Cf. HAJJAR, 1971, p. 917 (crítica ao acento monocórdio dos historiadores “no apego sagrado ao patrimônio inalienável do solo sociocultural, do regionalismo religioso das camadas profundas da população copta”); HARRIS, 1993 (posição judiciosa; v. especialmente p. 18 e nota correspondente); KAMIL, 2002 (a ênfase na continuidade entre as formações cristãs egípcias e os elementos da antiga civilização faraônica estrutura o argumento do volume); EL-NADOURY & VERCOUTTER, 2010; DAVID, 2011, p. 445 *et seq.*, e notas correspondentes, nn. 52 a 63 ao cap. 9, p. 508 (observação pertinente na p. 447 de que a contribuição propriamente egípcia ao cristianismo foi mais suposta do que propriamente explorada).

² Para as categorias de *espaço de experiência* e *horizonte de expectativas*, v. KOSELLECK, 2006.

parecem-me os mais interessantes. Para tratar dele, partirei de um episódio particularmente complexo, descrito em um parágrafo da *vita* do Patriarca Agathon de Alexandria, cujo pontificado deu-se de 661 a 677. Este relato foi composto em árabe no fim do século X, possivelmente baseado em materiais cópticos mais antigos, e consta da coleção de relatos da vida de eclesiásticos conhecida como *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, uma espécie de registro oficial da memória dessa instituição (CRUZ, 2014, pp. 17-19).

Passe-se, portanto, ao episódio referido. Mais ou menos na segunda metade do governo de Agathon,

Houve um comandante entre os muçulmanos, cujo nome era Maslamah, que convocou sete bispos, e os enviou a Sakha para resolver negócios ligados a algumas pessoas de lá, que foram acusadas de terem queimado no fogo alguns dos funcionários que serviam nessa região. Os bispos foram instruídos a inquirir os acusados, e, chegando a Sakha, agiram em conjunto com um homem que era o magistrado de lá, chamado Isaac; e eles corrigiram o estado dos negócios, e aqueles homens foram curados de suas queimaduras. E o dito Isaac chegou a um acordo com o governador de Sakha, e juntos eles prevaleceram sobre Teodoro, o Calcedônico, que estava em Alexandria. Para isso Isaac recebeu autoridade sobre toda a província em questão, por causa da injúria que ele [Teodoro] havia feito ao patriarca (EVETTS, 1910, p. 9).

O parágrafo é truncado também porque remete a uma realidade complexa. Retomemos, pois, a seu enredo. Ao que parece, ele menciona dois complôs que se imbricam, com um resultado imprevisto. Sakha, uma cidade localizada próxima do centro do Delta do Nilo – a antiga Khasut faraônica, chamada pelos gregos de Xoïs –, com grupos proporcionais de habitantes autóctones e helenófonos, havia sido palco de um atentado contra um grupo de funcionários do governo islâmico. Determinada uma averiguação pelo então governante do Egito, realizada por intermédio de um grupo de bispos coptas em acordo com um magistrado local, também cristão copta, descobre-se que os fatos não eram exatamente tais como pareciam a princípio; curados os funcionários de suas queimaduras, esclarece-se que o

episódio havia sido parte de uma conspiração de certos habitantes gregos para criar problemas aos coptas juntos às autoridades muçulmanas. Essa intriga, entretanto, acaba tendo efeito absolutamente inverso do pretendido, pois, diante dela, o magistrado copta e o governante muçulmano de Sakha aliam-se e conseguem não apenas prevalecer sobre os conspiradores da localidade, mas também que Isaac fosse nomeado governador provincial em desfavor de Teodoro, líder da Igreja bizantina no Egito (MÜLLER, 1991).

Este episódio evidencia de modo conveniente as negociações, os estriamentos e as interações triangulares que complexificam significativamente a imagem de senso comum do período posterior à conquista árabe do Vale do Nilo. Para que ele se torne inteligível, procurar-se-á reconstituir de maneira breve as conjunturas que lhe conferem algum sentido. Para tanto, tomarei três dos personagens nele mencionados – Teodoro, Agathon e Maslamah – como nós significativos ou pontas que se podem puxar neste novelo.³

2. Teodoro figura na *vita* de Agathon como nada menos do que um instrumento do diabo. Como já mencionado, ele foi chefe da Igreja bizantina no Vale do Nilo; em algum momento de sua carreira, dirigiu-se até a corte dos califas, há poucos anos transferida de Medina para Damasco, e conseguiu de lá sair com “um título que lhe dava autoridade sobre o povo de Alexandria e Maryût e todos os distritos vizinhos, e que declarava que o governador [muçulmano] do Egito não tinha jurisdição sobre ele” (EVETTS, 1910, p. 5). O redator da *vita* de Agathon registra que essa nomeação foi comprada por muito dinheiro, o que não deve ser descartado como uma acusação vazia; tanto era possível o leilão de certos cargos administrativos nos governos médio-orientais do período, quanto Teodoro, enquanto prelado da Igreja bizantina em terras dominadas por muçulmanos – portanto peça relevante no jogo diplomático e talvez mesmo na espionagem entre o Império Bizantino e o

³ Acredito que a seleção destas estratégias (que torno conexas) para a montagem do presente texto foram-me sugeridas, respectivamente, pela leitura do ensaio de Brandão (2008) e pela tentativa mais ou menos consciente de emular – decerto de forma muito resumida, limitada mesmo – a abordagem do belo livro de Runciman sobre as Vésperas Sicilianas (1979). As interpretações do material referido e os eventuais erros de condução do argumento são, contudo, obviamente de minha inteira responsabilidade.

Califado Omíada – poderia ter disposto de recursos provenientes de Constantinopla para obter essa função que lhe eximia da jurisdição das autoridades islâmicas, enquanto permitia que continuasse a exercer pressão sobre a comunidade cristã autóctone em nome da profissão de fé proclamada como ortodoxa no *Concílio de Calcedônia* (451).

Dê-se um enquadramento a esta última oração. No século VII – aliás, como no anterior – o corpo majoritário e hegemônico da religião cristã no oriente politicamente dividido entre o velho Império Romano e o novo Império Árabe estava cindindo em duas comunidades eclesiais principais, cada uma com seu próprio clero, liturgia, ideias teológicas e formas de interpretar o patrimônio bíblico reconhecido como canônico. De um lado, estavam as igrejas centradas nas comunidades helenófonas, caracterizadas por seu vínculo especial com as formulações teológicas cunhadas e aceitas na Igreja de Constantinopla a partir da fusão de categorias da filosofia helenística e da espiritualidade cristã. Do outro, posicionavam-se as igrejas ligadas, sobretudo, às tradições ascéticas e imaginários religiosos gerados no Egito e na Síria, os dois berços do monasticismo cristão. Os membros deste segundo grupo mostraram-se particularmente receptivos à cristologia não-calcedônica, que considerava a humanidade de Cristo antes do mais como um mero instrumento da ação divina no mundo. Aqueles que rejeitaram a Confissão de Calcedônia vieram a ser chamados por seus oponentes de *eutiquianos* – em associação com as ideias do arquiandrita Eutiques de Constantinopla (378-456), que argumentava que em Jesus nada havia de humano – e de *monofisitas* – ou seja, que acreditavam na existência de uma única natureza (*monê physis*), a divina, em Cristo. Evitando estes nomes pejorativos, que não designavam com propriedade uma senão corrente religiosa minoritária, eles preferiram identificar-se como *miafisitas*, em recordação da expressão *mia physis tou Theou Logou sesarkômenê*, “natureza única do Verbo encarnado”, que, tendo sido originalmente proposta por Apolinário de Laodiceia (c.310-390), foi adotada e reinterpretada por Cirilo de Alexandria (c.375-444). Ambos os grupos, por sua vez, eram ainda distintos dos *diofisitas*, ou seja, daqueles que professavam Cristo “em duas naturezas” (*en dyo physeis*) não comunicantes.

Estes últimos eram os membros da Igreja do Oriente, que rejeitou o *Concílio de Éfeso* (431), no qual foi condenado como herético Nestório de Constantinopla (c.385-c.455) – e, em função disso, passaram a ser chamados por seus detratores de *nestorianos* (DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 65-66).

As disputas entre estas três vertentes cristãs não eram então apenas uma questão teológica, uma discussão puramente intelectual a respeito de como seria mais adequado formular em palavras a verdade eterna sobre o Ser de Deus, mas conjugavam em si também os atritos da política eclesiástica e secular, as rivalidades regionais, linguísticas e étnicas, a lógica cultural mediterrânica da honra e da *vendeta*, e uma ampla gama de ressentimentos e ansiedades socioeconômicas potencialmente explosivas. Em vista de tudo isso, a violência intercristã era então a regra, não a infeliz exceção (JENKINS, 2013, cap. 1).

Nos anos iniciais do século VII, apesar das perseguições e violências ordenadas pelas autoridades bizantinas, que tentaram impor pela força a Confissão de Calcedônia a todos os cristãos do Império Romano, os miafisitas constituíam a maioria dos fiéis de amplas e populosas áreas do Oriente Médio: as regiões falantes de siríaco da Diocese da Anatólia, que ficava a leste do Rio Labotes e das Montanhas Amanus; as províncias Eufratense, Osroena e Mesopotâmia; os campos de Antioquia e da Apameia; e os desertos árabes. Nestas áreas os mosteiros siríacos funcionavam como importantes centros intelectuais e espirituais. Ao mesmo tempo em que os nestorianos perdiam espaço no ecúmeno greco-romano, sendo empurrados para o leste, para além da móvel fronteira persa, os teólogos miafisitas de fala siríaca influenciavam de modo determinante a posição cristológica da igreja autóctone da Armênia. De outra parte, as comunidades calcedônicas, helefónas e apoiadas na força política do trono constantinopolitano, representavam a facção mais influente não apenas na capital do Império, em Roma, na Sicília, na Ásia Menor, na Grécia e nas ilhas mediterrânicas, mas também na Síria ocidental e na Palestina, em especial nas cidades litorâneas. Seus núcleos espirituais e intelectuais no antigo oriente cristão estavam situados em Jerusalém, no Mosteiro de Santa Catarina do Monte Sinai e em enclaves monásticos no deserto da Judeia, onde a literatura e as tradições

literárias gregas eram zelosamente cultivadas (DORFMANN-LAZAREV, 2008, p. 66).

A distribuição espacial das facções eclesiásticas do Egito, uma das mais dinâmicas e povoadas áreas cristãs do primeiro milênio depois de Cristo, era de certo modo análoga à da Síria do mesmo período. A fé calcedônica havia sido aceita ou imposta na principalmente nas cidades litorâneas, que eram cultural e linguisticamente gregas. Nelas, o patriarca calcedônico de Alexandria – o único chefe da comunidade cristã no Egito a ser reconhecido pelo imperador bizantino – gozava de uma incomparável influência. Os monges coptas, por outro lado, eram reconhecidos e apoiados pela população dos campos e das cidades do interior, amplamente resistentes às inovações na linguagem cristológica introduzidas pelo Concílio de Calcedônia. Os prelados que não se conformaram à Confissão de 451 refugiaram-se nas montanhas e nos desertos egípcios, repletos de ermidas, oratórios e mosteiros, para além da alçada dos centros de autoridade do Império. Os mais importantes destes refúgios estavam localizados em Wadi El Natrun (em grego Scetes), no oásis de Fayum, no Deserto Ocidental, no Alto Egito, ao norte de Asyut, e no Deserto Oriental. As áreas rurais do Alto Egito eram todas verdadeiras fortalezas miafisitas, e partindo delas, na segunda metade do século V e durante todo o século VI, missionários coptas subiram o Nilo, possibilitando que a rejeição ao Concílio de Calcedônia viesse a ser a forma prevalecente do cristianismo na Núbia, Etiópia e Eritreia (DORFMANN-LAZAREV, 2008, p. 66).

No Egito, entretanto, as consequências políticas de Calcedônia foram muito mais intensas e prolongadas do que em qualquer outra região do Império. A queda do Patriarca Dióscoro de Alexandria, condenado como herege e responsável pela morte do Patriarca Flaviano de Constantinopla durante a agitação do *Segundo Concílio de Éfeso* (449) – reunião que as tradições historiográficas bizantina e latina vieram a designar como *Latrocínio de Éfeso* –, desautorizou a hierarquia copta diante de seus correligionários de outras partes e abalou de modo decisivo a rede de influência transregional que seus líderes haviam constituído desde os tempos de Atanásio, o Grande (296-373). Os prelados reunidos em Calcedônia

concederam a Constantinopla uma precedência titular sobre Alexandria, que até então havia sido a segunda sé em preeminência da cristandade (abaixo apenas da Velha Roma) e a mais importante do Mediterrâneo oriental. O Papa Dióscoro morreu no desterro, em Gangra, na Paflagônia (Ásia Menor), em 454, mas seus simpatizantes nunca perderam as esperanças de reverterem sua perda. Por convicção ou por instinto de preservação, um grupo de bispos egípcios passou para o lado imperial no Concílio de Calcedônia e ali elegeu Protério como novo ocupante da Cátedra de Marcos. Os legalistas imperiais, entretanto, eram somente uma minoria impopular, e a eleição foi considerada em Alexandria como uma vil tentativa de submeter a comunidade cristã local a uma autoridade alienígena. Quando Protério tentou tomar posse de seu patriarcado, isso teve como consequência “um grande e intolerável tumulto” (EVÁGRIO, 1843, p. 63). Um entusiasmado protesto irrompeu em uma manifestação no teatro:

Dióscoro para a cidade! O único ortodoxo para a cidade! O confessor para o seu trono! Que os ossos de Protério sejam queimados! Mandem Judas para o exílio! Fora os companheiros de Judas! Outras vozes se juntaram, gritando: Por Dióscoro, o assistente do temor de Deus!, exigindo o seu retorno do injusto exílio, que ele ocupasse o trono [patriarcal] e que o lobo, voraz e inimigo de Deus, o novo Caifás [i.e. Protério], devesse ser lançado fora e totalmente afastado das santas igrejas (JOÃO RUFO, 2008, p. 125, §83).

Diante disto, as tropas bizantinas estacionadas na cidade entraram em ação, cercando o teatro e matando muitas pessoas que ali se encontravam. O povo avançou em massa contra os magistrados, atacando os guardas com paus e pedras, fazendo-os recuar e buscar refúgio no antigo templo de Serápis; este foi tomado de assalto, e a guarnição foi queimada viva. Quando a notícia destes eventos chegou ao Imperador Marciano (392-457), dois mil soldados foram enviados de Constantinopla para pôr fim à rebelião – um empenho de forças bastante relevante em um momento em que invasores diversos agitavam-se pouco além das fronteiras tanto ocidentais quanto orientais do Império. Essa intervenção, todavia, só piorou as coisas, pois as tropas comportaram-se como se estivessem em uma cidade conquistada,

com direito irrestrito de estuprar “as esposas e filhas dos alexandrinos” (EVÁGRIO, 1843, p. 64). Impôs-se então um regime bastante repressivo, onde o suprimento de alimentos foi limitado e o acesso aos banhos e espetáculos públicos negado, atingindo de modo decisivo dois espaços fundamentais da vida social na metrópole egípcia. O estado de sítio viria a ser abrandado depois de algum tempo, mas o descontentamento persistiu. Os bispos coptas elegeram um patriarca alternativo, Timóteo, no mesmo ano de 454, estabelecendo uma hierarquia completamente paralela à da Igreja calcedônica. Em 457, com a morte de Marciano, os coptas pegaram em armas contra Protério e um grupo de bispos entronizou Timóteo como patriarca na própria cidade de Alexandria. As autoridades bizantinas não conseguiram manter a ordem, e, por fim, ordenaram a invasão da igreja metropolitana que era a sede do grupo miafisita, o que resultou em um número considerável de mortos e feridos, tanto entre clérigos, quanto entre os leigos. “Incapaz de suportar tais coisas e desesperadas, estando saturadas com a dor em suas almas, as pessoas ficaram inflamadas com um zelo de mártir. Todos os dias eles erguiam uma linha de batalha contra os soldados e despertavam uma guerra civil com assassinatos e derramamento de sangue” (JOÃO RUFO, 2008, p. 141, §93). Protério foi assassinado no batistério da catedral; seu cadáver foi pendurado e exibido ao escárnio público e, depois, arrastado pela cidade e jogado nas chamas; “como bestas predadoras”, seus algozes “nem mesmo privaram a si mesmos de provar seus intestinos” (EVÁGRIO, 1843, p. 71). Os calcedônicos ficaram chocados tanto pelo lugar, quanto pela época da violência, pois era então a festa da Páscoa. No ano seguinte, Anatólio de Constantinopla, um alexandrino que tinha se voltado contra Dióscoro e sido feito patriarca da capital imperial, considerado pelos coptas como um traidor, foi morto por miafisitas, mostrando bem que “(...) As disputas sanguinárias de Alexandria não reconheciam limites geográficos e não conheciam datas de vencimento” (JENKINS, 2013, p. 249). Um novo imperador, Leão, o Trácio (401-474), depôs o Patriarca Timóteo e substituiu-o por um homônimo confessante da fé calcedônica, que, mantendo-se no ofício até sua morte em 481, teve sempre aguda consciência de sua posição frágil, de que só poderia governar – e

manter sua vida – com o total apoio da força militar proveniente de Constantinopla.

Dado que o povo do Egito “não demonstrou a menor disposição de perdoar ou esquecer” (JENKINS, 2013, p. 260) as violências sofridas nas mãos dos soldados bizantinos e sua contínua falta de liberdade em matéria religiosa, a situação permaneceu pouco estável no período vindouro; eventualmente Alexandria mergulhava em ondas de duradoura e violenta desordem, onde muitos clérigos e leigos vertiam seu sangue – e principalmente o de seus inimigos – a favor ou contra a Confissão de Calcedônia. A resistência ao predomínio dos bizantinos, todavia, fez-se de modo majoritariamente passivo, com leigos e clérigos retirando-se das cidades onde a autoridade imperial era mais influente. Seu senso de identidade consolidou-se ao redor dos mosteiros nas montanhas e nos desertos, cujos serviços religiosos progressivamente haviam substituído os dos antigos templos pagãos; os sacerdotes que subsistiam nas igrejas urbanas, discretas, mais acanhadas do que as construídas sob o patrocínio constantinopolitano e sempre sujeitas à violação dos homens do governo, procuravam zelar pelo bem-estar espiritual e social de seus paroquianos. Em 570, o patriarca copta Pedro IV (?-576) estabeleceu-se no Mosteiro de São Macário em Wadi El Natrun, seguido por muitos monges e sacerdotes; seus sucessores continuaram a residir neste mesmo santuário, com a exceção de alguns eclesiásticos isolados, que conseguiram retornar para Alexandria durante intervalos de afrouxamento do zelo das autoridades romanas a respeito da dissidência religiosa no interior de suas jurisdições (KAMIL, 2002, p. 198).

A partir dos anos de 610, elementos externos viriam a incidir sobre a já complexa conjuntura sociopolítica e religiosa egípcia: os persas zoroastrianos, de 619 a 629, e os árabes muçulmanos, a partir de 639. Em função da ligação dos calcedônicos com o trono constantinopolitano, ambos inicialmente praticaram políticas de terror contra a Igreja bizantina estabelecida nos territórios conquistados, ao passo que foram relativamente favoráveis aos miafisitas e aos diofisitas, permitindo que eles se reorganizassem como comunidades apartadas das seções grega e latina do

ecúmeno cristão. Como registrou Andreas Stratos (1968, p. 284) há narrativas, aparecidas em textos de eclesiásticos gregos, de que os coptas, de modo específico, exploraram a incidência destes conquistadores estrangeiros de forma bastante hábil, chegando a assumir a guarda de certo número de templos bizantinos no Baixo Egito, juntamente com as relíquias e os bens a eles associados; a *vita* do Patriarca Benjamin de Alexandria, antecessor de Agathon, confirma este ponto e, partindo de uma perspectiva inequivocamente favorável aos coptas, interpreta tais ações como justos atos de restituição (EVETTS, 1907, pp. 495-500).

A ascensão dos *omíadas* no começo da década de 660, todavia, fez com que os cristãos do Oriente Médio tivessem de lidar com um governo muçulmano bastante diferente do conhecido nos anos anteriores. Tanto Muwaiyah (602-680), fundador da dinastia, como Yazid (645-683), seu primogênito e sucessor, dirigiram a Constantinopla uma curiosa mistura de agressão e diplomacia; foi sob o governo do primeiro que foi permitido que prelados calcedônicos, nomeados sob os auspícios do imperador bizantino, se restabelecessem na Síria e no Egito. Neste cenário é que emergiu justamente a figura de Teodoro, que foi bispo coadjutor e, depois de 651, sucessor do patriarca calcedônico Pedro IV de Alexandria, que parece ter passado a maior parte de seu pontificado – se não a integridade de sua duração – como refugiado na corte de Constantinopla. Decerto que a caracterização desfavorável que lhe faz a *vita* de Andrônico tem muito de propaganda política, mas não é plausível tomar este relato *apenas* como uma peça publicitária. Ao mesmo tempo em que Muawiyah fez conduzir encarniçadas campanhas militares contra o Império Romano do Oriente, ele também atribuiu posição de destaque nas emergentes estruturas governamentais do Califado a cristãos, alguns dos quais eram membros de famílias que tradicionalmente haviam servido sob a administração bizantina. O emprego dos cristãos em uma série de posições estratégicas – mas principalmente como diplomatas, médicos e coletores de impostos – tornou-se uma tradição durante as fases iniciais do desenvolvimento imperial do Islã, e foi parte de uma política de ampla tolerância religiosa devida tanto à presença de grandes e bem organizadas populações cristãs nos territórios

conquistados, quanto ao desejo dos governantes árabes de manter abertas as fontes de recursos provenientes da coleta de impostos individuais e comunitários referentes à manutenção de seu estatuto de *povo protegido*. Durante o governo omíada, assim como durante o Califado Rashidun, a população cristã teve autonomia para gerir seus negócios de acordo com suas próprias leis e governos corporativos; o Islã pratica, em princípio, uma tolerância de fundamentação corânica em relação aos *Ahl al-Kitab*, os *povos do Livro* – outros grupos religiosos monoteístas que possuem livros sagrados resultantes de uma revelação profética anterior à de Muhammad. De acordo com essa noção é que judeus, cristãos e sabeus foram considerados pelos conquistadores muçulmanos como membros de uma comunidade protegida, a *dhimma*. Mediante o pagamento da *jizya*, um imposto cobrado por pessoa em sinal de reconhecimento da primazia do Islã e uma espécie de resgate militar (já que a participação nas atividades bélicas encontrava-se legalmente restrita aos muçulmanos), os *dhimmis* podiam continuar a professar sua religião e também participar da maior parte dos espaços da nova sociedade ordenada pelo governo islâmico. Uma das esposas de Muawiyah, Maysum, mãe de Yazid, era uma cristã monofisita da tribo dos *kalb*, de relativa importância no sul da Síria, que havia permanecido praticamente neutra durante os conflitos entre muçulmanos e bizantinos na região. Apesar de os calcedônicos serem normalmente considerados – e com alguma razão – uma base de apoio regional do trono constantinopolitano, o que levou os governantes muçulmanos a normalmente favorecerem outras facções cristãs em prejuízo deles, não é, portanto, de toda absurda, a narrativa da concessão do poder em Alexandria ao Patriarca Teodoro.⁴

Parece claro, entretanto, que esse não se tratava de um poder ilimitado, às expensas mesmo das autoridades muçulmanas da região, como quer fazer acreditar o relato da *vita* de Agathon, mas antes, como esse

⁴ Cf. VAGLIERI, 1970, pp. 88-91; SAHAS, 1972, pp. 24-31 e notas correspondentes; HOURANI, 1994, pp. 64-66 e 131-133; HAWTING, 2002, pp. 41-42; BERKEY, 2003, pp. 161-164 e 166-169; IRVING & SUNQUIST, 2004, pp. 343-352; DORFMANN-LAZAREV, 2008, pp. 75-80; KÜNG, 2010, pp. 216-220; DEMANT, 2014, pp. 163. No discurso moderno dos historiadores e críticos culturais, chama-se de *dhimmitude* a oscilante condição jurídica, religiosa, econômica e sociopolítica de fato dos *dhimmis* sob os estados islâmicos históricos. Esse neologismo de origem galicana foi popularizado, primeiro em inglês, a partir das obras de Bat Ye'or (1996 e 2002). Em algumas regiões e períodos históricos, o conceito de *dhimma* foi ampliado para incluir também zoroastrianos, mandeus, maniqueus, hindus e budistas.

mesmo texto deixa a entender, o cargo de coletor dos impostos comunitários e arrecadações para a marinha – funções nas quais, de fato, um homem perspicaz era capaz de rapidamente acumular muitos bens (MÜLLER, 1991, p. 2). Nisto, aliás, até não havia nada de muito extraordinário; como registram Irving & Sunquist, durante os primeiros séculos após a conquista islâmica não era raro

(...) oficiais do alto escalão do governo serem nomeados dentre as fileiras dos cristãos (...) encontram-se com frequência relatos de bispos cristãos pagando suborno bastante alto a vários oficiais e às vezes até a chefes de outras igrejas. Os patriarcas eram muitas vezes forçados a coletar impostos mais elevados do que o Corão parecia prescrever para esta minoria protegida. Excessivos subornos e taxas são indicações de que a comunidade tinha acesso a uma riqueza considerável. De fato, do que pode ser coligido de várias outras fontes históricas sobreviventes, do século VII até o X muitos cristãos sob o domínio islâmico conseguiram juntar consideráveis fortunas particulares (2004, p. 348).

A composição político-administrativa entre o Patriarca Teodoro e a corte de Damasco, que seria mais esperada, talvez, à época dos experimentos político-religiosos de Justiniano (482-565), tornou-se, por motivos evidentes, fonte de imensos problemas para o patriarcado copta. De acordo com sua *vita*, o Patriarca Agathon necessitaria de sete mil denários para satisfazer as demandas de Teodoro, não contando neste total os impostos sobre as suas propriedades eclesiásticas. Por fim, o prelado copta acabou

(...) impedido de abandonar sua cela por causa da hostilidade cruel do governador por conta de sua fé ortodoxa, pois ele mesmo emitiu um comando dizendo: *Quem quer que veja o papa dos teodosianos sair, de noite ou de dia, pode apedrejá-lo até a morte, e eu serei o responsável por ele*. Então o Papa Agathon se escondeu durante os dias daquele oficial ímpio, orando por ele de acordo com a injunção do Evangelho: *Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem* (EVETTS, 1910, p. 6).

3. Não obstante essa limitação significativa da atuação de seu líder, a Igreja Copta continuou a ser reorganizada nos dias do pontificado de Agathon. Este prelado não parecia estar envolvido de início nas tramas que tomamos como mote deste trabalho; todavia, estava diretamente implicado em ambas – a que temos conhecimento, aliás, por sua *vita* – de modo que se faz conveniente registrar algo aqui a seu respeito.

Agathon sucedeu o grande patriarca Benjamin, que liderou a Igreja Copta durante o último período do domínio bizantino no Egito e teve um papel chave na formação de importantes vínculos de colaboração entre os novos governantes muçulmanos e a elite copta (KENNEDY, 2007, p. 352). Durante o pontificado de Benjamin, os eclesiásticos coptas parecem ter colaborado ativamente com os conquistadores árabes, a começar pelo próprio patriarca – e decerto não o fizeram unicamente com suas orações (EVETTS, 1907, pp. 495-500). Daí talvez o precedente para a utilização de uma comissão de bispos coptas como agentes judiciários do vice-rei omíada, assim como a inteligibilidade da figura de Isaac, esse magistrado copta que parece se inserir no mesmo campo de atuação de Sanutius, o oficial miafisita que, quando do cerco de Alexandria pelas tropas de Amr ibn al-Asi (c.570-663), voltou-se contra os bizantinos em conjunto com os homens que lhe eram leais e foi talvez o almirante que primeiro liderou navios que lutaram sob a bandeira do Islã.

Agathon era natural de Mareotis, povoado situado à beira da lagoa homônima, mas na margem oposta a Alexandria. Nos dias da perseguição promovida por ordem do Imperador Heráclio (c.575-641), Agathon residia nesta metrópole e, durante a noite, disfarçado como leigo, encontrava-se com os fiéis miafisitas, cuidava da organização de sua comunidade e celebrava a liturgia. Durante o dia fingia exercer o ofício de carpinteiro, de modo que pudesse circular pela cidade sem ser incomodado, encontrando-se livremente com as pessoas que precisasse ver. Assim ele permaneceu fazendo por dez anos, até o aparecimento dos muçulmanos; quando Benjamin retornou à cidade, adotou Agathon como seu auxiliar na administração dos negócios do patriarcado e designou-o como seu sucessor (EVETTS, 1907, pp. 501-502). A tática do enfrentamento indireto, do disfarce

e do trabalho de vizinhança era uma marca bem sucedida da missão miafisita em outras regiões politicamente governadas pelos calcedônicos, e mais uma vez ela se mostrou bastante bem sucedida (IRVING & SUNQUIST, 2004, pp. 313-314; JENKINS, 2013, pp. 38-40 e 282-283).

No tempo em que “o povo fiel e temente a Deus, por causa do mandamento do Senhor, tomou o Padre Agathon, temente a Deus, e o entronizou como patriarca, de acordo com seu nome e suas ações” (EVETTS, 1910, p. 4), havia recrudescido o conflito entre os árabes e os bizantinos. A marinha bizantina havia retomado brevemente Alexandria em 645, mas a perdeu novamente um ano depois, em uma derrota decisiva nas vizinhanças de Niciou. Em 649, Muwaiyah, então apenas o general dos exércitos islâmicos na Síria, organizou uma marinha composta por miafisitas sírios e egípcios e por muçulmanos árabes. Seus exércitos pilharam a Sicília em 652, e Chipre e Creta foram invadidos no biênio seguinte. Em 655, na chamada *Batalha dos Mastros (Dhāt al-Sawār)*, travada na costa da Lícia, uma coalizão árabe-copta infringiu uma derrota decisiva às tropas bizantinas, o que implicou em uma alteração significativa da hegemonia militar e dos circuitos de comércio no mundo mediterrâneo (KENNEDY, 2007, pp. 326-329; BIANQUIS, 2010, p. 200 e 203). Houve então uma breve, mas muito significativa interrupção nos atritos entre bizantinos e árabes, intervalo no qual se deu a primeira guerra entre diferentes partidos muçulmanos, a *Grande Fitna* – da qual se tratará pouco mais adiante.

A *vita* de Agathon registra que, por causa deste estado de conflagração, muitos eram os súditos dos romanos que os muçulmanos tomaram como cativos e trouxeram para o Egito. O patriarca copta, “com muita tristeza no coração quando viu seus correligionários cristãos nas mãos dos gentios, e como os conquistadores tinham oferecido muitas daquelas almas para venda”, comprou-os e libertou-os. Foi, entretanto, surpreendido pelo fato de que a maior parte deles “eram seguidores das impuras e heréticas seitas, conhecidos como gaianitas, que não tinham comunhão com os ortodoxos, e como barsanufianos” (EVETTS, 1910, pp. 4-5). Neste tempo, todavia, o prelado estava empenhado não apenas em tais obras de misericórdia, mas, diante das mudanças políticas em curso, em estabelecer a

hegemonia de sua comunidade eclesiástica no território egípcio: “(...) Abba Agathon jamais se descuidou de ordenar bispos em todo lugar, porque eles podiam trazer de volta as ovelhas que Satanás tinha desviado da Igreja do Senhor Cristo. Satanás, portanto, trouxe sobre ele grande dificuldade, por conta de sua pureza de coração e excelência de caráter” (EVETTS, 1910, p. 5).

Da mesma maneira que, para os redatores da *vita* do Patriarca Benjamin, Deus havia agido contra os bizantinos através dos muçulmanos (EVETTS, 1907, pp. 492-493), as potências diabólicas também operaram um assédio contra o patriarcado copta através de um ser humano. Daí o registro de que durante o pontificado de Agathon a administração da cidade de Alexandria foi entregue a “um homem cujo nome era Teodoro, que era chefe entre a congregação dos calcedônicos, e foi um adversário dos teodosianos ortodoxos” (EVETTS, 1910, p. 5). *Teodosianos* era uma designação alternativa para os coptas, parece que inicialmente de cunho irônico, derivada do nome do Imperador Teodósio II (401-450), que convocou e reconheceu como legítimo o Segundo Concílio de Éfeso e favoreceu sobremaneira os miafisitas. Como já referido, entretanto, apesar do eventual cerceamento que o poder de Teodoro causou à atuação de Agathon, a Igreja Copta continuou a ser reorganizada nos dias de seu pontificado.

De fato, dando prosseguimento à política de seu antecessor, esse prelado “estava ocupado em todos os seus dias providenciando a ordenação de sacerdotes que eram dignos da imposição das mãos e estavam cheios de temor de Deus” (EVETTS, 1910, p. 9). Sua *vita* lembra-se que durante seu pontificado surgiu uma crença não-conformista entre os coptas, dita apenas “a tola heresia do Monge”, mas também que serviram sob seu governo os ilustres Gregório de Al-Kais, José, o Sírio, e João de Sammanûd, que testemunhou mais uma hierofania milagrosa no Mosteiro de São Macário e que viria a sucedê-lo no trono patriarcal. Em seu pontificado foi concluída a nova igreja abacial desse mesmo mosteiro, cujo santuário já havia sido consagrado pelo Patriarca Benjamin, que era, aliás, assistido pelo próprio Agathon (EVETTS, 1907, pp. 503 *et seq.*); isso parece ter significado um incremento na vida monástica, pois sua *vita* registra que “os irmãos, por isso

multiplicados, construíram suas celas perto do pântano; eles aumentaram a graça do Senhor Cristo, e os crentes davam sua assistência aos religiosos” (EVETTS, 1910, p. 6). Não é prudente, contudo, considerar que esse aumento do número de monges na região de Wadi El Natrun deveu-se apenas a um *revival* religioso; como em certos períodos do domínio bizantino, então um significativo número de camponeses desertou das cidades nas quais estavam registrados para escapar à captação de impostos ingressando na vida religiosa (BIANQUIS, 2010, p. 5).

Alguns anos depois de deposto Teodoro, o Patriarca Agathon, já de avançada idade, ficou doente e faleceu. Seu corpo foi depositado no Mosteiro de São Macário, junto ao do Patriarca Benjamin. “Ele morreu guardando a fé ortodoxa, e agora está cingido com a coroa da justiça, com todos os santos, na terra dos vivos para todo o sempre” (EVETTS, 1910, p. 10). Sucedeu-o no trono patriarcal João de Sammanûd, escolhido para esta função, como foi Benjamin, por suposta intervenção divina (EVETTS, 1910, pp. 6-9).

4. O tempo entre a Batalha dos Mestros e a ascensão de Muwaiyah foi o da primeira – e imensamente traumática – conflagração geral no interior do recém-formado mundo muçulmano. Suas ressonâncias podem ser mapeadas, de fato, até a contemporaneidade, cristalizadas na ainda vigente divisão do Islã entre as grandes tendências dos *sunitas* e dos *xiitas*. Em 656, Medina foi cercada por membros das cabilas árabes estabelecidos no território egípcio, homens que, insatisfeitos com algumas das decisões políticas do Califa Uthman ibn Affan (570-656), dirigiram-se a ele em protesto. O movimento, entretanto, saiu ao controle, resultando no assassinato do califa e no começo da *Grande Fitna* – termo árabe que significa a um só tempo *teste*, *tentação*, *juízo*, *transgressão* e *dissensão* (GARDET, 1991). Podemos reconstituir seus desdobramentos aqui apenas em linhas muito gerais. Ali ibn Abu Talib (c.600-661), primo e genro de Muhammad, foi eleito califa em sucessão a Uthman, mas enfrentou a dura oposição dos associados e parentes do falecido, membro do clã dos omíadas, que se encontrava integrado na tribo dos coraixitas de Meca. Ali terminou assassinado por um membro dos carijitas, que a princípio haviam lhe apoiado, e sucedido por Muawiyah ibn

Abi Sufyan, cunhado de Muhammad e primo de Uthman. Muwaiyah fez-se coroar em Jerusalém e deslocou a capital do califado de Medina a Damasco. Assinou um tratado de paz com Hasan (625-669), filho de Ali, e mais tarde violou este acordo, instituindo seu filho Yazid (645-683) como seu sucessor e conspirando para assassinar não só Hassan, mas todos os membros da *Ahl al-Bayt*, a família de Muhammad, e alguns de seus companheiros ainda vivos.⁵

Foi neste enquadramento que se destacou Maslamah ibn al-Ansari Mukhallad (616-682), um dos companheiros de Muhammad, que participou da conquista do Vale do Nilo sob o comando de Amr e aí permaneceu até a sua morte, inicialmente sob a sombra de seu comandante e de seus sucessores imediatos. Maslamah foi um adepto ferrenho do Califa Uthman, e, quando este foi assassinado, recusou-se a reconhecer Ali como seu sucessor. Apoiou a ascensão ao poder de Muwaiyah e, em recompensa por seu serviço na repressão aos partidários dos *Ahl al-Bayt* nos anos iniciais do governo omíada, foi empossado vice-rei do Egito, cargo que ocupou de 667 e 682. Organizou expedições militares terrestres e marítimas contra os bizantinos e reformou a Mesquita de Amr em Fustat, a qual fez acrescentar minaretes. Foi um dos primeiros a reconhecer Yazid como califa e chegou a ameaçar com a morte o filho de Amr, Abdallah (?-684), quando este se opôs ao governante adventício. Abdallah ibn Amr al-Asi, também um dos companheiros de Muhammad, foi um erudito importante, um dos primeiros compiladores de *hadiths* (MASLAMA..., 1991).

Maslamah se encontra propriamente no início e no fim do episódio que aqui tomamos como mote; é, afinal, de sua parte que os sete bispos coptas se dirigem de Alexandria para Sakha, e é a ele que o miafisita Isaac e o governador muçulmano daquela municipalidade decerto se dirigem para denunciar Teodoro, prevalecendo sobre ele. A partir da conquista árabe do Egito, as disputas entre os cristãos da terra passam sempre pelo crivo atento dos governantes islâmicos, de quem os diferentes contentores tentam a duras penas conquistar as simpatias. Essa instância de poder, como se pode imaginar, estava longe de ser minimamente desinteressada em suas

⁵ Cf. HOURANI, 1994, pp. 41 e 44-45; ARMSTRONG, 2001, pp. 76-80 e 83-86; HAWTING, 2002, p. 24 et seq.; KÜNG, 2010, pp. 228-232 e 234-237; DEMANT, 2014, pp. 38-40.

ponderações e intervenções no conjunto humano que procurava conformar com sua autoridade.

5. A tradição hegemônica na historiografia agora disponível em língua portuguesa sobre a entrada muçulmana no Vale do Nilo tende a apresentar seus desdobramentos de maneira bastante determinista; de acordo com um trabalho recentemente traduzido para nosso idioma, está fora de dúvida que esta mudança política subtraiu aos cristãos do Egito “um futuro num presente que, para o resto do norte e do leste africano, na época significou o decisivo, e na perspectiva de longo prazo da história, súbito e abrupto final do primeiro episódio africano do cristianismo” (MARTY, 2014, p. 89). Falta ainda uma sondagem adequada das interpretações dos historiadores a respeito dessa significativa aquisição à *Dar al-Islam*; desde já, porém, parece lícito duvidar dos enfoques demasiado deterministas, mesmo que eventualmente propostos por estudiosos muito autorizados. Perfiladas as figuras, os posicionamentos e as interações de Teodoro, de Agathon e de Maslamah, temos um bom esboço de quão complexo se afigurava o relacionamento entre cristãos e muçulmanos durante os estágios iniciais da incorporação do Egito ao mundo islâmico em formação (HOURANI, 1994, pp. 72-75). Se pudermos considerar estes perfis como uma forma de dar carnadura ao relato histórico a isto referente, tanto melhor; talvez por meio deste expediente possamos também aprender a abandonar aquela “pretensão de dar conta de uma totalidade, ou de construí-la, para acompanhar linhas de formação de um fenômeno ou de uma dada configuração”, avançando um pouco mais no sentido de ver no desenho aparentemente ordenado das conjunturas históricas “o rendilhado das diversas trajetórias culturais que o produzem (...) muitas vidas (entre)laçadas, até algumas por um fio, até linhas que se romperam, trajetórias bloqueadas, pela tensão e pelo conflito na sua produção” (ALBUQUERQUE JR., 1993, p. 93).

Referências

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. Vidas por um fio, vidas entrelaçadas: rasgando o pano da cultura e descobrindo o rendilhado das trajetórias

culturais. *História & Perspectivas*. Uberlândia, DH/UFU, n. 8, janeiro a junho de 1993, pp. 87-95.

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

BRANDÃO, Michelle Cardoso. O nome como alternativa metodológica para análise dos *nobres* da governança local representados pelos camaristas de Vila do Carmo (1711-1745). In: ALMEIDA, Carla Maria Carvalho *et alli* (orgs.). *Anais 2º Colóquio do Laboratório de História Ecomônica e Social: micro-história e os caminhos da história social (Juiz de Fora, 2008)*. Juiz de Fora: Clio, 2008. 13p.

CRUZ, Alfredo Bronzato da Costa. *Os dois primeiros séculos de interações cristão-muçulmanas na História do Patriarcado Copta de Alexandria de Severo de Hermópolis*. Projeto de pesquisa apresentado para o processo seletivo para o Doutorado em História (PPGH/UERJ). Rio de Janeiro, 2014. 29 p. Disponível em <http://migre.me/oMK7D>. Consultado em setembro de 2015.

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

DORFMANN-LAZAREV, Igor. Beyond empire I: eastern christianities from the persian to the turkish conquest (604-1071). In: NOBLE, Thomas F. X. & SMITH, Julia M. H. (orgs.). *The Cambridge History of Christianity. V. 3: early medieval christianities (c.600-c.1100)*. Cambridge: Cambridge UP, 2008. pp. 65-85.

EL-NADOURY, Rashid & VERCOUTTER, Jean. O legado do Egito faraônico. In: MOKHTAR, Gamal (org.). *História geral da África. V. 2: África antiga*. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 119-160.

EVÁGRIO Escolástico. *A History of Church in six books, from a.D. 431 to a.D. 594*. Londres: Samuel Bagster and Sons, 1843. Coleção "Greek ecclesiastical historians of the first centuries of the christian era", n. 6. Disponível em <http://migre.me/rzoxG>. Consultado em setembro de 2015.

EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 3: de Ágato a Miguel I (†766). (Versão bilingue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Brasil Thomas Evetts). In: VV. AA. *Patrologia Orientalis. Tomo 5*. Paris: Firmim-Didot, 1910. pp. 1-215. Disponível em <http://migre.me/rpjD7>. Consultado em setembro de 2015.

EVETTS, Basil Thomas Alfred (org.). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Parte 2: de Pedro I a Benjamin (†661). (Versão bilingue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Brasil Thomas Evetts). In: VV. AA. *Patrologia Orientalis. Tomo 1*. Paris: Firmim-Didot, 1907. pp. 381-518. Disponível em <http://migre.me/rpjBY>. Consultado em setembro de 2015.

GARDET, L. Fitna. In: C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL e C. PELLAT (orgs.). *Encyclopaedia of Islam. V. 2: C-G*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1991. pp. 930-931.

GINZBURG, Carlo. No rastro de Israël Bertuccio. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp. 154-169.

HAJJAR, Joseph. A historiografia eclesiástica nas igrejas orientais do mundo árabe como expressão da consciência vívida da Igreja. *Concilium: revista*

Internacional de Teologia. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1 (seção “História da Igreja), 1971. pp. 915-920.

HARRIS, J. R. Introdução. In: HARRIS, J. R. (org.). *O legado do Egito*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. Série “Diversos”; direção de Jayme Salomão. pp. 15-26.

HAWTING, G. R. *The first dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate (661-750 a.D.)*. 2ª ed. Londres: Routledge, 2002.

HOURANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

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

JOÃO RUFO, bispo de Maiuma. *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Edição de Sebastian P. Broock; tradução, introdução e notas de Cornelia B. Horn e Robert R. Phenix Jr. Leiden/Atlanta: Brill/Society of Biblical Literature, 2008. Coleção “Writings from the Greco-Roman world”, n. 24; direção de John T. Fitzgerald.

KENNEDY, Hugh. *The great arab conquests: how spread of Islam changed the world we live in*. Filadélfia: Da Capo, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas*. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; apresentação de Marcelo Jasmin. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006. pp. 305-327.

KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*. Tradução de Lino Marques. Lisboa; Ed. 70, 2010.

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

MASLAMA ibn Mukhallad. In: E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL e C. PELLAT (orgs.). *Encyclopaedia of Islam. V. 6: mahk-mid*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1991. p. 740.

MÜLLER, Caspar Detlef G. Agathon of Alexandria. In: ATIYA, Aziz S.; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). *The Coptic Encyclopedia Claremont*. Claremont: CGU School of Religion, 1991. Disponível em <http://migre.me/rzhUV>. Consultado em setembro de 2015.

ROSALIE, David A. *Religião e magia no Antigo Egito*. Tradução de Angela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.

RUNCIMAN, Steven. *Vísperas Sicilianas: una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII*. Tradução de Alicia Bleiberg. 2ª ed. Madri: Alianza, 1979.

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

STRATOS, Andreas Nikolaou. *Byzantium in the seventh century. V. 1: 602-636*. Tradução de Marc Ogilvie-Grant. Amsterdã: Adolf M. Hakkert, 1968.

VAGLIERI, Laura Veccia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In: HOLT, P. M.; LAMBTON, Anna K. S. & LEWIS, Bernard. *The Cambridge History of Islam. V. 1A: the central islamic lands from pre-islamic times to the First World War*. Cambridge: Cambridge UP, 1970. pp. 57-103.

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

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