

O Mediterrâneo Antigo e suas conexões Africanas: Narrativas, conexões e identidades no Cristianismo Egípcio e na memória cultural

The Ancient Mediterranean and Its African Connections: Narratives, Networks, and Identities in Egyptian Christianity and Cultural Memory

Vitor Emanuel Correa de Mesquita¹³²

Leonardo dos Santos Silveira¹³³

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: O artigo analisa o cristianismo no Egito, destacando suas raízes africanas e questionando narrativas tradicionais. Utiliza a teoria da Memória Cultural para investigar como a identidade copta foi construída por meio de textos, rituais e espaços. Examina a literatura apocalíptica copta como ferramenta de preservação e transmissão da memória religiosa. O artigo oferece uma perspectiva importante as pesquisas sobre o cristianismo egípcio e sobre as contribuições africanas para a História Antiga.

Palavra-chave: Cristianismo Egípcio. Memória Cultural. Literatura Apocalíptica. Coptas. Antiguidade Tardia.

Abstract: This article examines Christianity in Egypt, highlighting its African roots and challenging traditional historiographical narratives. Drawing on Cultural Memory Theory, it explores how Coptic identity was constructed and sustained through texts, rituals, and sacred spaces. The study focuses on Coptic apocalyptic literature as a key tool for preserving and transmitting religious memory. It offers a significant contribution to research on Egyptian Christianity and African contributions to Ancient History.

Keyword: Egyptian Christianity. Cultural Memory. Apocalyptic Literature. Copts. Late Antiquity.

Introdução

¹³² Mestrado em andamento em Ciências da Religião pela UMESP (Bolsista CAPES). Pós-graduado em História do Cristianismo pela FABAT. Formado em Teologia pela UNESA. Licenciado em Letras – Língua Portuguesa pela UNINTER. E-mail: prof.vitoremanoel@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-9051-2432>

¹³³ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Doutorando em Letras Clássicas pela URFJ. Bacharel em Teologia pela FAECAD; Bacharel em Letras-Grego pela UFF e Licenciado em História pela UNESA. Professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). E-mail: leonardo@seminariodosul.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7305-4286>

O presente artigo tem como objetivo central aprofundar o debate sobre as intrincadas relações entre a África e a História Antiga, com um enfoque particular nas conexões mediterrânicas e na perspectiva africana desses fenômenos. Ao longo das últimas décadas, a historiografia tem reconhecido a necessidade de romper com visões eurocêntricas que frequentemente marginalizam ou ignoram o papel fundamental do continente africano na formação das civilizações antigas. Este artigo se insere nessa corrente, buscando ressaltar a participação ativa e as contribuições singulares das culturas africanas, especialmente do Egito cristão, para o panorama do Mediterrâneo Antigo.

Neste artigo, exploraremos as diversas facetas dessa interação, abordando a complexidade da chegada e desenvolvimento do cristianismo no Egito, a aplicação da teoria da Memória Cultural como ferramenta metodológica para compreender a construção de identidades, e a análise de textos apocalípticos como o Apocalipse de Sofonias, o Apocalipse de Paulo e o Apocalipse de Pedro, que oferecem insights interessantes sobre o imaginário e as crenças na Antiguidade Tardia. Na primeira seção, será discutida a emergência e a consolidação da fé cristã na região, examinando a materialidade dos manuscritos, o destino dos templos pagãos e a fluidez da transmissão dos textos cristãos, elementos cruciais para entender a realidade religiosa e cultural do Egito na Antiguidade Tardia. Na seção seguinte, aprofundaremos os conceitos de memória cultural propostas por Jan Assmann e Aleida Assmann. Será demonstrado como essa metodologia pode ser aplicada para analisar a formação da identidade copta e a preservação de suas tradições, entendendo a relação da religião com a memória cultural.

Por fim, a análise do corpus literário se concentrará nos apocalipses de Sofonias, Paulo e Pedro, investigando suas narrativas, sua recepção no Egito e sua contribuição para o imaginário escatológico cristão. Através dessa abordagem integrada, este artigo visa oferecer uma contribuição significativa para o debate sobre as relações entre a África e a História Antiga, destacando a riqueza e a complexidade das narrativas, conexões e identidades que moldaram essa fascinante região do mundo antigo.

O Cristianismo no Egito

A questão da presença cristã no Egito durante os primeiros séculos da nossa era continua sendo tema de intenso debate acadêmico, sobretudo devido à escassez

de fontes documentais confiáveis anteriores ao episcopado de Demétrio de Alexandria (189–231). Roger Bagnall (2009) oferece uma análise contundente ao problematizar a tendência historiográfica de superestimar a presença cristã no interior do Egito durante os séculos II e III. Para ele, muitas das conclusões anteriores repousam sobre datações paleográficas frágeis e sobre interpretações circulares de fragmentos bíblicos mal contextualizados (Bagnall, 2009, p. 10-12).

Segundo Bagnall (2009), a quase ausência de registros papiráceos explícita e seguramente cristãos do período pré-constantiniano, especialmente do século II, deve ser interpretada como evidência do caráter ainda limitado e urbano do cristianismo egípcio nesse período. A hipótese de que existiria um cristianismo amplamente disseminado no interior (*chôra*) do Egito antes do século III é, segundo ele, insustentável diante da evidência material disponível (Bagnall, 2009, p. 6-9).¹³⁴

Em outro trabalho, Bagnall (1993) discute como o uso do copta, última evolução da língua nativa do Egito, surgiu em ambientes monásticos e cristãos como uma estratégia de diferenciação em relação às formas tradicionais de religiosidade egípcia (Bagnall, 1993, p. 251). A substituição do demótico pelo copta não foi apenas um fenômeno técnico ou filológico, mas um marcador de ruptura com o antigo sistema cultural egípcio, que havia preservado o demótico nas práticas do templo e funerárias até meados do século III (Bagnall, 1993, p. 251-252). Entretanto, essa ruptura não significou o desaparecimento da cultura clássica greco-romana. Como mostra Bagnall (1993), mesmo escritores cristãos continuaram a empregar temas mitológicos e estruturas retóricas herdadas da paideia clássica.¹³⁵ O uso da cultura clássica não indica necessariamente persistência cultural pagã, mas antes a complexa interpenetração de identidades religiosas em um Egito em transição.

A relação entre as línguas grega e copta também revela camadas dessa intersecção cultural. O copta, embora com raízes no egípcio falado, incorpora vocabulário grego em larga escala, incluindo preposições, conjunções e vocabulário

134 Apesar de poucos, os fragmentos cristãos do século II parecem numerosos demais em relação à pequena população cristã do Egito na época. Com base em projeções demográficas, Bagnall (2009) estima que os cristãos eram menos de 0,5% em 200 EC, o que sugeriria a existência de apenas um ou dois manuscritos. A quantidade maior pode refletir um viés moderno de publicação e interesse acadêmico, e não a real produção textual daquele período (Bagnall, 2009, p. 21-23).

135 Poetas como Nônno de Panópolis exemplificam essa ambiguidade: embora sua obra, a *Dionisiaca*, evoque divindades pagãs, há indícios de que o próprio autor tenha sido cristão, a julgar pela atribuição de uma paráfrase do Evangelho de João a ele (Bagnall, 1993, p. 252-253).

teológico. Para Bagnall (1993), tal hibridismo linguístico é indicativo de que as traduções coptas das Escrituras foram produzidas para comunidades bilíngues, alfabetizadas em grego e familiarizadas com a cultura helênica (Bagnall, 1993, p. 253-254). Isso explica a presença recorrente de manuscritos bilíngues (grego-copta), especialmente os lecionários usados nas leituras públicas litúrgicas, evidenciando que a audiência era composta tanto por falantes de copta quanto por conhecedores do grego (Bagnall, 1993, p. 254).¹³⁶

Por fim, ao cruzarmos os dados paleográficos com os linguísticos, é possível afirmar que o cristianismo egípcio dos primeiros séculos não foi homogêneo nem linear, mas marcado por ambiguidade, acomodação e pluralidade. O uso do códice, os nomina sacra, os manuscritos bilíngues e a oscilação entre tradições clássicas e locais indicam que o Egito cristão foi, desde o início, um espaço de negociação entre culturas — e não de substituição pura e simples do mundo não-cristão. A arqueologia do manuscrito e da linguagem, como defendem os estudos de Bagnall, nos permite compreender o cristianismo egípcio não como uma ruptura absoluta com o passado, mas como um processo contínuo de tradução, adaptação e invenção religiosa.

O Egito tardo-antigo constitui um espaço fulcral para a compreensão dos processos de transição religiosa e reconfiguração cultural ocorridos com a cristianização do Império Romano. Nesse contexto, os templos egípcios e greco-romanos deixaram de ser símbolos de uma religiosidade transicional (mas não extinta) e passaram a ser reaproveitados, destruídos seletivamente ou transformados em espaços de culto cristão. Para além de lugares de culto, esses templos se tornaram, nas palavras de Jean-Luc Fournet, elementos centrais de uma política de patrimônio cultural que articulava ideologia, pragmatismo e herança artística (Fournet, 2020, p. 30).

A historiografia tradicional, influenciada por fontes hagiográficas e apologéticas, sustentou por muito tempo a ideia de uma cristianização violenta, pautada pela destruição sistemática dos templos. Entretanto, estudos mais recentes, com base em dados arqueológicos, documentos papirológicos e legislação imperial, apontam para

136 Mesmo após o Concílio de Calcedônia (451 d.C.) e a ruptura da Igreja Copta com a ortodoxia imperial, o grego permaneceu em uso em contextos litúrgicos e administrativos — como no caso do patriarca copta Alexandre II, que escreveu sua carta pascal em grego no ano de 724 (Bagnall, 1993, p. 255).

uma realidade muito mais matizada. O caso do *Serapeum de Alexandria*, por exemplo, é frequentemente invocado como símbolo da ruptura entre o mundo não-cristão e cristianismo. Ainda que sua destruição tenha ocorrido por volta de 391 EC, sob o episcopado de Teófilo, a narrativa que sobreviveu é altamente ideologizada e não pode ser tomada como modelo geral (Fournet, 2020, p. 31-32). Além disso, mesmo esse templo não foi completamente destruído, como evidencia o fato de suas colunas ainda estarem de pé no século XII (Fournet, 2020, p. 31).

Muitos outros templos tiveram destinos diversos: foram fechados, gradualmente abandonados, reconvertidos ou até reutilizados com fins administrativos, residenciais ou religiosos. A retórica de destruição encontrada nos textos hagiográficos, como os atribuídos a figuras monásticas como Shenoute ou Macário de *Tkôw*, deve ser compreendida como construção literária que reforçava a autoridade dos monges e projetava um ideal de vitória cristã sobre o paganismo (Fournet, 2020, p. 33-34).¹³⁷

Nesse mesmo panorama, os manuscritos coptas, como veículos da nova cultura religiosa, apresenta a complexidade do ambiente cristão no Egito. Paola Buzi (2020) destaca que os livros cristãos não podem ser compreendidos fora do contexto arqueológico e geográfico de sua produção, circulação e conservação. A produção manuscrita copta se deu, majoritariamente, em espaços que reutilizavam¹³⁸ estruturas anteriores como templos, túmulos, vilarejos abandonados, transformando-os em mosteiros, igrejas e células monásticas (Buzi, 2020, p. 9-11). A monasticização do deserto egípcio, sobretudo a partir do século IV, gerou uma paisagem espiritual caracterizada por mosteiros adaptados a antigas arquiteturas pagãs. O caso do monge Frange, que habitava uma tumba faraônica transformada em célula monástica, revela uma convivência física e simbólica com o passado faraônico (Buzi, 2020, p. 10-11)¹³⁹. Ao contrário da imagem idealizada do monge isolado, esses ambientes eram densamente ocupados e interconectados, compondo redes de sociabilidade, circulação de textos e saberes. A chamada “arqueologia do manuscrito” propõe, nesse sentido,

¹³⁷ A destruição do templo de Kothos, por exemplo, atribuída a Macário e narrada com elementos milagrosos e demoníacos, se revela um caso emblemático de discurso construído para simbolizar o fim da cultura pagã, mais do que um relato factual (Fournet, 2020, p. 32).

¹³⁸ O cristianismo não se sobrepôs ao passado egípcio como uma força destrutiva, mas o absorveu e reinterpretou dentro de novas práticas de vida comunitária e espiritual.

¹³⁹ Há também o fato do Apocalipse de Pedro, encontrado em Akhmîm se encontrar dentro de uma necrópole.

o estudo dos códices como objetos, mas também a análise dos espaços onde foram produzidos, lidos e preservados (Buzi, 2020, p. 9). A diversidade dos suportes e formas do livro cristão egípcio, rolos, códices, ostraca, papiros e pergaminhos, reflete essa convivência de tradições e o caráter transcultural da produção textual copta.¹⁴⁰ A coexistência das línguas grega e copta nos manuscritos e nos contextos escolares indica que a cristianização não implicou uma ruptura com a paideia clássica, mas sim sua reformulação sob novos parâmetros espirituais (Buzi, 2020, p. 10).

Ao longo dos séculos IV a VIII, o Egito cristão desenvolveu uma cultura literária e religiosa rica na África, moldada pela intersecção entre práticas monásticas, tradições apócrifas e uma profunda reconfiguração do espaço sagrado. A análise dessa paisagem cristã, material e simbólica, exige um olhar interdisciplinar que considere tanto os vestígios arqueológicos quanto a circulação de manuscritos e as estratégias narrativas da literatura copta. A cristianização do Egito, longe de significar uma ruptura total com o passado, constitui um processo dinâmico de reinvenção cultural, onde o antigo e o novo convivem, disputam significados e produzem novas formas de religiosidade.

Conforme argumenta Angelo Colonna (2020), a noção de “lugar” também deve ser compreendida como uma unidade espacial que integra evidência arqueológica, uso social e significado simbólico. Os manuscritos, mesmo quando ausentes fisicamente, revelam relações com contextos de produção, conservação e circulação. Tais “lugares”, sejam eles mosteiros, centros episcopais, escolas ou até mesmo túmulos, são investidos de valor e operam como nós de uma geografia cultural cristã (Colonna, 2020, p. 244-245). Ainda que o Vale do Nilo e os contextos monásticos do Alto Egito sejam as áreas mais representadas na tradição textual copta, Colonna propõe uma revalorização da região do Delta como espaço de produção e vida cristã. A produção e transmissão de literatura apócrifa no interior dos mosteiros cristãos egípcios oferece outro campo revelador dessa complexidade. Como observa Hugo Lundhaug (2020), os textos apócrifos coptas, como a Investidura do Arcanjo Miguel e o Encomium sobre Abbaton, circulavam amplamente nos ambientes monásticos, sendo copiados, lidos e

¹⁴⁰ Conforme Bagnall (2002, p. 2-5), alguns papiros administrativos foram transformados em textos literários, e consequentemente, textos cristãos.

até mesmo encenados ou representados visualmente.¹⁴¹ Mesmo sob forte oposição de figuras como João de Parallos (até mesmo Shenoute), que denunciava a leitura de tais obras em igrejas ortodoxas e promovia sua destruição, os textos apócrifos continuaram a ser copiados e utilizados nos mosteiros egípcios por séculos (Lundhaug, 2020, p. 215-216). A tensão entre ortodoxia institucional e práticas devocionais locais revela um cristianismo plural, onde o que é considerado “herético” ou “canônico” depende de contextos específicos de uso e autoridade.

O caso dos Papiros de Akhmîm, estudado por Nathan Carlig (2020), oferece um exemplo paradigmático da produção manuscrita copta em um contexto urbano e multirreligioso. Descobertos na necrópole de Panópolis (Akhmîm), os manuscritos datados do século IV contêm textos bíblicos, sapienciais e apocalípticos em diferentes dialetos e formatos (Carlig, 2020, p. 116-117). A presença do Apocalipse de Elias e do Apocalipse de Sofonias atesta a recepção desses textos nos meios cristãos egípcios e revela uma produção codicológica sofisticada, com códices de formato oblongado, de bolso e até mesmo rolos litúrgicos. A análise codicológica permite reconstruir parte da organização interna desses códices, revelando que sua produção envolvia cuidado técnico e escolhas deliberadas quanto ao uso dos materiais, ao formato e à disposição do texto (Carlig, 2020, p. 119-120). A partir deles, pode-se traçar paralelos com outras produções contemporâneas, como os códices de Nag Hammadi, sugerindo a existência de ateliês regionais de produção textual cristã. Por fim, a relação entre a literatura copta e a monumentalização do espaço sagrado aparece de forma contundente na análise de Tito Orlandi (2020). Os textos homiléticos e hagiográficos dos séculos VII-VIII, compostos no contexto da dominação árabe, constroem uma geografia cristã marcada pela memória de mártires, pela construção de igrejas e pela oposição à nova ordem islâmica. Igrejas dedicadas a santos e arcanjos, como a de Menas ou Miguel, surgem nos textos como centros de milagre, devoção e resistência cultural (Orlandi, 2020, p. 52-54). Mesmo autores como Shenoute, que se opunham à invenção de relíquias e à construção de martyria baseados em revelações visionárias, são tensionados pelas narrativas populares que consagram tais práticas como expressão

141 Essas obras funcionavam como extensões da narrativa bíblica, preenchendo lacunas, propondo interpretações devocionais e contribuindo para a criação de um universo narrativo cristão o que Lundhaug chama de “biblical storyworld” (Lundhaug, 2020, p. 214-215)

legítima da fé cristã (Orlandi, 2020, p. 54-55). Essa literatura, mesmo fictícia ou “espúria”, revela a forma como os coptas percebiam e resignificavam seu mundo. Os textos são, nas palavras de Orlandi, “testemunhos da visão de mundo de seus autores” (Orlandi, 2020, p. 52), e operam como arquivos da sensibilidade cristã copta diante das transformações políticas e religiosas da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média

Teoria da memória cultural

A memória, em sua essência mais fundamental, vai além da capacidade individual de reter e recordar informações. Aqui, nós a trataremos pensando em como ela se manifesta em múltiplas dimensões, moldando a percepção do passado de um indivíduo, mas também a identidade e a coesão de grupos sociais e culturas inteiras. A teoria da memória cultural surge como um campo de estudo interdisciplinar que busca compreender como as sociedades constroem, preservam e transmitem suas narrativas históricas, valores e identidades ao longo do tempo. Este campo, consolidado por egiptólogos como Jan Assmann e Aleida Assmann, oferece um arcabouço metodológico robusto para analisar a complexa interação entre passado e presente, lembrança e esquecimento, e a forma como esses processos influenciam a dinâmica social e cultural.

Esta seção apresenta os fundamentos da memória cultural, diferenciando-a de outras formas de memória e destacando seus mecanismos e funções. Aborda as contribuições de Halbwachs e as distinções de Jan Assmann entre memória comunicativa e cultural. Explora ainda o papel da religião na formação da memória e a dinâmica entre cânone e arquivo, com ênfase nos aspectos mnemônicos e intertextuais da literatura.

A compreensão da memória cultural tem como ponto de partida a obra de Maurice Halbwachs, que no início do século XX destacou o caráter social da memória, contrapondo-se às abordagens psicológicas individuais. Para ele, lembrar é sempre um processo social, mediado por “quadros sociais” que moldam e validam nossas lembranças dentro de grupos como família, religião ou nação (Assmann, 1995, p. 125-127). Mesmo as memórias pessoais são filtradas por narrativas e categorias coletivas, de modo que, sem socialização, não haveria memória (Assmann, 2006, p. 22). Embora

pioneira, a teoria de Halbwachs limita-se à chamada "memória comunicativa", aquela transmitida oralmente entre gerações. Ele não explorou como a memória se cristaliza em formas culturais como textos, rituais ou monumentos (Assmann, 1995, p. 126-127). Ao se objetivar, a memória perderia sua ligação com o grupo e se tornaria "história", isto é, uma reconstrução racional e desapaixonada do passado. Essa distinção, apesar de influente, foi posteriormente desenvolvida por teóricos como Jan e Aleida Assmann, que aprofundaram a noção de memória cultural, voltada à preservação e transmissão de saberes além do tempo da comunicação viva.

Jan Assmann, por sua vez, ao falar sobre a memória cultural, aprofunda a discussão iniciada por Halbwachs, introduzindo uma distinção crucial entre "memória comunicativa" e "memória cultural" (Assmann, 1995, p. 128-133; 2011, p. 15-17). Essa diferenciação é fundamental para compreender como as sociedades lidam com o passado e como o conhecimento é transmitido e estabilizado ao longo do tempo. Enquanto Halbwachs se concentrou predominantemente na memória comunicativa, Assmann expande o conceito para incluir as formas mais duradouras e institucionalizadas de lembrança (Assmann, 1995, p. 125). A memória comunicativa refere-se à memória cotidiana, informal, que é construída e transmitida através da interação social direta, da comunicação oral e das experiências compartilhadas em um grupo (Assmann, 1995, p. 126). Ela é caracterizada por um alto grau de não-especialização, reciprocidade de papéis, instabilidade temática e desorganização (Assmann, 2008; 2011). Seu horizonte temporal é limitado, estendendo-se por no máximo três a quatro gerações, ou cerca de 80 a 100 anos (2011, p. 41). Essa memória é fluida e se adapta constantemente às necessidades e interesses do presente, sem pontos fixos que a vinculem a um passado em expansão (Assmann, 2011). É a memória das conversas, das anedotas familiares, das notícias recentes e das experiências vividas que são constantemente renegociadas e recontadas no dia a dia.

Em contraste, a memória cultural é a forma objetivada e institucionalizada da memória. Ela se distancia do cotidiano e possui pontos fixos que não mudam com o passar do tempo (2011, p. 37-41). Esses pontos fixos são eventos fatídicos do passado, cuja memória é mantida através de formações culturais, como textos, ritos e monumentos, e por meio de comunicação institucionalizada, como recitação, prática e observância (Assmann, 2011). Jan Assmann as chama de "figuras de memória"

(*figures of memory*) (2011, p. 23-24 ; p. 37-38). A memória cultural é o que permite a uma sociedade manter uma consciência de sua unidade e peculiaridade ao longo de milênios, expandindo o horizonte limitado da memória comunicativa (Assmann, 2011). Segundo Grabes (2008, p. 311-318), a memória cultural pode ser compreendida como o repositório típico de textos, imagens e rituais recorrentes, por meio dos quais cada sociedade e época consolida e transmite sua autoimagem. Trata-se de um saber compartilhado coletivamente, sobretudo, embora não exclusivamente, sobre o passado, que serve de base para a construção da identidade e da consciência de unidade de um grupo.

A transição da memória comunicativa para a cultural ocorre quando o conhecimento coletivo é objetivado ou cristalizado em formas que podem ser transmitidas e preservadas de forma mais estável (Assmann, 2011, p. 24-25). Isso não depende exclusivamente da escrita; imagens pictóricas e rituais também podem funcionar como meios de formação cultural (Assmann, 2011, p. 25). A memória cultural é caracterizada por sua capacidade de reconstrução, o que significa que ela sempre relaciona seu conhecimento a uma situação atual e contemporânea (Assmann, 2008; 2011). Ela existe em dois modos: o modo de potencialidade do arquivo, que contém textos, imagens e regras de conduta acumulados como um horizonte total, e o modo de atualidade, onde cada contexto contemporâneo coloca o significado objetivado em sua própria perspectiva, dando-lhe sua própria relevância (Assmann, 2011, p. 42).

No contexto do cristianismo egípcio, a memória cultural se manifesta de diversas formas. A própria língua copta, ao se tornar o veículo para a expressão da fé cristã nativa e para a escrita de textos sagrados, atuou como um elemento de formação cultural, estabilizando e transmitindo a autoimagem da comunidade cristã egípcia. A construção de igrejas e mosteiros, a reutilização de templos pagãos e a criação de uma rede episcopal, conforme discutido na seção anterior, são exemplos claros de como a paisagem física foi transformada para refletir e reforçar a memória cultural cristã. A persistência de textos apócrifos, como a Investidura do Arcanjo Miguel, apesar da oposição eclesiástica, demonstra a fluidez da transmissão e a capacidade da memória cultural de manter elementos que ressoam com o imaginário do grupo, mesmo que não sejam canônicos. O Apocalipse de Sofonias, a qual iremos tratar na

seção seguinte, se utilizará de imaginários egípcios para sua construção na narrativa.¹⁴²

A dinâmica entre lembrar e esquecer é constitutiva da memória cultural (Assmann, 2008, p. 98). Como argumenta Aleida Assmann (2008), recordar exige esforço institucional, enquanto esquecer é o "estado natural" tanto da mente individual quanto das estruturas culturais. Nesse contexto, ela propõe a distinção entre memória ativa (canon) e memória passiva (arquivo) (Assmann, 2008, p. 97). O cânone representa a memória ativa de uma cultura. É um conjunto de textos, obras de arte, rituais e ideias que são considerados essenciais e normativos para a identidade de um grupo. O cânone é o resultado de processos de seleção baseados em avaliação, tornando-se uma objetivação de valores individuais ou compartilhados (Assmann, 2008, p. 100). Ele possui um prestígio considerável dentro da cultura e serve para estabilizar e transmitir a autoimagem de uma sociedade (Assmann, 2008, p. 100). A função unificadora do cânone é crucial: ele transforma a infinidade de eventos e realizações passadas em um "passado utilizável", garantindo que um número suficiente de itens valiosos do passado seja mantido na memória coletiva. No Egito cristão, a formação dos corpos textuais copta, incluindo textos litúrgicos, hagiográficos e teológicos, desempenhou um papel vital na consolidação da identidade religiosa e cultural. O cânone, então, corresponde ao conjunto de elementos (textos, imagens, monumentos, nomes) que são selecionados, valorizados e continuamente atualizados por meio de práticas sociais e culturais.

Em contraste, o arquivo representa a memória passiva ou de reserva. Ele é um repositório abrangente de informações, documentos e artefatos que são preservados sem uma seleção inicial baseada em valor ou significado imediato (Assmann, 2008, p. 102). O arquivo contém o potencial de reativação, ou seja, materiais que podem ser recuperados e canonizados em um momento posterior, caso se tornem relevantes para as necessidades do presente (Assmann, 2008, p. 103). A dinâmica entre cânone e arquivo é, portanto, de tensão e complementaridade. O cânone seleciona para a transmissão ativa, enquanto o arquivo preserva para a potencialidade futura. Essa

142 O Submundo se chamará Amente, o guardião que leva as almas dos condenados não se chamará Anubis, mas Eremiel, este também é quem participa do julgamento do visionário como promotor (como faz Osiris).

relação permite que uma cultura mantenha uma flexibilidade, podendo revisitar seu passado e reinterpretar sua identidade à luz de novas circunstâncias. Já o arquivo armazena o que foi desativado, esquecido ou removido da circulação ativa, mas que ainda pode ser reativado em outro contexto (Assmann, 2008, p. 103).

Ainda, Renate Lachmann (2008) propõe uma reflexão crítica e original sobre o estatuto da literatura na construção da memória cultural. Para a autora, a literatura é uma forma privilegiada de memória mnemotécnica e intertextual, na qual o passado cultural é inscrito, reatualizado e transformado.¹⁴³ A intertextualidade seria, então, um modo fundamental de funcionamento da memória literária, permitindo que cada novo texto seja uma reescrita ou reinterpretação de tradições anteriores (Lachmann, 2008, p. 303). Nesse processo, a memória não é apenas evocada; ela é reinventada. A literatura funciona como um palimpsesto cultural, em que camadas sucessivas de textos se sobrepõem, reconfigurando-se em novas formações de sentido.¹⁴⁴

Portanto, a teoria da memória cultural também enfatiza a materialidade da memória. Como salienta Astrid Erll (2008), a memória cultural só pode operar por meio de mídias e suportes: textos escritos, imagens, rituais, monumentos, práticas corporais, performances. Ela propõe, assim, uma abordagem tridimensional da memória: a dimensão mental (processos individuais de rememoração), a dimensão social (práticas coletivas), e a dimensão material (meios e objetos de mediação) (Erll, 2008, p. 4-5). Esse enfoque destaca a inseparabilidade entre memória e mediação. A memória não existe “em si”, mas sempre mediada — e, portanto, sujeita a transformações, manipulações e reinterpretações. A memória cultural é um processo e não uma substância: ela se constitui nas práticas, nos dispositivos e nas formas simbólicas que articulam passado, presente e futuro.

Corpus literário

A presente seção tem por objetivo apresentar brevemente os textos que compõem o corpus literário deste artigo, a saber: o Apocalipse de Sofonias, o Apocalipse de Paulo e o Apocalipse de Pedro. Esses escritos pertencem ao amplo e

¹⁴³ O corpus literário que será analisado na seção seguinte se encaixa perfeitamente nesta perspectiva.

¹⁴⁴ A memória intertextual, portanto, desestabiliza noções fixas de originalidade e autenticidade e reafirma o caráter dinâmico e polifônico da memória cultural.

multifacetado universo da literatura apocalíptica judaico-cristã, com origens diversas, mas com forte tradição de recepção e circulação no Egito tardo-antigo, sobretudo em contextos monásticos.

O Apocalipse de Sofonias é um texto preservado fragmentariamente em copta, associado ao dialeto akhmímico datado do século IV, sahídico datado do século V e uma Stromata de Clemente de Alexandria.¹⁴⁵ O manuscrito Akhmímico caracteriza-se por uma intensa elaboração simbólica da geografia do submundo, em que o visionário é guiado por um *angelus interpretes* através das moradas dos mortos, enfrentando imagens grotescas de punição e salvação. Seu conteúdo é marcado por um hibridismo de elementos judaicos e cristãos, evidenciando uma origem literária anterior à consolidação do cânon cristão e refletindo práticas específicas do Egito.

O texto começa com a seguinte construção “[...] morto, vamos enterrá-lo como todas as pessoas. quando ele morrer, nós o carregaremos para fora, tocando harpa diante dele e cantando canções sobre seu corpo.”¹⁴⁶ O vidente enfrenta diversas situações de perigo no submundo que o *angelus interpretes* diz ser “*λμντε*”, o submundo egípcio. Assim como palavras explicitamente características do imaginário egípcio, os demônios também se parecem com os demônios do *Duat*. Quando o visionário entra no submundo ele vê “[...] um grande anjo na minha frente, seu cabelo foi dissolvido como o leão, cujos dez dentes saíam de sua boca como um urso, cujo cabelo estava dissolvido como as mulheres, cujo corpo era como as serpentes e queria me consumir.”¹⁴⁷

¹⁴⁵ ἄρ' οὐχ ὅμοια ταῦτα τοῖς ὑπὸ Σοφονία λεχθεῖσι τοῦ προφήτου; «καὶ ἀνέλα- βέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίου, καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπικείμενον ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ ἦν ἐκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἐπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλ λοντος, οἰκοῦντας ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψι στον. Texto extraído de Diebner (2003), p. 1145. A tradução é “Não é isto semelhante aos relatos do profeta Sofonias? »E (o) espírito me levou levantou-se e me carregou para o quinto céu. E eu vi (os) anjos, os Senhores são chamados, e seu diadema, colocado no Espírito Santo. E foi o trono de cada um deles da luz sétupla do sol nascente. “Eu os vi” habitando em templos de salvação e (o) indescritível Deus supremo elogiado.”

¹⁴⁶ Esta tradução foi extraída da edição que Steindorff (1899) organizou. Texto copta: *μογ τννακ[α]cη ντορε νρωμε νιμ αψαμογ [τ]νναγ[ι]τ[η] αβαλ εν ρ-κιθαρα νθητ[η] δογ ενρ-ψαλει μν ζενζωδη αζρ[η] αχην-π[η]σωμα* (1899, p. 34-5).

¹⁴⁷ No texto copta fica: *αιπο αγναβ νᾱγγελος μᾱμᾱτο αβαλ, επ[η]γογε παρξ αβαλ νᾱρε νᾱιλαβαι, ενε[η]νεε[η] μᾱβλ ν[ρ]ο[η] νᾱρε νᾱγαρκος, επ[η]γογε παρξ αβαλ νᾱρε νᾱζιαμε, [ε]π[η]σωμα ε νᾱρε νᾱιζα[η], εγο[γ]ωρε αωμκ μᾱει* (Steindorff, 1899, p. 47 e 49).

Já o Apocalipse de Paulo teve ampla difusão em sua versão copta e grega¹⁴⁸, e ganhou popularidade por sua narrativa detalhada das visões do céu e do submundo, exercendo influência considerável sobre representações medievais da escatologia. Essa jornada é emoldurada por uma cena pós-pascal situada no Monte das Oliveiras, em que Cristo aparece aos apóstolos. Segundo a narrativa do epílogo (caps. 63–64), após retornar de sua jornada, Paulo relata sua visão aos demais apóstolos, que, por sua vez, instruem Marcos e Timóteo a registrarem o conteúdo da revelação para "proveito das futuras gerações" (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51). A ambientação no Monte das Oliveiras se associa à tradição egípcia de discursos revelatórios do Cristo ressuscitado aos seus discípulos — estrutura comum em apócrifos egípcios como o Mistérios de João. Trata-se de um texto com forte apelo do destino da alma no pós-morte e moral, que articula recompensas e punições de forma vívida, e cuja recepção no Egito evidencia sua adaptação ao universo sensível da religiosidade monástica e litúrgica local (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 52-55). A versão copta do Apocalipse de Paulo é transmitida principalmente em um único manuscrito sahídico, incompleto, um códice de pergaminho copiado no século X em Esna, no sul do Alto Egito, e atualmente preservado na Biblioteca Britânica em Londres (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 19-26). Este manuscrito é a principal fonte para o estudo da versão copta. Recentemente, fragmentos minúsculos de um manuscrito sahídico muito mais antigo, bem como trechos de uma versão copta Fayoumic, vieram à luz, enriquecendo a compreensão da tradição manuscrita do texto (Lanzillotta e Vliet, 2023).

O título original do Apocalipse de Paulo na versão sahídica, embora perdido, provavelmente seguia o formato formalizado de outros códices sahídicos do período, fornecendo informações sobre autor, gênero, conteúdo e contexto litúrgico (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51-53). Esses títulos eram diferenciados do texto principal por bordas decorativas e um tipo de escrita distinto. A ausência do título original, juntamente com os primeiros capítulos, no códice de Esna, é uma lacuna na tradição manuscrita (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 51). Apesar de sua natureza apócrifa, o Apocalipse de Paulo teve uma influência significativa na literatura e na arte medievais, especialmente

148 O Apocalipse de Paulo, conhecido em latim como *Visio Pauli*, possui uma rica história de estudos modernos, com uma vasta literatura que abrange sua transmissão e recepção em diversos contextos linguísticos e culturais (Lanzillotta e Vliet, 2023, p. 1).

¹⁵⁰ O Apocalipse de Paulo trabalha com muitas imagens idênticas ao Apocalipse de Sofonias (manuscrito Akhmímico). As cenas de tormento das almas, as construções de frases e verbos utilizados são bem próximos ao do texto do Apocalipse de Sofonias. Nesta parte em específico vale pontuar uma expressão parecida que aparece também no Apocalipse de Paulo “[αἰναγ / ε]κεψυχῆ (“Eu vi outra alma”) Outra é o verbo utilizado com mesma intenção do Apocalipse de Sofonias $\chi\rho\sigma$ ($\mu\mu\sigma$). No Apocalipse de Paulo “ $\chi\rho\sigma$ πετνα $\chi\rho\sigma$ αὔω κνα $\chi\rho\sigma$ ἐπκατηγωρος ἐτνήυ ἐζραι ἐν̄ αμν̄τε” (Seja vitorioso, você que será vitorioso, e prevalecerá sobre o acusador que vem do submundo). No Apocalipse de Sofonias “ $\chi\rho\sigma$, [ε]ν̄ βαμ̄ γε ακβ̄ν̄ βαμ̄, ακβ̄ρο απκατηγωρος, ακει αζρη̄ ἐν̄ αμν̄τε μν̄ πνοῦν̄” (Seja vitorioso, seja forte, pois você tem sido forte. Você prevaleceu sobre o acusador e saiu do inferno e do abismo).

os séculos II e III EC, evidencia uma transição marcante entre concepções judaicas anteriores, como as dos Manuscritos do Mar Morto (*yaḥad*) e de 1 Enoque, e novas visões cristãs acerca do juízo e do destino das almas. Ao contrário dos textos apocalípticos judaicos mais antigos, que concebem o juízo como aniquilação dos ímpios em favor da purificação do povo de Deus e do restabelecimento da ordem cósmica, o Apocalipse de Pedro introduz um modelo que separa julgamento de punição (Jost, 2024, p. 148). O juízo não tem mais um caráter coletivo e escatológico, mas individual e retrospectivo, baseado nos atos morais cometidos durante a vida terrena.¹⁵¹ A punição não visa mais erradicar o mal, mas perpetuar um castigo, pessoal e proporcional aos pecados.

A obra descreve, assim como os Apocalipses anteriores, detalhadamente os tormentos infernais: pecadores são submetidos a torturas específicas de acordo com seus pecados, adultérios, blasfêmias, avareza, injustiça, entre outros. O submundo, nesse sentido, deixa de ser um simples destino pós-juízo e passa a ser um lugar de suplício eterno. O texto fala de "trevas que não podem ser extintas" e de "castigos eternos" (Apoc. Ped. 6:5-6), o que marca um rompimento com a ideia anterior de destruição ou dissolução definitiva da existência do ímpio (Jost, 2024, p. 149-150).

Um aspecto notável do Apocalipse de Pedro, particularmente na versão etíope, é a inclusão de passagens que sugerem a possibilidade de intercessão em favor das almas dos condenados (Beck, 2019; Jost, 2014). A partir do capítulo 24, a misericórdia divina começa a ser mencionada, e há indícios de uma forma limitada de apocatástase (restauração parcial), na qual os justos intercedem por alguns dos pecadores e obtêm sua libertação parcial do castigo. Essa ideia aponta para uma tensão interna no texto entre justiça implacável e compaixão restauradora uma tensão também presente em outras apocalipses cristãs, como o de Paulo (Beck, 2019, p. 4-17; Jost, 2024, p. 150-152).

O Apocalipse de Pedro insere-se na tradição literária das "viagens ao inferno", como as visões de o Apocalipse de Sofonias e, mais tarde, o Apocalipse de Paulo. Sua função não é apenas escatológica, mas relacional a comunidade que compôs e as preocupações do imaginário do próprio Egito. Sua recepção também foi consistente,

¹⁵¹ Esse corpus literário escolhido, reflete justamente essa mudança de paradigma. A preocupação do destino (individual) da alma.

com influências perceptíveis na iconografia e nas homilias cristã da Antiguidade Tardia e da Idade Média.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar as complexas interações entre o Mediterrâneo Antigo e suas conexões africanas, com ênfase na presença do cristianismo no Egito e no uso da teoria da Memória Cultural como lente interpretativa. A análise revelou a riqueza e pluralidade do cristianismo egípcio, que soube integrar elementos do passado milenar em uma nova configuração religiosa e identitária.

A seção sobre o cristianismo no Egito destacou a importância de uma abordagem interdisciplinar, unindo documentos e arqueologia para compreender a amplitude da presença cristã. Foram discutidos aspectos como os manuscritos, a apropriação de templos pagãos e a transmissão de textos cristãos, evidenciando um processo contínuo de adaptação cultural. Por sua vez, a teoria da Memória Cultural, especialmente as distinções propostas por Jan Assmann, mostrou-se essencial para entender os mecanismos pelos quais o passado é preservado e reinterpretado. A memória dos mártires, a língua copta e a literatura religiosa revelam como a identidade copta foi construída e sustentada ao longo do tempo.

Por fim, a análise do corpus literário, com foco no Apocalipse de Paulo, demonstrou como textos apocalípticos não canônicos foram fundamentais para a formação do imaginário religioso e da coesão cultural copta. A persistência desses textos revela a força da memória cultural em contextos de resistência e transformação.

Este artigo reforça a importância de valorizar as contribuições africanas em especial do Egito na história do Mediterrâneo Antigo, oferecendo uma visão mais inclusiva e complexa das dinâmicas históricas, culturais e religiosas da Antiguidade.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization* : writing, remembrance, and political imagination / Jan Assmann. Cambridge university press : Cambridge, 2011.

ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory* : ten studies / Jan Assmann ; translated by Rodney Livingstone. Stanford university press. Stanford, california, 2006.

ASSMANN, Jan; CZAPLICKA, John. *Collective Memory and Cultural Identity*. New German Critique, n. 65, p. 125-133, 1995.

BAGNALL, Roger S. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2009.

BAGNALL, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 1993.

BECK, Eric J. *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter. A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text* (WUNT 427), Tübingen 2019. *Biblische Notizen*, (190), 137-141.

CARLIG, Nathan. The Achmîm Papyri: Codicological Study and Reconstruction Attempt. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

COLONNA, Angelo. Contextualising Northern Egypt in Late Antiquity: An Archaeological Perspective from Western Delta. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584

DIEBNER, Bernd Jörg. *Zaphanjas Apokalypsen*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

ERLL, Astrid. Cultural Memory Studies: An Introduction. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic RecyclingCoptic literature in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an

archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs") / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

FOURNET, Jean-Luc. Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling Coptic literature in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

GRABES, Herbert. Cultural Memory and the Literary Canon. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

HIMMELFARB, Martha. *Tours Of Hell*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1983.

LACHMANN, Renate. Mnemonic and Intertextual Aspects of Literature. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter De Gruyter, 2008.

LANZILLOTTA, Lautaro Roig. VLIET, Jacques van der. *The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic*. Leiden and Boston : Brill, 2023.

LUNDHAUG, Hugo. The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries. in *context (4th-13th cent.) : cultural landscape, literary production, and manuscript archaeology* : proceedings of the third Conference of the ERC Project "Tracking papyrus and parchment paths, an archaeological atlas of Coptic literature, literary texts in their geographical context ("PATHs")" / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856

MAIER, D. C., FREY, J., & KRAUS, T. J. *The Apocalypse of Peter in Context*. Peeters Publishers, 2024. <https://doi.org/10.2307/jj.13792693>

STEINDORFF, Georg. *Die Apokalypse des Elias*. Eine Unberkannte Apokalypse und bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

TITO Orlandi Localisation and Construction of Churches in Coptic Literature. in *context (4th-13th cent.)* / Buzi, Paola, editor - Roma : Quasar, 2020 - 324 p. ill. col. - PAST – Percorsi, Strumenti e Temi di Archeologia ; 5 - ISBN: 9788854910584 - Permalink: <https://digital.casalini.it/9788854910584> - Casalini id: 4661856