

O CAMINHO DOS SANTOS À LUZ DAS HAGIOGRAFIAS CRISTÃS ÁRABES: AS RELAÇÕES ENTRE CRISTÃOS E MUCULMANOS NO DÂR AL-ISLÂM. SÉC. VIII E IX E.C.

MATHEUS MELO BARCELOS* 

JOSÉ WALTER CRACCO JUNIOR** 

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA FILHO – ASSIS – SÃO PAULO

RESUMO

Tensões entre as comunidades religiosas, cristãs e islâmicas, colocaram-se desde a dominação política. Estas comunidades cristãs, em suas múltiplas vertentes e perspectivas teológicas, produziram uma diversidade de textos, e no período proposto, estes textos hagiográficos foram elaborados em latim, grego, siríaco e árabe, apresentando as questões da santidade atrelada ao debate entre as bases da fé cristãs e muçulmana, assim como as diversas apologias ou textos catequéticos. Neste artigo, procuraremos apontar alguns elementos das hagiografias e deste debate em dois textos distantes, geograficamente, mas pertencentes a um mesmo período: fins do século VIII e meados do século IX, em que o poder político muçulmano assentou-se e permitiu o proselitismo: os textos, escritos em árabes, ligados ao contexto das comunidades calcedonianas das Lavras de Mar Sabas e de Santa Catarina do Monte Sinai, as Paixões de Santo Antônio Rawh e Santo 'Abd al-Masīh al-Ġassānī.

Palavras-chave: Hagiografias; Cristianismo árabe; Santidade, Martírio.

ABSTRACT

Tensions between religious communities, Christian and Islamic, have been placed since political domination. These Christians communities, in their multiple denominations and theological perspectives, produced a diversity of texts, and in the period proposed, these hagiographical texts were elaborated in Latin, Greek, Syriac and Arabic, presenting the questions of sancthood linked to the debate between the foundations of Christian and Muslim's faith, as well as the various apologies or catechetical texts. In this article, we will try to point out some elements of the hagiographies and about this debate in two texts distant, geographically, but belonging to a same period: ends of century VIII and middle of century IX, in which the Muslim political power settled and allowed the proselytism: the texts, written in Arabic, linked to the context of the the Lavras of Mar Sabas and Santa Catarina of Mount Sinai chalcedonian communities, the Passions of St. Anthony Rawh and Saint 'Abd al-Masīh al-Ghassanī.

Keywords: Hagiographies; Arabic's Christianity; Sainthood, Martyrdom.

* Formado em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) - Universidade de São Paulo (USP), com pós-graduação *latu sensu* pela REDEFOR-UNICAMP, e mestre em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Campus Assis. Email: matheus.melo-barcelos@hotmail.com@gmail.com.

** Formado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) – Campus de Três Lagoas. Mestrando em História na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) – Campus Assis. E-mail: josecracco@outlook.com.

INTRODUÇÃO

Quando da conquista árabe dos territórios dos antigos impérios bizantino e sassânida, os novos conquistadores tinham à sombra de sua jurisdição diversas comunidades religiosas. No primeiro momento, sob o comando omíada, o islã nascente colocava-se como uma religião dos árabes, atrelada ao poder político dos novos comandantes, e no processo conhecido como *fitnah*.¹ Às diversas comunidades religiosas que se encontravam nos territórios recém conquistados, de acordo com a perspectiva corânica de *Ahl al-Kitāb* (Povo do Livro), foram permitidos a manutenção e a prática de suas fés, mas mediante o pagamento do imposto *per capita: jizya*.²

Os grupos cristãos, maioria nos territórios antes bizantinos, foram importantes para a consolidação do domínio político dos árabes. Divididos em uma miríade de grupos, com posições teológicas e litúrgicas distintas, deram auxílio ou se opuseram ao domínio árabe, seja no âmbito político, seja no quesito cultural.³

No primeiro momento da conquista árabe, a burocracia anterior fora mantida, bem como a língua franca e os funcionários cristãos⁴. Havia, ao norte da Península Arábica, desde meados do século VI, tribos árabes convertidas ao cristianismo e partícipes nos debates teológicos mediterrâneos.

Podemos citar os *Banū Ġassānī*, grandes aliados bizantinos e defensores da causa miafista, sendo al-Ĥārīt ibn Jabalah (Aretas V), chefe ġassânida, forte apoiador da ordenação de Jacó Baradeus, formador da hierarquia jacobita. Outra tribo, os *Banū Lahm*, assentados na

¹ ARMSTRONG, Karen. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002, p. 83-84.

² Posteriormente, foi implementado um imposto territorial sobre as mesmas: *harraj*. Judeus, cristãos, mandeus, zoroastristas, um debate se instaurou para decidir quais comunidades se classificavam na perspectiva de Povo do Livro, livres de perseguição ou da acusação de politeísmo. In: GÜNDÜZ, Sinasi. O problema da identificação de *Ahl al-Kitāb* (Povo do Livro) nas antigas fontes islâmicas. Trad. Rosalie Helena de Souza Pereira. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 129-148.

³ A utilização e apropriação da língua árabe parece ter sido um quesito que distinguiu as comunidades cristãs. Os melquitas, principalmente os palestinos, compuseram seu próprio dialeto árabe escrito com caracteres siríacos, o ghassani. Maronitas e jacobitas mantiveram o siríaco, assim como o copta foi mantido no Egito. JABRE-MOUAWAD, Ray. Une approche diferente de la langue arabe par les melkites et les maronites du Liban d'après un poème d'Ibn al-Qilā'ī (XVe s.). In: *Parole de l'Orient*. 34, 2009, pp. 1-13. LA SPISA, Paolo. L'oeuvre theologique de Sulaymān al-Ghazzī: un autre exemple de moyen arabe standard? *QuSem*. 28, 2012, pp. 209-225.

⁴ O apoio cristão aos árabes foi imprescindível. As famílias cristãs, principalmente as famílias de elite, foram as auxiliares no governo destes novos régulos árabes. Os omíadas de Damasco contaram com o apoio dos antigos funcionários bizantinos, do qual fazia parte o pai de João Damasceno, a poderosa e controversa família dos Mansūr. In: NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. Introduction. In: *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700*. An anthology of sources. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 18. Jerusalém foi entregue a 'Umār pelo seu Patriarca Sofrônio, em troca da manutenção das igrejas e da Igreja da Ressureição (Igreja do Santo Sepulcro) (*Ibid.* p. 13). A dinastia abássida, ao construir Bagdá, seguiu a mesma política que o antigo império sassânida, vendo na comunidade cristã nestoriana agentes públicos com formação, sem contar o papel cultural destes cristãos na tradução dos clássicos gregos, na famosa *Bayt al-Hikma*. Para uma aproximação à questão da família Mansūr, vide: ANTHONY, Sean W. Fixing Jonh Damascene's Biography: historical notes on his Family background. In: *Journal of Early Christian Studies*. 23; 4, 2015, p. 607-627.

cidade de al-Hīra, conversos à Igreja do Oriente, de caráter nestoriano. Desta tribo nasceu o famoso poeta árabe pré-islâmico, ‘Adī ibn Zayd al-‘Ibādī.⁵

Neste trabalho, abordaremos especificamente textos relacionados a comunidades calcedonianas – cristãos que aceitaram as proposições do Concílio de Calcedônia em relação à natureza e à pessoa de Cristo.⁶ Estes, no âmbito oriental, passaram a ser conhecidos como “melquitas”⁷, aqueles que apoiavam o imperador bizantino calcedoniano.⁸ Soma-se a esta outras importantes comunidades, como as igrejas monofisitas⁹ (ou miafistas), no Egito e na Síria, respectivamente os coptas e os jacobitas; além da Igreja do Oriente, assentada em Selêucia-Ctesiphone (depois mudando a sede para *Madīnat al-Salām*, Bagdá), cuja teologia aceita era a de Nestório e anterior ao Concílio de Éfeso.

Os textos relacionados neste estudo são duas hagiografias de mártires cristãos árabes, datados dos fins do século VIII e meados do século IX. Estes santos locais estão atrelados à tradição monástica melquita, especificamente as lavras palestinas, como São Sabas e o mosteiro de Santa Catarina do Monte Sinai (cujo centro patriarcal era Jerusalém). As paixões são relatos do martírio de dois personagens árabes de nascimento: Antônio Rawh (c. 799) e ‘Abd al-Masīh al-Ġassānī (c. 857).¹⁰

Dialética, a relação das comunidades cristãs e muçulmanas¹¹ neste momento do *Dār al-Islām* configuraram-se como terreno fértil para o surgimento dos relatos hagiográficos e os relatos dos martírios. Portanto, a importância em aprofundar os elementos que amparavam estas

⁵ NOBLE; TREIGER, 2014, p. 10.

⁶ Citamos o debate sobre as naturezas de Cristo propostas por Calcedônia. Outro debate posterior, sobre as vontades de Cristo, dividiu as comunidades cristãs entre os Maximitas, defensores das duas vontades, e os defensores da vontade única, monotelistas, com o qual se identificou uma das comunidades calcedonianas, os maronitas.

⁷ O termo “Melquita” designava as comunidades cristãs calcedonianas árabes até o cisma de 1724, com a eleição de um patriarca pró-Roma em Damasco, Cirilo IV Tannas, e de um patriarca eleito por Constantinopla e pela comunidade de Alepo, Silvestre. Desde então, duas hierarquias se organizaram com base no Patriarcado de Antioquia: os “melquitas”, na Eparquia Católica Romana de Rito Bizantino, conglomerando os católicos árabes e, o Patriarcado Antioqueno, conglomerando os árabes ortodoxos (NOBLE; TREIGER; 2014, p.38). Sidney Griffith aponta que o termo melquita é de origem árabe, sendo utilizado pelos jacobitas para designar o grupo calcedoniano, cunhado por Abu Ra’ita (c. 850), em sua *Refutação dos Melquitas* GRIFFITH, Sidney. Melkites, Jacobites, and the Chrystological controversies in the Thrid/Ninth-Century, Syria. In: THOMAS, Dawid (ed.). *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001, p. 9-55.

⁸ Sidney Griffith aponta que o termo “melquita” apareceu, pela primeira vez, na refutação escrita pelo bispo monofisita Abu Rai’ta (c. 850), em seu texto *Radd al-Malakiyya* (Refutação dos Melquitas), conglomerando sob este termo os grupos calcedonianos maximitas: “who regularly identifies his adversaries by this term, which he takes to be virtually synonymous with those ‘Chalcedonians’ whom he also calls ‘Maximianists’” (GRIFFITH, Sidney, 2001, p. 13).

⁹ O termo “monofisita” parece ter uma conotação pejorativa para os membros das Igrejas defensoras da natureza una de Cristo. Atualmente, o termo “miafismo” tem sido mais utilizado e, estas mesmas igrejas, autodenominam-se “pré-Calcedoniana”.

¹⁰ NOBLE; TREIGER, 2014, p. 112-135.

¹¹ Clare Wilde aponta como esta questão da tolerância e intolerância partia também dos escritos cristãos, que se colocavam como superiores aos outros grupos religiosos. WILDE, Clare. Christian-Muslim (In)tolerance? Islam and Muslim according to Early Christian Arabic Text. In: VAN KOOTEN, George; VAN RUITEN, Jacques (Org.). *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*. Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation. BRILL: Leiden/Boston, 2019, p. 463-485.

relações, desde as proposições cristãs em que o martírio¹² seria, por tradição e elemento teológico, a grande honra do fiel; também a percepção de *dīn*, religião, no islamismo nascente. Os governantes muçulmanos, com posturas distintas e momentos distintos, sendo ora protetores, ora perseguidores, tanto de cristãos quanto de seus correligionários; igualmente a abertura que as comunidades cristãs deram à influência cultural do árabe, como língua e como povo. À vista disto, levantamos as seguintes questões: (I) qual a proposição de religião islâmica? (II) Qual a condição político-cultural das comunidades cristãs?

A RELIGIÃO COMO VIDA E A CONDIÇÃO DOS AHL AL-ḌIMMĪ

A revelação corânica e a pregação de Muḥammad sustentam a formação do islã. O termo derivado da raiz *s.l.m* atrela-se às questões da paz, paz como relação de dependência e submissão. Assim, o fiel islâmico também autointitulado *muslim* (submisso) é obediente à divindade, una e criadora. O islã compõe assim uma *dīn*, uma fé, uma religião e uma prática.

Mais que o sentido de religião, termo latino, que alguns autores associam com as raízes de *re-ligare*, uma retomada do ser humano em sua consciência que o levaria ao seu criador sobrenatural; ou, *re-ler*, ler novamente, buscar a ressignificação de seu mundo com base no âmbito divino; ou fé, como substantivo que expressa a esperança escatológica-soteriológica e as práxis que permeiam esta esperança, o termo *dīn* assimila estes significados, bem como o amplia.

Para além da procura por dogmas, termos teológicos ou moral ascética, o islã compreende todos estes elementos somados à vida social e histórica do ser. As bases do islã, *arkam al-dīn* ou *arkam al-islām*, como se sabe, regulam os elementos básicos da religião: a unicidade de Deus (elemento teológico básico do Corão e da pregação muḥammadiana); as orações diárias (a rememoração do criador e uma prática ritual); o jejum no Ramadã (prática ascética); *al-zakat* ou a esmola obrigatória uma vez ao ano, pelo menos (prática de compaixão

¹² O martírio e os mártires são celebrados também no islã com profunda veneração. O *sahid*, ou testemunha, são seres que morreram em defesa da fé. Podemos citar 'Uways al-Qarani, o iemenita; Ḥusayn, 'Alī, todos vistos como mártires.

e busca de certa equidade social); a peregrinação a Meca. A religião é, antes de tudo, uma prática social tradicional.¹³

Concordamos com a perspectiva de Karen Armstrong ao analisar que o islã e a revelação corânica teriam como cerne a consolidação de uma moralidade tradicional árabe, cujos sentidos sociais seriam mais importantes, a *muruwwa*.¹⁴ A consolidação de uma irmandade entre os árabes, e depois os seres humanos, para a realização histórica das vontades divinas.¹⁵ Armstrong ainda afirma que o principal sacramento do islã seria a história, a implementação de uma justiça social. Esta justiça fora, como apontou Margaret Smith, permeada pelas proposições escatológicas e soteriológica que ampararam a mensagem corânica. A busca pela justiça e submissão a Deus visava a perspectiva de uma vida futura e de uma relação menos imediata com o mundo. Para a autora, esta escatologia adviria da escatologia dos grupos cristãos nestorianos e jacobitas, principalmente os escritos de Efrém e Isaac de Nínive que adentraram as terras árabes e a mensagem corânica.¹⁶

Assim, em linhas gerais, já que o islamismo não é um monólito, em que todas as comunidades e vertentes são iguais, entendemos que *dīn* abrange algo maior que nossa ideia de religião.¹⁷ O islã, portanto, demanda um compromisso, um pacto social entre o fiel, Deus e sua comunidade. Mais do que uma simples conversão¹⁸ ao *muslim*, é pedido a submissão a uma relação quase que jurídica com o qual não poderia haver retorno. Submissão à vontade divina, abandono da *jāhiliyya*, do período da ignorância e do politeísmo, para uma paz duradoura.

Pontuamos que esta concepção de religião jurídica, imiscuída no tecido político e social é que nos auxilia a compreender a utilização da pena capital para os casos de conversão de muçulmanos ao cristianismo (Antônio Rawh e ‘Abd al-Masīḥ a al-Ġassānī, casos das hagiografias tratadas).

¹³ Destacamos esta concepção pois, no islã, os debates teológicos não conformaram algo que no cristianismo denominamos “heresias”. As diversas interpretações da revelação islâmica estavam amparadas em duas proposições: a proteção dos governantes e as escolas jurídicas de interpretação. Os debates teológicos surgiram já no início da expansão islâmica, como demonstra as *fitna*, a guerra entre irmãos sobre a sucessão da liderança comunitária. Os termos utilizados pelos debatedores islâmicos quanto ao desvio, ou o que se considerava desvio, da religião foram: *hulul*, associacionista – aqueles que associariam algo criado a Deus; *shirk*, politeísta – associação com a condição religiosa do Hijaz durante a pregação de Muhammad, passível da conversão forçada; *zandaqa* e *bi’dah*, novidade.

¹⁴ ARMSTRONG, 2002, p. 72.

¹⁵ ARMSTRONG, 2001, p. 9.

¹⁶ SMITH, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld, 1995, p. 126.

¹⁷ NASSER FILHO, Omar. Religiosidade islâmica: unidade na diversidade. In: *RELEGENS THRÉSKEIA*. Estudos e pesquisa em religião V. 04, n. 02, 2015, p. 64-74.

¹⁸ O termo “conversão” ao islamismo não é utilizado. Utiliza-se “reversão”, pois com bases nas crenças islâmicas, todos os seres nascem crentes na unicidade de Deus, todavia a cultura e a vida humanas levam a agregar certos elementos de politeísmo, ou associacionismo, que são expurgados quando se retorna a fé original, o islã.

Às comunidades que circundavam e conviviam com o islã nascente, a revelação corânica atribuiu condições diversas. Àquelas denominadas de politeístas (*šīrk*)¹⁹, o combate e o convencimento para a aceitação da mensagem corânica da Unicidade de Deus eram as ações previstas. Àquelas pertencentes ao ramo abraâmico – pois o islã nasce como uma retomada, a retomada final, da mensagem divina na herança dos profetas – desde Adão até Jesus, o *status* de tolerância e amizade foram os meios jurídicos postos. Aos cristãos, judeus, e posteriormente, às comunidades dos mandeus e zoroastristas – aqueles cujas religiões amparavam-se em escritos – a legislação corânica atribuiu a condição de *Ahl al-Kitāb*, Povo do Livro.²⁰ A estes, irmãos e amigos, mesmo que em erro, caberia a possibilidade de viver sob jurisdição islâmica, sob proteção, sob contrato, pagando impostos per capita (*jizya*) ou por território (*ḥarraj*). Assim, como povo submetido a paz, ante uma relação de submissão jurídica, passaram a ser denominados de *ahl al-dīmiyya* (Povo do Contrato) ou *ḍimmī*.

Şinasi Gündüz coloca como, após a conquista dos territórios, a questão de quem seriam os Povos do Livro levantou um debate sobre outras comunidades (cristãos e judeus são referidos no escrito corânico), como mandeus e zoroastristas. Estes grupos, que possuíam escritos religiosos, deveriam ser considerados “Povos do Livro” ou politeístas? Uma questão importante, pois caso fossem considerados Povos do Livro, deveriam pagar os impostos e se submeter à condição de grupo protegido, mas se considerados politeístas, deveriam ser convertidos a força ou “passados a espada”. Num momento de instabilidade, como ocorreu durante as duas *fitnah*, o conceito foi ampliado.²¹

Em relação aos cristãos, outras legislações foram consideradas. Estas legislações amparam-se em dois textos de inícios da expansão islâmica: o Estatuto de Muḥammad e ‘Umār para com a comunidade cristã de Najran e o Pacto de ‘Umār II.

¹⁹ Dentro das concepções jurídicas islâmicas, conforme a escola, os termos atribuídos podem variar entre novidade (*bid'ah*) ou associacionismo (*hulul*), ou mesmo de heresia (*šīrk*, *zindq*).

²⁰ Ao Povo do Livro, o Corão tece diversas críticas, principalmente aquelas cujas referências trazem os desvios da mensagem original, guardada na Tábuas Primordiais, em relação a unicidade divina e o seguimento correto (*ṣirata al-mustaqīm*) dos preceitos divinos. O Corão aceita como livros inspirados a Torá, os Salmos, os Evangelhos, todavia, a crítica recai sobre os seguidores destes livros. Aos judeus, os filhos de Israel, a crítica recaiu sobre a centralidade do rabinato e de certa divinização de alguns profetas. Aos cristãos, a culpa de colocar um ser humano como filho de deus, como seu igual, seguindo os monges e não a mensagem de Cristo. *Corão*, 9:31: “Tomam seus rabinos e seus monges por senhores, além de Allāh e, assim também, ao Messias, filho de Maria”. E *Corão* 4: 171-177: “*Crede, pois, em Deus e em Seus mensageiros e não digais: Trindade! Abstende-vos disso, que será melhor para vós; sabeis que Deus é Uno. Glorificado seja! Longe está a hipótese de ter tido um filho. A Ele pertence tudo quanto há nos céus e na terra, e Deus é mais do que suficiente Guardião. O Messias não desdenha ser um servo de Deus, assim como tampouco o fizeram os anjos próximos (de Deus). Mas (quanto) àqueles que desdenharam a Sua adoração e se ensoberbeceram, Ele os congregará a todos ante Si.*”

²¹ GÜNDÜZ, Sinasi, 2007, p. 129-148.

Najran foi um centro cristão importante, durante o período de pregação e consolidação do papel de liderança de Muḥammad. Provavelmente associado às comunidades nestorianas, já que o Império Sassânida havia implementado uma política de delegação dos cristãos para a consolidação de seu poder na região, em oposição à expansão do rei da Etiópia, que havia conquistado e instaurado um governante e uma basílica em Sana, esta comunidade passou por uma forte perseguição quando o rei do Iêmen converteu-se²² ao judaísmo²³.²⁴ O Corão relembra estes mártires cristãos e os aproxima, chamando-os de amigos.²⁵ Acreditamos que a influência do cristianismo sírio (miafista) pode ter sido importante também na comunidade, já que as relações com a Etiópia ao sul, assim como a Síria ao norte, eram possíveis.

Quando da expansão do poder muçulmano, esta comunidade buscou o direito de ser protegida e recebeu de Muḥammad essa proteção. Nenhuma humilhação recairia sobre eles, tendo assegurado sua liberdade de culto, seus bens e pessoas, em todo os arredores de Najran. No entanto, em troca, deveriam manter os legados do governo muçulmano por um mês e enviar, como tributo duas mil vestes, sendo 1000 em Rajab e 1000 em Şafar com uma onça de prata por habitante. Isso garantiria

A proteção de Deus e a garantia do Profeta Muḥammad, enviado de Deus, estendam-se sobre Najran e arredores, tanto sobre seus bens, suas pessoas, a prática de seu culto, seus ausentes e presentes, suas famílias, seus santuários e tudo o que, grande ou pequeno, encontre-se em sua posse.

Nenhum bispo será tirado de sua sede episcopal, nem nenhum monge de seu monastério, nem nenhum sacerdote de seu posto. Nenhuma humilhação pesará sobre eles, nem o sangue de alguma vingança anterior à submissão. Não serão nem reunidos, nem submetidos ao dízimo. Nenhuma tropa pisará seu solo. E quando alguém deles reclamar o que se deve, a equidade deve haver entre eles. Não serão opressores nem oprimidos. E quaisquer deles que pratique no futuro a

²² Cerca de 523, pelo rei Yusuf Dhu Nuwas.

²³ No qual foi martirizado Arethas e diversos cristãos.

²⁴ NOBLE; TREIGER, 2014, p. 9.

²⁵ NOBLE; TREIGER, 2014, p. 12.

usura, será posto fora de minha proteção. Nenhum homem entre eles será considerado responsável pela falta do outro.²⁶

O pacto de Muḥammad com os cristãos de Najran foi bastante aberto e tolerante para com essa comunidade. Não se exigia a conversão ou a proibição de uma vida religiosa pública. Colocava-os apenas como dependentes e obrigados ao pagamento do imposto anual, bem como a acolhida e a manutenção dos legados do poder mequense.

Com a expansão, a conquista e a implantação de um califado, assim como o estímulo à conversão, seja por postos nos quadros da burocracia, ou pela isenção da *jizya*, os *ḍimmī* foram pressionados a se colocarem como um grupo distinto e associados a uma legislação mais restritiva. O segundo texto que regularia as relações entre muçulmanos e cristãos, o Pacto de ‘Umār, é fruto desse contexto.

Há uma controvérsia sobre qual ‘Umār fora o relator deste pacto. Atribui-se a ‘Umār al-Ḥaṭāb, o terceiro califa tanto o Pacto com os Cristãos de Najran quanto o Pacto de ‘Umār.²⁷ Este último, redigido com os cristãos da Síria, parece ter sido elaborado posteriormente, já no califado omíada sob a direção de ‘Umār II (717-720). O Pacto de ‘Umār com os cristãos sírios era bem mais restritivo e consolidou a interpretação posterior para o tratamento dos cristãos e *ḍimmī*.

Segundo a tradução de Simonet, os termos do tratado seguiam como abaixo:

Quando marchastes contra nós, pedimos-vos o *aman*, para nossas pessoas e famílias, nossos bens e a gente de nossa crença; e nos comprometemos pessoalmente a não construir de novo daqui por diante, sejam em nossos povoados como em seus entornos, nem convento, nem igrejas, nem casa patriarcal, nem ermida de monges, nem renovar coisa alguma destas que se arruinarem, e muito menos as que se localizarem em bairros dos muçulmanos. Não impediremos a entrada em nossa igrejas a nenhuma muçulmano, nem de dia nem de noite, antes faremos dele hospedes durante três dias a todos viajante muçulmano, dando-lhe

²⁶ CUMPLIDO, Manuel Nieto. Los estatutos de protección de judíos e cristianos en los textos de Mahoma y Omar. In: *Los mozárabes*. Historia, cultura y religión de los cristianos de al Ándalus. Conferencias dictadas em el Congreso Internacional de Cultura Mozárabe celebrado em Córdoba y organizado por el Foro Osio del Cabildo Catedral. Murcia: Editorial Almuzara, 2018, p. 52-53, tradução nossa.

²⁷ JIMÉNEZ PEDRAJAS, Rafael. *Historia de los Mozárabes en al Ándalus*. Mozárabes y musulmanes em al Ándalus ¿Relaciones de convivencia?, ¿o antagonismo y lucha? Murcia: Editorial Almuzara, 2013, p. 20.

de comer; não daremos asilo aos espiões nem em nossas igrejas nem em nossas casas, não ocultaremos dos muçulmanos fraude ou perfídia que se trame contra eles; não ensinaremos o Corão a nossos filhos; não publicaremos nossa lei [não pregaremos], nem chamaremos a ela ninguém; não impediremos a nenhum dos nossos conhecidos a entrada ao islamismo se assim o quiser. Trataremos aos muçulmanos com honra e reverência, e nos levantaremos de nossos assentos quando eles quiserem sentar. Não nos assemelharemos a eles em coisa alguma de seus trajes, tais como a *qunsiyya*, o turbante, ou o cajado, nem tampouco no modo de usar o cabelo. Ao falar, não usaremos suas expressões, nem colocaremos seus nomes. Não cavalgaremos em selas, nem embainharemos espadas, não fabricaremos armas, nem as levaremos conosco. Não gravaremos em nossos selos letras árabes. Não venderemos vinho. Não raparemos a parte superior da cabeça, continuaremos usando os trajes da maneira que até aqui usamos, e nos sujeitaremos na cintura a *zorran*. Não deixaremos ver a cruz sobre nossas igrejas, nem deixaremos aparecer nossas cruzeiras e nossos livros em nenhuma das ruas frequentadas por muçulmanos, nem tampouco nos mercados. Em nossas igrejas não tocaremos os sinos a não ser suavemente, nem aí alçaremos nossas vozes na leitura quando se encontre nela algum muçulmano. Tampouco levantaremos a voz ao acompanhar a nossos defuntos, nem sairemos às ruas dos muçulmanos nem por seus mercados, segurando palmas ou imagens, nem mostrando velas, nem enterraremos nossos mortos próximos aos seus. Não tomaremos como escravos os que foram associados aos muçulmanos, e não ergueremos a vista sobre suas casas. [...] e tampouco feriremos a nenhum.²⁸

Segundo L. Gardet, muitas versões deste pacto existem, sendo quase todos apócrifos e o mais característico é a carta acima, endereçada pelos cristãos sírios por meio de ‘Abd ar-Raḥmān bin Gūm.²⁹

Cumprido, em sua tradução, apresenta um final resumidor: “tomamos o compromisso de respeitar estas condições em nosso nome e no de nossos correligionários; aquele que não as

²⁸ SIMONET, F. J. *História de los Mozárabes de España*. Murcia: Almuzara, s/a. p. 802-804 *apud* JIMÉNEZ PEDRAJAS, 2013, p. 21-22, tradução nossa.

²⁹ CUMPLIDO, 2018, p. 53.

respeite não terá nenhum direito à proteção”³⁰. Assim, a proteção se mantinha apenas a quem cumprisse com os artigos e se colocasse como protegido.

Podemos compreender que este Pacto, mais detalhado e complexo, assim como demonstrou Hitti,³¹ apresenta uma situação em que a relação dos cristãos e muçulmanos era mais estreita e cotidiana. As restrições a imagens e ao proselitismo, tal qual a manutenção da fé em condições de proteção tornava os cristãos, antes auxiliares e principais grupos sociais, em minorias protegidas. Não obstante, mesmo que tornando a fé cristã algo da esfera privada, sua condição de fé revelada por um livro a mantinha como permitida e livre.

As hagiografias que analisaremos exprimem a disputa que surge sobre esta legislação. Tanto a paixão de Antônio Rawh como a de ‘Abd al-Masīh são construídas em torno dos artigos do Pacto. Ambos eram árabes muçulmanos, encontraram a fé cristã de forma privada, tornaram-se monges, mas retornaram a seus locais de origem em que todos sabiam de seu passado e, suas apostasias, levaram-nos ao martírio.

Outro elemento nestas construções hagiográficas é a utilização do árabe. Os dois textos das paixões foram escritos em árabe, sendo que a legislação do Pacto proibia o uso do árabe pelos cristãos. Isto pode demonstrar a aproximação que os cristãos calcedonianos tiveram dos governantes árabes, utilizando-se da língua, agora vernácula, assim como um intento de burlar a proibição do proselitismo, construindo textos para circulação geral.³²

Digno de nota é o fato de que as comunidades calcedonianas, ao que analisamos, adotaram de prontidão o árabe como língua cotidiana, sendo os textos apresentados abaixo um dos primeiros exemplos disso. Um debate sobre esta adoção é expresso no texto de Jabre-Mouawad sobre o uso do árabe pelas comunidades melquitas e maronitas.³³ Além disso, o autor aponta como comunidades não-calcedonianas e os maronitas (calcedonianos) viam o siríaco como língua sagrada.

O árabe parece ter constituído, segundo La Spisa, uma língua comum utilizada pelas comunidades cristãs melquitas da Palestina:

³⁰ CUMPLIDO, 2018, p. 54, tradução nossa.

³¹ CUMPLIDO, 2018.

³² Citamos a extensa obra em árabe de cristãos como Teodoro Abū Qurrah, Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Ra’ita, Ammar al-Basri, além de outros textos apologéticos, bem como as citadas paixões, em meados do século IX.

³³ JABRE-MOUAWAD, 2009, p. 1-13.

Ao fim deste tempo, a partir da conquista árabe, a arabização das Igrejas orientais tornou-se um processo mais inexorável. A Igreja melquita da Palestina se distingue pela rapidez dessa nova enculturação: como resultado final, o Patriarcado de Jerusalém fora arabizado desde a primeira parte do século IX. A adoção da última língua do Oriente cristão, como Gerarg Troupeau definiu, deu à Igreja melquita da Palestina uma identidade cultural diferente de Constantinopla, onde continuavam a escrever e falar grego.³⁴

Para Sidney Griffith, o uso do árabe pela comunidade calcedoniana da Palestina viera como meio de conformação de uma identidade própria.³⁵ Antes utilizando-se do grego, diferentemente dos calcedonianos sírios que ainda dominavam o siríaco, as comunidades palestinas faziam do árabe, em conexão com os mosteiros principais, já citados, a construção de uma identidade própria, segundo Griffith, “melquita”. Assim, assevera o autor que, em meados do século IX, já havia uma tradição de escritos eclesiásticos e morais relatados em árabe para uso da comunidade: “[...] o fato que permanece é que foi nos mosteiros da Palestina, do oitavo ao décimo século que o árabe encontrou seu primeiro emprego como uma língua eclesiástica cotidiana”.³⁶

AS HAGIOGRAFIAS E SUAS FUNÇÕES

Apresentadas algumas especificidades dos cristãos árabes, abordaremos, em síntese, as contribuições das hagiografias para este debate, posto que retratam as conversões, a escolha monacal e o martírio de dois santos locais – palestino e sírio, conversos do islamismo – para a legitimação de uma comunidade cristã calcedoniana ligadas às principais lavras orientais: Mar Sabas, mosteiro localizado na região de Jerusalém e Jericó, e Santa Catarina do Monte Sinai.

A construção de textos hagiográficos dentro da tradição cristã, como apontou Isabel Velazquez, nasceu de uma reelaboração das proposições e tradições biográficas tardo antigas.³⁷

³⁴ LA SPISA, 2012, p. 210, tradução nossa.

³⁵ GRIFFITH, Sidney, 2001, p. 18.

³⁶ GRIFFITH, 2001, p. 331, tradução nossa.

³⁷ VELAZQUEZ, Isabel. *Literatura hagiografica*. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Sevogia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, p. 47.

Dentro do cristianismo, surgiu com os atos de mártires, relatos dos processos judiciais. Em meados do século III e IV, ampliado nos textos e formas conhecidos como *Paixões*.³⁸ Posteriormente, já em meados do Medievo, complementada pelos moldes dos *exemplum e vitae*.³⁹

Estas construções discursivas, na tradição cristã, marcaram as hagiografias como o estudo sobre a vida dos personagens que uma comunidade cultua e transforma em ser excepcional. Ainda aponta Velazquez que um escrito mais de sinceridade do que de verdade, com o fim primordial de edificação para os leitores.⁴⁰ Dentro disso, são duas questões fundamentais para a compreensão da hagiografia e de seu discurso: (I) o sentido de culto público em que estavam inseridos os textos⁴¹ (II) a busca sincera com intuito de edificação deste mesmo público nos modelos de cristianismo expressos, ao “[...] “perpetuar a memória dos santos e com um propósito de edificação dos leitores [...]”⁴², sendo que o santo, personagem literário destas hagiografias são “[...] protagonistas [que] assumem em sua personalidade os ideais da comunidade, estão idealizados”⁴³.

Ronaldo Amaral aproxima-se dessa interpretação das hagiografias ao afirmar que estes textos falam mais de algo ideal do que uma narrativa amparada no ser vivente.⁴⁴ Assinala a centralidade da comunidade e do autor dos textos, em seus desejos de propor tanto normas ou modelos morais como posições políticas.⁴⁵ Como figura central, destaca Amaral, nesta tradição hagiográfica está o hagiógrafo, visto que “o hagiógrafo cria o santo e para tanto recria sua personalidade histórica, ou seja, aquela, talvez a única, dada a conhecer pela história; assim, haverá na hagiografia sobretudo um santo [...] Poderíamos por fim dizer que, ao se criar o santo, recria-se o homem”⁴⁶.

Desta forma, as hagiografias seriam o lugar de junção discursiva das proposições de uma comunidade expressa pelo autor, em que se mesclam aspectos simbólicos e empíricos por meio da sinceridade e da associação com a prática discursiva dos autores e ouvintes. Os textos

³⁸ VELAZQUEZ, 2007, p. 71.

³⁹ VELAZQUEZ, 2007, p. 55.

⁴⁰ VELAZQUEZ, 2007, p. 35.

⁴¹ VELAZQUEZ, 2007, p. 48.

⁴² VELAZQUEZ, 2007, p. 35, tradução nossa.

⁴³ VELAZQUEZ, 2007, p. 35, tradução nossa.

⁴⁴ AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

⁴⁵ AMARAL, 2013, p. 13; 69.

⁴⁶ AMARAL, 2013, p. 75.

se tornam meios de defesa da comunidade e expressão dos seus íntimos objetivos. Neles, os textos hagiográficos, como tentaremos apresentar adiante, são recolhidos e aglutinados esperanças e aspirações.⁴⁷

A hagiografia, “portanto, por tratar-se a hagiografia de uma história sagrada, fundada nas estruturas do mítico e de seu imaginário, seu teor de “verdade” não deve ser buscado nas circunstâncias e nos ideários encontrados no lugar daquela que fala, mas no lugar do qual se fala”⁴⁸, cuja busca principal está na compreensão do incompreensível, na realidade não-real de um autor e seu pensamento: “[...] ele é uma síntese humana que conjuga e individualiza os ideais e o imaginário de toda a coletividade que compõe sua comunidade”⁴⁹.

Os termos árabes para designar esta construção historiográfica e simbólica, com o qual o tradutor indica: *sirāt al-quḍissīn*, é melhor traduzida como caminho ou senda dos santos. Assim, estes escritos buscam trilhar os caminhos que estes personagens construíram sua história de uma vida secular para uma vida religiosa.

Especificamente os textos aqui trabalhados, as Paixões de Antônio Rawh e de ‘Abd al-Masīḥ al-Ġassānī, também são intitulados como *ṣarādat*, termo árabe utilizado para martírio ou testemunha.⁵⁰ Com isto, em ambos, traduzidos em inglês como *passions*, as Paixões, são relatos martírios ou testemunhos, cuja finalidade seria construir elementos de práxis e de apologia da fé cristã num ambiente de crescimento da conversão islâmica.

Griffith aponta o papel das hagiografias na composição desta identidade melquita em árabe, pois fora um dos modelos de gênero, retirado da tradição grega e siríaca, como a vida de São Teodoro de Edessa que embasou as hagiografias posteriores⁵¹:

Os melquitas moveram-se rapidamente de seus empregos passados do grego e siríaco, para uma plena adoção do árabe como sua língua eclesiástica cotidiana. O movimento para o árabe envolveu um projeto de larga escala em traduzir os livros eclesiásticos na língua vernácula do Califado. Como notado no início deste

⁴⁷ AMARAL, 2013, p. 49-50.

⁴⁸ AMARAL, 2013, p. 56.

⁴⁹ AMARAL, 2013, p. 69.

⁵⁰ MONFERRER-SALA, Juan Pedro. *Shahādat al-qiddīs Mar Antuniyus: Replanteamiento de la ‘antigüedad’ de las versiones sinaiticas a la luz del analisis textual*. MEAH, Sección Árabe-Islam, n. 57, 2008, p. 237-267.

⁵¹ GRIFFITH, 2001, p. 350.

artigo, inicialmente houve poucas composições originais, e a maior parte destes eram trabalhos de apologética. Mas a hagiografia também foram um gênero em que os novos trabalhos apareceram.⁵²

AS PAIXÕES DE ANTÔNIO RAWH E ‘ABD AL-MASĪḥ AL-ĠASSĀNĪ: UM DEBATE POLÍTICO E TEOLÓGICO

As hagiografias trabalhadas neste artigo fazem parte de uma antologia de escritos cristãos árabes, num período que compreende os séculos VIII ao XVII. Esta obra organizada por Samuel Noble e Alexandre Treiger, *The orthodox church in the arab world. An anthology of sources* (2014) traz textos inéditos ao mundo ocidental e retraduições⁵³. Para nosso artigo, selecionamos duas das três hagiografias: *A paixão de Antônio Rawh*⁵⁴ e *a Paixão de ‘Abd al-Masīḥ al-Ġassānī*⁵⁵. Para o tradutor, “este gênero é prático e assim possuem dois principais fins: regular a veneração dos santos e inspirar nos devotos deles vidas santificadas por suas próprias ações”⁵⁶.

Sobre a autoria, John Lamoreaux afirma que a paixão de Antônio Rawh “é anônima, mas pode ter sido escrita em um dos monastérios palestinos. Sua língua original foi quase certamente o árabe. Deve ter sido composta depois de 799, a data da morte do protagonista,

⁵² GRIFFITH, 2001, p. 342, tradução nossa.

⁵³ Entre os textos e autores, são apresentados: *Uma apologia da fé cristã*; um texto filosófico de Teodoro Abu Qurra. *Theologus Auctodidata; O debate do Monge Abraão de Tiberias*; hagiografias (*sirah al-quḍsiya*); um texto de Agápio de Manbij; um poema de Sulayman al-Ghazzi; um texto de Abdalla ibn al-Fadl al-Antaki; *O Paraíso Noético*; outro texto de Agathon de Homs; um texto de Paulo de Antioquia; mais um texto do Patriarca Macarius Ibn al-Za’im e um texto de Paulo de Alepo.

⁵⁴ O tradutor apresenta os trabalhos sobre esta Paixão. Vide: BRAIDA, Emanuela; e, PELISSETTI, Chiara (trad.) *Storia di Rawh al-Qurashi: um descendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*. Turin: Jaca, 2001; DICK, Ignace. La passion árabe de S. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas. In: *Le Muséon*, n. 71, 1961, p. 109-133.; MONFERRER-SALA, 2008, p. 237-267; PEETERS, Paul. L’autobiographie de s. Antoine le néo-martyr. *Analecta Bolladiana*, n. 33, 1914, p. 52-63; SAMIR, Samir Khalil. Saint Rawh al-Qurasi: étude d’onomastique árabe et athenticité de as passion. *Le Muséon*, n. 105, 1992, p. 343-359; SIZGORICH, Thomas. For Christian Eyes only? The intended audience of the martyrdom of Antony Rawh. *Islam and Christian-Muslim relations*, n. 20, 2009, p. 119-135; VILA, David. The martyrdom fo Anthony (rawh al-Qurashi). In: *Christian-Muslim Relations: a bibliographical History*. David THOMAS e Barbara ROGGEMA, v. 1. Leiden: Brill, 2009, p. 498-501.

⁵⁵ Sobre a Paixão de Abd al-Masih al-Ghassani, o tradutor indica: GRIFFITH, Sidney H. The arabic account of ‘Abd al-Masih na-Nagrani al-Ghassani. *Le Muséon*, n. 98, 1985, p. 331-374. SWASON, Mark N. The martyrdom of ‘Abd al-Masih, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassani). In: *Syrian Christians under Islam: the first Thousand yars*. David THOMAS (ed.). Leiden: Brill, 2001, p. 107-129, _____ . Obscure text, illuminating conversations: reading the martyrdom of Abd al-Masig. *Correntes in Theology and Mission*. 35, 2008, p. 374-381; VILA, David. The Martyrdom of ‘Abd al-Masih. In: *Christians Muslim Relations: a bibliographical history*. David THOMAS e Barbara ROGGEMA, v. 1. Leiden: Brill, 2009, p. 684-687.

⁵⁶ NOBLE; TREIGER, 2014, p. 112, tradução nossa.

contudo antes do século X, a data da mais antiga cópia conhecido”⁵⁷. Esta vida encontra-se em dois manuscritos conhecidos, um datado do século X e dois do século XIII.

A paixão narra a vida, a conversão e o martírio de um “jovem de Quraysh” que vivia em um monastério expropriado, cuja igreja era utilizada pelos cristãos. De sua janela ele observava a liturgia e zombava da comunidade, chegando a atirar uma flecha na *iconostasis* de São Teodoro, momento em que a flecha retorna e finca-se em sua mão⁵⁸. Da referida janela ele admitiu ver um milagre eucarístico, que foi o mote de sua conversão. Fora batizado no monastério próximo ao rio Jordão onde recebe o nome de Antônio. Retornando a sua cidade natal, fora chamado pelo califa Harun al-Rashid para ser julgado no processo de sua apostasia. Sofreu martírio por meio do apedrejamento no Natal de 799, seus restos foram sepultados no Mosteiro das Oliveiras em Raqqa.

A Paixão de ‘Abd al-Masīh al-Ġassānī narra a história da conversão e do martírio de um cristão árabe da tribo dos Ġassānī, Qays ibn Rabi’, que participou na *jihad* contra os bizantinos, lutando como muçulmano. Em Baalbeck, ao ouvir os evangelhos, retorna ao cristianismo, assentou-se na lavra de São Sabas, depois fora abade em Santa Catarina. Um dia, um companheiro da *jihad* o reconhece, foi então levado para Ramallah, martirizado e seus restos jogados num poço. Depois recuperados pelos cristãos. Seu martírio teria acontecido em 07 de março de 857.

Para Lamoreaux, está última obra: “[...] foi provavelmente escrita por um monge do Monte Sinai. Deve ter sido composta depois de 857, o ano da morte do santo, mas antes do fim no século IX e inícios do X, a data do manuscrito mais antigo”⁵⁹. O manuscrito mais antigo, datado do início do século X, foi escrito em uma forma popular do árabe (Sinai ar. 542). Outros manuscritos conhecidos (British Library or. 5019 e Sinai ar. 396) datariam do século XIII.

Nossa proposição central neste trabalho, como dito, é apresentar a disputa político religiosa entre as duas comunidades e a perspectiva cristã de associação do martírio com a defesa de sua religião, assim como a ação de conversão de muçulmanos ao cristianismo. Uma disputa política pela legitimação religiosa da comunidade cristã sob a legislação de

⁵⁷ LAMOREAUX, John C. Hagiography. In: NOBLE, Samuel, e TREIGER, Alexander (org.). *The Orthodoxy Church in the Arab world*. 700-1700. An anthology of sources. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 114, tradução nossa.

⁵⁸ Segundo Cordero (2013), a Paixão de Antônio Rawh e esta história sobre a iconostasis de São Teodoro compuseram parte da teorização do texto, atribuído a Teodoro Abu Qurra, em defesa da iconodulia melquita: *Tratado sobre a veneração dos ícones*.

⁵⁹ LAMOREAUX, 2014, p. 115, tradução nossa.

subordinação, o Pacto de ‘Umār. Para Griffith, o texto desta hagiografia pode iluminar os estudos da comunidade cristã melquita palestina em diversos aspectos: “[...] a hagiografia dos encontros entre cristãos e muçulmanos; e a história da vida eclesiástica na Terra Santa durante o período entre a conquista islâmica e a chegada dos cruzados”⁶⁰.

Mark Swanson aponta que esta paixão (de ‘Abd al-Masīḥ), assim como os outros relatos de martírios, criavam uma linha de demarcação da identidade cristã ante a influência islâmica, assim como meio de reiterar proposições edificantes e formas morais de vivência do cristianismo calcedoniano (melquita):

Principalmente, o relato do martírio de ‘Abd al-Masīḥ intenta reforçar à comunidade de seus leitores e ouvintes cristãos por meio de uma clara linha de demarcação entre eles e a comunidade muçulmana; assim como [o texto] encoraja aqueles leitores a perseverar sem pestanejar no lado cristão daquela linha, vindo o que vier, e renovar a coragem cristã ao se identificar com aquela comunidade.⁶¹

As estruturas dos textos seguem a seguinte organização: (I) frase explicativa do que tratara a hagiografia (II) a caracterização das vidas antes da conversão (III) o processo de conversão (IV) o batismo (V) inserção na vida monástica (VI) o desejo de defender a fé por meio do martírio (VII) o martírio e o recolhimento dos restos mortais. A Paixão de Antônio Rawh finaliza com uma oração, o que poderia caracterizar sua utilização como leitura pública na liturgia da festa do santo.

Em relação a vida anterior a conversão, há um notório elemento de distinção. Antônio Rawh era, segundo a hagiografia, árabe de nascimento e membro da alta nobreza dos governantes árabe, denominado de “jovem de Quraysh”, ou seja, da tribo do Profeta Muḥammad. Já ‘Abd al-Masīḥ Al-Ġassānī pertencia a uma tribo cristã que o texto atribui ser de Najran, a principal comunidade cristã da Península Arábica. Para Griffith, com o início da conquista islâmica, esta comunidade cristã fora espalhada pela Síria e Iraque. Assim, o termo

⁶⁰ GRIFFITH, Sidney. The Arabic account of the al-Masīḥ an-Naḡranī al-Ghassanī. Original: *Le Muséon* 98 (1985). In: *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Variorum Collected Studies. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing Company, 1992, p. 333, tradução nossa.

⁶¹ SWANSON, Mark N. The Martyrdom of ‘Abd al-Masīḥ, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassanī). In: THOMAS, David (ed.). *Syrian Christians under Islam*. First Thousand years. Leiden/Boston/ Koln: Brill, 2001, p. 107, tradução nossa.

designaria também uma pertença tribal, pois o nome de ‘Abd al-Masīh, Qays ibn Rabi’ al-Najranī al-Ġassānī, antes da conversão e tonsura, alinhava o personagem ao mundo tradicional do cristianismo árabe.⁶²

Na PAR⁶³, o protagonista é descrito como “um jovem de Quraysh” que era “nobre e um árabe, de nome Rawh”. Vivia em Damasco “[...] num monastério lá, em que havia uma igreja dedicada ao nome do abençoado mártir Teodoro”⁶⁴. O texto apresenta as ações profana do “jovem de Quraysh” que:

[...] era desrespeitoso para com a igreja e costumava sempre roubar e comer a sagrada oblação e beber também o sangue de Nosso Senhor Cristo que sobrava no cálice. Às vezes, também, usava tirar as cruces de seus lugares e desavergonhadamente fazia me pedaços as toalhas do altar. Muitas vezes, ainda, costumava zombar do padre e das pessoas que participavam da liturgia.⁶⁵

Somava-se ainda o fato de viver próximo à igreja de onde podia ver todo o ritual litúrgico. O texto opõe esta zombaria do protagonista com a ação e devoção dos cristãos que são chamados de “filhos do batismo”.

Distintamente, o protagonista da PAM era um cristão que fora seduzido pelas riquezas e possibilidades de poder advindas das *razias*. O texto afirma que ele se chamava Rabi’ ibn Qays ibn Yazid Al-Ġassānī, nascido em Najran, com um elemento diferente: “ele era um dos mais nobres cristãos árabes de Najran. Ele era ortodoxo, e compreendia bem suas prerrogativas e seus deveres”⁶⁶.

No entanto, o mundo e sua juventude o levaram a abjurar a fé recebida em berço:

Um dia, quando tinha por volta dos vinte anos, ele concebeu um desejo de orar em Jerusalém. Partiu em companhia de certos muçulmanos de Najran que iam participar nas *razias*. Enquanto estava em companhia deles, eles incessantemente

⁶² GRIFFITH, 2001, p. 352.

⁶³ Vamos, ao longo do trabalho, denominar a *Paixão de Antônio Rawh* como PAR e a *Paixão de ‘Abd al-Masīh Al-Ghassanī* como PAM.

⁶⁴ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 117, tradução nossa.

⁶⁵ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 117, tradução nossa.

⁶⁶ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 124, tradução nossa.

queriam seduzi-lo e levá-lo a sair fora de si, para que ele se juntasse nas razias que iriam realizar – e isto, pois ele era excepcionalmente hábil em atirar com o arco, golpear com a espada, e furar com a lança. O resultado foi que a ignorância, juventude e más companhias o induziram a entrar no território bizantino com os ghazi.⁶⁷

Estes elementos da narração da vida dos protagonistas marcam o campo em que o processo de conversão se inicia, ou melhor, o abandono da vida desregrada, zombeteira, de uma juventude transviada, pautada nas alegrias do mundo, na humilhação e na guerra, nas riquezas e nos prazeres, para um encontro, nos dois casos como veremos, miraculoso que transformam os seres, deixando, em termos paulinos, o homem velho e revestindo-se do homem novo.⁶⁸

Como salientamos, as ações miraculosas redirecionam as vidas dos personagens. Na PAR, três milagres levam o protagonista a repensar suas ações e chegar a uma conclusão que para ele pareceu a mais lógica: “Louvado seja Deus, quão impressionante é a religião cristã! Em verdade, é uma religião venerável e verdadeira!”^{69, 70}

O primeiro ato milagroso foi em resposta a uma afronta de Rawh ao ícone de São Teodoro, que levou “[...] o jovem a se aterrorizar e chorar”.⁷¹ Ao ver o ícone de Teodoro lutando com sua lança contra o dragão, o jovem pegou uma flecha, apontou e atirou na imagem. A flecha atingiu o pé do santo, ricocheteou e cravou-se inteira na palma da mão de Rawh. Segundo o texto, “com muito esforço, ele retirou a flecha da palma de sua mão. Então desmaiou de dor e de uma doença que se apossou dele, mas ninguém sabia disso”.⁷²

O segundo milagre aconteceu no dia da memória do mártir Teodoro, durante a liturgia, enquanto os cristãos estavam rezando. Na apresentação dos dons sagrados, pão e vinho, diz o relato: “para este jovem de Quraysh, ele viu na patena eucarística algo como um cordeiro. Era branco como a neve e estava de joelhos. Sobre ele havia uma pomba pairando com suas asas.

⁶⁷ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 124, tradução nossa.

⁶⁸ Os milagres estavam entre as principais argumentações dos apologistas cristãos do período. Teodoro Abu Qurra coloca o milagre como um dos elementos de compreensão e teste para descobrir-se a verdadeira religião, como no *Tratado sobre a Existência do Criador e a verdadeira religião*. Cf. ABU QURRA, 2005, p. 1-25.

⁶⁹ Os tratados de Teodoro Abu Qurra buscam construir uma argumentação em que o cristianismo seja visto como uma religião verdadeira (*dīn al-qawīn*), como no texto referido na nota anterior, e em outros textos, como: *Contra os judeus, Sobre a morte de Cristo*. In: ABU QURRA, Teodoro. *Theodore Abū Qurra*. Trad. Lamoreaux, John C.. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

⁷⁰ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 119, tradução nossa.

⁷¹ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 118, tradução nossa.

⁷² NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 118, tradução nossa.

Isto foi o que ele viu, até eles chegarem ao altar”.⁷³ Então, após a oração do Pai Nosso, enquanto a congregação oferecia seus louvores e o sacerdote repartia os dons sagrados “[...] ele então viu como o sacerdote desmembrava aquele cordeiro partes por partes, e como as pessoas vinham próximas para compartilhar dele, das mãos do bispo, que os oferecia partes daquela carne, um pedaço após o outro”⁷⁴. Com o fim da eucaristia, e o retorno dos dons ao altar, algo ocorreu e: “[...] e o jovem viu que a pomba flutuava sobre eles assim como estavam na procissão de retorno [ao santuário] e que o cordeiro estava inteiro novamente, restaurado a seu estado inicial”⁷⁵. Este milagre o levou a reconsiderar algumas das críticas que tinha aos cristãos.

Transtornado, ele conversou com o sacerdote ao fim dos serviços. Naquela noite, enquanto meditava, São Teodoro apareceu para ele e o recriminou:

Você tem me machucado com o que fazes: zombaste de meu templo, atiraste em meu ícone, comeste o corpo de Cristo, meu senhor, arrancaste as toalhas do altar, tu levaste os servos de minha igreja à tristeza. Abandona, agora, esta tua atitude e creia no Senhor Cristo. Esqueça a tirania e aceite a vida e a vitória – por meio desta demonstração [do poder de Deus]”.⁷⁶

Esta visão levou-o ao medo, mas a hagiografia afirma que também “[...] a fé em nosso Senhor Jesus Cristo estava cravada em seu coração”⁷⁷. Diante disso, Rawh tomou seu cavalo, pegou o caminho dos peregrinos que desciam para Jerusalém e chegou à presença do patriarca Elias, de quem pediu pelo batismo. Após a conversação com o patriarca, Rawh foi enviado ao Mosteiro de Choziba, onde ele teve uma visão da Virgem Maria. Deste momento seguiu até o rio Jordão, lugar em que é batizado por dois monges da Lavra de São João. Os monges lhe dão a tonsura e o *schema*, assim como um novo nome: Antônio. Talvez em homenagem ao fundador do monacato: Antônio do Egito.

A conversão de ‘Abd al-Masīh deu-se de maneira distinta. Depois de muitos anos nas razias, a PAM afirma que, durante o inverno em Baalbek, ele atrelou seu cavalo próximo a uma

⁷³ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 118, tradução nossa.

⁷⁴ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 119, tradução nossa.

⁷⁵ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 119, tradução nossa.

⁷⁶ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 119, tradução nossa.

⁷⁷ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 119, tradução nossa.

igreja. Ele entrou e escutou o sacerdote lendo os Evangelhos. Nisto, inicia-se uma conversação e a tradução de uma passagem que dizia “se alguém ama mãe e pai ou irmão, ou qualquer coisa mãos que a Mim, ele não é digno de Mim”⁷⁸. Diante desta frase, Al-Ġassānī chora e é interpelado pelo sacerdote sobre o motivo da tristeza. A resposta demonstra a rememoração de seu passado, “[...] não te compadeças de mim por chorar. Eu já fui um seguidor deste Evangelho. Hoje, contudo, sou um de seus inimigos. Escuta enquanto te conto minha história”⁷⁹.

Após escutar o relato, o sacerdote interpela: “[...] se tu te arrepender do que fizeste, há alguma razão para não retornar e se penitenciar?”⁸⁰. Aqui, mais do que as questões pessoais, podemos analisar um reflexo da legislação referente aos cristãos, o retorno de um converso islâmico a sua religião de nascimento era punível com a morte.

A resposta do sacerdote, retirada dos evangelhos, o encorajou: “não escutaste o Evangelho? ‘O que o homem não suporta é fácil para Deus’ [...] ‘Deus se alegra mais pela conversão de um único pecador do que pela chegada de cem homens corretos’”⁸¹. Com esta rememoração, Al-Ġassānī tomou coragem:

[...] o jovem ficou de pé e rezou, ali mesmo na igreja, e desfez-se de suas armas, jogou-as na frente do altar e jurou a Deus que nunca retornaria àquele estilo de vida, depois o sacerdote realizou o Rito de Santificação, pelo perdão dos seus pecados. Ele então saiu e vendeu seu cavalo e armas e deu o dinheiro como esmolas aos pobres, em seguida o sacerdote celebrou a Eucaristia e deu-lhe a comunhão. Assim, despediu-se do sacerdote e partiu para Jerusalém.⁸²

Em Jerusalém, o jovem, já retornado a sua religião de nascimento, vestiu o hábito preto, encontrou-se com o Patriarca de Jerusalém, João⁸³, que o encorajou e se alegrou, enviando-o ao abade da Lavras de São Sabas, mosteiro do século V, próximo a Belém.

⁷⁸ Mt 10,37; Lc 14,26.

⁷⁹ NOBLE; TRIEGGER, 2014, p. 124, tradução nossa.

⁸⁰ NOBLE; TRIEGGER, 2014, p. 124, tradução nossa.

⁸¹ NOBLE; TRIEGGER, 2014, p. 124, tradução nossa.

⁸² NOBLE; TRIEGGER, 2014, p. 125, tradução nossa.

⁸³ Entre os séculos VIII e IX, dois patriarcas de Jerusalém se chamaram João: João V e João VI. Alguns apontam serem ambos a mesma pessoa.

Estes relatos de conversão apontam alguns elementos importantes sobre a função da hagiografia. Como escrito que visa implementar uma memória e propor uma prática, tais relatos a demonstram, a nosso ver, os desejos de privilegiar o processo de conversão como ação divina e aceitação do homem novo, já que estes processos são inflexões da história de vida dos protagonistas.

Assim, também, podemos apontar o papel da hierarquia calcedoniana: ambos protagonistas buscaram legitimar suas mudanças diante dos sacerdotes locais e confirmar a conversão diante dos patriarcas de Jerusalém. Os dois representam uma comunidade particular, a comunidade calcedoniana, ou melquita. Além disso, é a hierarquia, ou seja, os próprios patriarcas que os dirigem à vida monástica, instigando-os a entrarem em contato com as lavras próximas à Jerusalém e, posteriormente, com Santa Catarina do Monte Sinai.

Ambas as paixões seguem, após o relato das conversões, com apontamentos sobre a vida monacal destes conversos. PAR afirma que Antônio, após receber o *schema*, retorna a Damasco, vestido de monge. Seus conhecidos o interpelam sobre o hábito e a sua descendência nobre, a respostas foi: aceitou o cristianismo. Estes buscam o *qādī* para denunciar e iniciar o processo judicial. Grande parte da narrativa debruça-se acerca do processo de reconhecimento de Antônio como um árabe de Quraysh que se convertera.

A PAM já se demora mais nos relatos da vida monacal, sobretudo pelo fato do protagonista ter sido abade no Monte Sinai. Antes de ser abade, era o responsável pela fiscalização da *harraj*, ao ver sua habilidade com a parte econômica, foi designado como *oikonomos*. Nasce-lhe um desejo de retornar a sua Ramallah natal e tornar pública sua história⁸⁴. Ele retorna, envia à mesquita uma carta em que dizia “sou Qays ibn Rabi’ ibn Yazid Al-Ġassānī al-Najranī e minha história é esta e isto. Tornei-me um cristão e um monge – sem meu desejo próprio e paz para a Cristandade. Estou na igreja. Se me queres, procura-me lá”⁸⁵. As autoridades o procuraram na Igreja de São Ciríaco, mas não o viam, pois Deus os havia cegado. Como não sofreu processo, retornou ao monte Sinai, que havia perdido seu abade. Ali, foi eleito abade com o nome de ‘Abd al-Masīh, ocupando a função por 7 anos.

⁸⁴ Dentro da proposição exposta sobre as funções da hagiografia, este desejo de tornar público um ato considerado crime passível de pena capital pode trazer uma abertura ao questionamento: qual o intuito do hagiógrafo ao imprimir o “desejo” do martírio nestes personagens e antes a comunidade cristã ouvinte da história? Bem como as relações tanto entre cristãos melquitas e muçulmanos, quanto entre melquitas e os outros grupos cristãos. Este talvez seja um caminho ou abertura possível para o debate destas hagiografias, que não pretendemos tratar neste espaço.

⁸⁵ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 126, tradução nossa.

Uma ação injusta do cobrador das taxas dos cristãos levou um grupo de monges à Jerusalém reclamar seus direitos de protegidos, o abade segue junto. Nesta viagem, junto às tropas, um ex-companheiro de *razia* o reconhece, interpela: “este monge e eu passamos anos juntos nas razias. Ele costumava nos liderar nas orações. Ele é árabe e era meu amigo. Ele tinha certa vez machucado a parte de cima do ombro. Olhai. Se nada encontrares como estou dizendo, aí podem me chamar de mentiroso”⁸⁶. Assim, reconhecido, foi denunciado ao governador em Ramallah.

As duas paixões seguem narrando os processos judiciais sobre a apostasia e conversão ao cristianismo. Nestas partes, o debate centra-se principalmente na origem árabe e nobre dos dois protagonistas.

Para Antônio, o *qāḍī* pergunta: “Salve, Rawh! Por que abandonou a religião em que nasceste e sua linhagem honorável, para assim tornar-se cristão?”⁸⁷. Para ‘Abd al-Masīḥ, o governador de Ramallah interpela: “Deverias ter vergonha de si mesmo. És um homem de linhagem honrada e autoridade”⁸⁸.

As respostas seguem na defesa de suas posições e na convicção de que, mesmo sabendo do processo e da pena capital, para eles valeria a pena. Antônio responde o *qāḍī* e a multidão com a seguinte asserção: “Estas [linhagem honorável] são coisas triviais quando se compara aos prazeres de meu Senhor Jesus Cristo. Deves, pois, dares as ordens que desejas”⁸⁹. Já ‘Abd al-Masīḥ responde: “[...] é mais apropriado sentir vergonha diante de Cristo meu Deus do que diante de vós. Faça comigo o que desejas”⁹⁰. Ambos estavam cientes do que lhes esperava: a pena capital por apostasia.

Os processos judiciais por apostasia variam conforme a escola jurídica islâmica. No entanto, em todas há um período de reclusão em que os acusados são instigados a mudar suas posições, com retorno ao islã. Em certos casos, são acompanhados por pessoas versadas em religião para com eles debaterem e, racionalmente, levá-los a abjurar a apostasia, retornar ao islã e salvar suas vidas.

⁸⁶ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 127, tradução nossa.

⁸⁷ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 121, tradução nossa.

⁸⁸ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 127, tradução nossa.

⁸⁹ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 121, tradução nossa.

⁹⁰ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 127, tradução nossa.

O relato do julgamento e martírio de ‘Abd al-Masīh foi breve:

O governador subornou as testemunhas contra ele, e uma multidão de pessoas testemunharam sobre coisas de que nada sabiam. Ele então o emprisionou por três dias. Depois disso, tirou-o da prisão e ofereceu a oportunidade de retornar para o islã – oferta que ele recusou. Ouvindo esta resposta, o governador ficou furioso e ordenou que ele fosse decapitado – e a sentença foi executada.⁹¹

A atenção desta paixão recai sobre o recolhimento das relíquias de dentro de um poço por um grupo de cristão locais, a divisão destas entre a comunidade da Igreja de São Ciríaco e a Lavra do Monte Sinai, assim como o local do sepultamento dos restos:

Eles então o enterraram no *diakonikon* – exceto por um de seus antebraços e uma de suas tíbias, que mantiveram em suas posses, para assim eles pudessem trazê-los às pessoas que pudessem receber bênçãos por meio delas. Em relação aos monges, partiram para a Montanha com a cabeça e lá celebraram um festival em sua honra”⁹².

O martírio deste personagem, ‘Abd al-Masīh Al-Ġassānī, segundo a narrativa deu-se no nono dia de março, em Ramallah.

O processo e o martírio de Antônio Rawh são mais detalhados na Paixão. Provavelmente, por ter sido classificado como um árabe de linhagem nobre, Antônio ficou sete meses preso em Damasco, depois foi levado da cela comum para uma cela especial. Após isso, foi levado a Alepo e a Raqqa, em que o governador, Harthama, coloca-o preso por grilhões.

Em Raqqa, o califa Harun al-Rashid sabendo da prisão de um membro de sua tribo, manda soltá-lo e levá-lo à sua presença. Nisto, a narrativa apresenta uma conversação entre o califa e Antônio, centrada na disputa de legitimidade entre o islã e o cristianismo.

⁹¹ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 127, tradução nossa.

⁹² NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 128, tradução nossa.

À vista disso, podemos analisar uma outra relação do texto hagiográfico: seu caráter apologético. Al-Rashid pergunta: “Tu és um homem azarado, Rawh, o que te induziu a fazer isso contigo, renegar seu nobre *status* e colocar estas roupas? Se precisas de dinheiro, dar-te-ei e elevarei sua condição e mostrarei mais favores. Abandona estes seus pensamentos e cesse esta insanidade para contigo”⁹³. Antônio respondeu: “Em verdade, não estou louco, mas guiado, e passei a acreditar no Senhor Cristo, que veio ao mundo para iluminá-lo e salvar a todos que o sigam e buscam seu bom prazer. Sou hoje um cristão, um dos que creem no Pai, no Filho e no Espírito Santo”⁹⁴.

Diante da resposta, o califa dá a sentença: decapitação. Antônio fica alegre, pois, como mostra o relato, sua decapitação seria um verdadeiro batismo e perdão dos pecados cometidos:

[...] E agora, é minha esperança que por meio da minha decapitação Deus apagará estes pecados de mim e me batizará em meu próprio sangue [...] Quando al-Rashid ouviu ele dizer estas palavras e compreendeu sua disposição, ele foi decapitado – um crente no Senhor Cristo. Eles então jogaram-no às margens do Eufrates.⁹⁵

Guardas foram postos para que os cristãos não pegassem os restos mortais. Todavia, um milagre aconteceu, um candelabro de luz desceu sobre seu corpo. Para o hagiógrafo, diante desta maravilha: “Muitos dos que viram este candelabro começaram a crer”⁹⁶. O califa permitiu o enterro dos restos mortais (uma ação de piedade), que foram levados para um local denominado ‘Umr al-Zaytun (Monastério das Oliveiras), próximo ao Eufrates, em Raqqa. Seu martírio é datado assim: “Este santo, Mar Antônio, foi martirizado no dia da gloriosa Natividade, após a liturgia, em 25 de dezembro, no ano 183 da era dos árabes”⁹⁷.

Estas duas paixões de santos locais árabes, a nosso ver, estão interligadas ao debate político entre as comunidades muçulmana, governantes, e a cristã, na condição de protegidos. Mais importante do que os martírios, na tradição cristã é a coroa da vida do fiel, parece-nos que

⁹³ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 122, tradução nossa.

⁹⁴ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 122, tradução nossa.

⁹⁵ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 123, tradução nossa.

⁹⁶ NOBLE; TRIEGER, 2014, p.123, tradução nossa.

⁹⁷ NOBLE; TRIEGER, 2014, p. 123, tradução nossa.

o centro do discurso hagiográfico se assenta na conversão ou retorno de árabe, muçulmanos ou conversos muçulmanos, ao cristianismo.

Tanto Antônio Rawh como ‘Abd al-Masīh viveram e sofreram martírio no momento em que os governantes e as condições político-econômicas levavam grupos e comunidades, famílias e importantes cristãos a abjurarem a fé e aceitarem o islamismo. O que as paixões querem trazer neste período, e para as comunidades cristãs, em nossa análise, são as possibilidades da reversão, da conversão dos muçulmanos e da manutenção de uma tradição cristã árabe.

Outros elementos importantes estão presentes nestes discursos hagiográficos. Compreendemos que há uma ênfase no processo de conversão, *topos* literário: de uma vida sem regras na transformação em um homem novo. Este homem novo, que se dá a Cristo, é exemplificado na defesa do monaquismo. Ambos os personagens se transformam em novos seres humanos, em cristãos, ao adentram aos espaços monacais.

Parece-nos ser tanto uma defesa da vida monástica, da ascese e da tradição palestina de mosteiros, quanto uma defesa das principais lavras calcedonianas: as lavras palestinas de São Sabas e Santa Catarina do Monte Sinai. Esta última fora o grande polo de debates e de produção teológica da comunidade cristã árabe melquita, centro que adota o árabe como língua vernácula.

Ainda analisamos uma defesa da hierarquia, com a citação dos patriarcas melquitas de Jerusalém; talvez, uma hipótese a ser levantada, rebatendo as críticas das outras comunidades cristãs ao fato do patriarca melquita Sofrônio ter aberto as portas de Jerusalém para manter intacta a Igreja da Ressureição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As hagiografias são narrativas que buscam implementar um modelo ou a defesa de uma posição. Os santos retratados em suas paixões buscam muito mais do que propor um relato biográfico. Propõem-se nas hagiografias um relato sagrado, que baseie práticas, que legitime comunidades e que sustente a autoridade de fé.

No caso das Paixões de Antônio Rawh e ‘Abd al-Masīh Al-Ġassānī, suas histórias buscavam contemplar todos estes pontos, a começar pela defesa da moral e ética cristã, a

resguarda da comunidade cristã protegida sob a legislação restritiva do Pacto de ‘Umār; a proteção do Patriarcado de Jerusalém e de sua hierarquia como fontes de autoridade; a guarda do estilo de vida monástico calcedoniano como melhor forma de vivência cristã; a salvaguarda da glória do martírio como parte dos discursos cristãos.

Desde os debates cristológicos, as comunidades cristãs do Oriente Médio estavam divididas em hierarquias próprias, tradições distintas e a utilização de liturgias e línguas sagradas específicas. Com a ascensão islâmica, estas comunidades, por serem vistas no Corão como parte dos Povos do Livro, puderam manter suas tradições e, sob a jurisdição de um contrato – por isso também conhecidas como Povo do Contrato – tiveram que se submeter a uma série de restrições e impedimentos, sendo relegadas suas tradições ao âmbito privado.

O processo de conversão das populações cristãs ao islamismo levou a um enquistamento destas comunidades. Ainda assim, as distinções mantinham-se, calcedonianos, pré-calcedonianos, muitas hierarquias convivendo juntas no *Dār al-Islām*, mas separadas por posições teológicas. As conversões tornam estas comunidades menores.

Mesmo que com uma força política diminuída, estes cristãos buscaram manter suas tradições e levantar um debate para com os muçulmanos circundantes. Diversas obras como debates e disputas, apologias da fé cristã, passaram a ser escritas.

Neste estudo, analisamos duas hagiografias cujo intuito era posicionar o debate e os cristãos e suas igrejas locais no amplo debate com o islamismo. Importante notar que, estes textos, já de meados do século IX e X, passaram a ser escritos e transmitidos em árabe, o que demonstra a inserção cultural destes na cultura árabe.

Concebemos, então, estas hagiografias como construções de uma defesa política das comunidades cristãs, especificamente a calcedoniana, em relação aos muçulmanos que as governavam, às outras hierarquias cristãs e à defesa do monaquismo, como centro das práxis do cristianismo árabe palestino e sírio, assim como o fortalecimento de uma identidade cristã melquita, tanto diante dos muçulmanos, quanto das outras comunidades cristãs.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 75.
- ANTHONY, Sean W. Fixing Jonh Damascene's Biography: historical notes on his Family background. *Journal of Early Christian Studies*. 23; 4, 2015, p. 607-627.
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- CODOÑER, Juan Signes. Melkites and Icon Worship during the Iconoclastic Period. *DUMBARTON OAKS PAPERS*. Washington D.C., n. 67, 2013, p. 135-327.
- CUMPLIDO, Manuel Nieto. Los estatutos de protección de judíos e cristianos en los textos de Mahoma y Omar. In: *Los mozárabes*. Historia, cultura y religión de los cristianos de al Ándalus. Conferencias dictadas em el Congreso Internacional de Cultura Mozárabe celebrado em Córdoba y organizado por el Foro Osio del Cabildo Catedral. Murcia: Editorial Almuzara, 2018, p. 52-53.
- GRIFFITH, Sidney. Melkites, Jacobites, and the Christological controversies in the Thrid/Ninth-Century, Syria. In: THOMAS, Dawid (ed.). *Syrian Christians under Islam*. The first thousand years. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.
- _____. The Arabic account of the al-Masīḥ an-Naḡranī al-Ghassanī. Original: *Le Muséon* 98 (1985). In: *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. Variorum Collected Studies. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing Company, 1992, p. 331-374.
- GÜNDÜZ, Sinasi. O problema da identificação de *Ahl al-Kitab* (Povo do Livro) nas antigas fontes islâmicas. Trad. Rosalie Helena de Souza Pereira. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 129-148.
- HITTI, Philip K. *História de los árabes*. Madrid, 1950.
- JABRE-MOUAWAD, Ray. Une approche diferente de la langue arabe par les melkites et les maronites du Liban d'après un poème d'Ibn al-Qilā'ī (XVe s.). *Parole de l'Orient*. 34, 2009, p. 1-13.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, Rafael. *Historia de los Mozárabes en al Ándalus*. Mozárabes y musulmanes em al Ándalus ¿Relaciones de convivencia?, ¿o antagonismo y lucha? Murcia: Editorial Almuzara, 2013.
- JUBRAN, Safa Abou-Chahla. Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa, *Tiraz*. *Revista de Estudos Árabes e das culturas do Oriente Médio* - USP, n. 1, 2004, p. 16-29.

LA SPISA, Paolo. L'oeuvre theologique de Sulaymān al-Ghazzī: un autre exemple de moyen arabe standard? *QuSem.* 28, 2012, p. 209-225.

LAMOREAUX, John C. Hagiography. In: NOBLE, Samuel, e TREIGER, Alexander (org.). *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources.* DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 112-135.

NASSER FILHO, Omar. Religiosidade islâmica: unidade na diversidade. In: *RELEGENS THRÉSKEIA. Estudos e pesquisa em religião* V. 04, n. 02, 2015, p. 64-74.

NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. Introduction. In: *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources.* DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico. Itinerários de uma cultura.* São Paulo: Perspectiva, 2001.

SIMONET, F. J. *História de los Mozárabes de España.* Murcia: Almuzara, s/a.

SMITH, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East.* Oxford: Oneworld, 1995.

SWANSON, Mark N. The Martyrdom of Abd al-Masīh, superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassanī. In: THOMAS, David (ed.). *Syrian Christians under Islam. First Thousand years.* Leiden/Boston/ Koln: Brill, 2001, p. 107-129.

ABU QURRA, Teodoro. *Theologus autodidactus.* Trad. John Lamoreaux. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2005.

VELAZQUEZ, Isabel. *Literatura hagiografica.* Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Sevogia: Fundación Instituto Castellano y Leonês de la Lengua, 2007.

WILDE, Clare. Christian-Muslim (In)tolerance? Islam and Muslim according to Early Christian Arabic Text. In: VAN KOOTEN, George; VAN RUITEN, Jacques (org.). *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity.* Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation. BRILL: Leiden/Boston, 2019, p. 463-485.

Recebido em: 14/06/2020 – Aprovado em: 14/04/2021