

“Não se deve punir um nome”: a identidade dos cristãos no procedimento apologético de Justino Mártir (103 – 165 d.C.)Alessandro Arzani (Mestrando em História-UEM/Capes)
Dra. Renata L. B. Venturini (Orientadora DHI-UEM)

Resumo: Nesse artigo são apresentados alguns pontos relevantes decorrentes de uma breve investigação a partir dos escritos de Justino Mártir sobre os problemas de identidade e atritos socioculturais envolvendo os cristãos, entre meados do I e II séculos no Império Romano. Justino dirige suas *Apologias* ao imperador Antonino Pio (138 – 161 d.C.) e a outras autoridades romanas, em defesa dos cristãos perseguidos sem um julgamento formal das acusações. Talvez seja possível destacar como elemento nevrálgico das *Apologias*, o rebatimento da atitude de condenação imediata dos que professam ser “cristãos”. Enquanto para alguns, ser “cristão” era motivo de punição, para outros – como o apologista – era a razão de não serem punidos. Nesse embate, a tensão principal recai sobre as dimensões do significado do termo “cristão”. Em função da compreensão dos elementos em jogo, torna-se essencial investigar sobre o procedimento apologético de Justino diante da estigmatização dos cristãos no Império Romano. A partir das reflexões de Erving Goffman¹ sobre os “estigmas”, é possível inquirir sobre os meios para categorizar as pessoas e o processo de complementação de atributos considerados correntes e naturais nos membros de cada uma dessas categorias. O grande desafio talvez esteja em analisar, como sugere Pedro Paulo A. Funari², o processo de formação de “identidades” cristãs em sua fluidez e em constante mutação. Por isso, é objetivo central desse trabalho analisar a articulação do discurso de Justino diante daquilo que ele percebe como um errôneo reconhecimento dos cristãos no Império Romano, bem como as possíveis implicações desse exercício no desenvolvimento das identidades cristãs. Percorrem-se os indícios das atribuições de diferenças entre seguidores da seita de Jesus de Nazaré desde seu berço judaico até os dias do apologista em questão. As relações dos próprios judeus com o Império Romano no primeiro século são analisadas sobre o enfoque comparativo. Mas de uma forma especial, os atritos nas relações dos fiéis da igreja de Cristo e os gentios são fundamentais para a compreensão da estigmatização dos cristãos percebida nos escritos de Justino. Para isso, empreende-se uma análise semiótica do discurso desse filósofo cristão através de suas *Apologias*, procurando identificar possíveis conexões com traços significativos da literatura do período próximo que possam oferecer maior compreensão sobre essa questão central. Por fim, nota-se que o discurso de Justino contribui significativamente para se entender os problemas de identidade dos cristãos no II século. O apologista chama a atenção para as diferenças entre vários grupos que se consideravam seguidores de Cristo, entre os que ele considerava “verdadeiros cristãos” e “falsos cristãos”.

Palavras-chave: Identidade; Cristianismo antigo; Justino Mártir; Perseguição; Apologias

Introdução

Nesse artigo são apresentados alguns pontos relevantes decorrentes de uma breve investigação a partir dos escritos de Justino Mártir sobre os problemas de identidade e atritos socioculturais envolvendo os cristãos, entre meados do I e II séculos no Império Romano.

Justino dirige suas *Apologias* ao imperador Antonino Pio (138 – 161 d.C.) e a outras autoridades romanas, em defesa dos cristãos perseguidos sem um julgamento formal das acusações. Talvez seja possível destacar como elemento nevrálgico das *Apologias*, o rebatimento da atitude de condenação imediata dos que professam ser “cristãos”. Enquanto para alguns, ser “cristão” era motivo de punição, para outros – como o apologista – era a razão de não serem punidos. Nesse embate, a tensão principal recai sobre as dimensões do significado do termo “cristão”. Em função da compreensão dos elementos em jogo, torna-se essencial investigar sobre o procedimento apologético de Justino diante da estigmatização dos cristãos no Império Romano. A partir das reflexões de Erving Goffman³ sobre os “estigmas”, é possível inquirir sobre os meios para categorizar as pessoas e o processo de complementação de atributos considerados correntes e naturais nos membros de cada uma dessas categorias. O grande desafio talvez esteja em analisar, como sugere Pedro Paulo A. Funari⁴, o processo de formação de “identidades” cristãs em sua fluidez e em constante mutação.

Por isso, é objetivo central desse trabalho analisar a articulação do discurso de Justino diante daquilo que ele percebe como um errôneo reconhecimento dos cristãos no Império Romano, bem como as possíveis implicações desse exercício no desenvolvimento das identidades cristãs.

Empreende-se, então, uma análise semiótica do discurso desse filósofo cristão por meio de suas *Apologias*, procurando identificar possíveis conexões com traços significativos da literatura do período próximo que possam oferecer maior compreensão sobre essa questão central.

Identidade dos perseguidos

Após a introdução da sua *I Apologia*, Justino apresenta o primeiro elemento da sua argumentação: “Não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindimos das ações que tal nome supõe”⁵. Sua proposição faz frente ao fato, que será por ele mesmo destacado, de os seus irmãos de fé serem condenados a duras penas simplesmente por confessarem ser “cristãos”.

No entanto, há uma grande diferença entre o que para Justino significa ser “cristão” e o que para autoridades e acusadores vem a significar. O apologista escreve em defesa do seu grupo: “acusam-nos de ser cristãos, isto é, bons”. Mas o escritor romano Suetônio (aprox. 70 – 130 d.C.) utilizou outros termos para se referir aos cristãos: *genus hominum superstitionis novae ac maleficae*⁶ (*De Vita XII Caesarum*, Vita Neronis, 16,2). Tácito (aprox. 55 – 120 d.C.) também empregou palavras pejorativas para se referir aos cristãos. Ele escreve que a culpa pelo incêndio de Roma recaiu sobre “aqueles que por suas abominações eram mal vistos” [*quos per flagitia invisos*]⁷, que eram popularmente conhecidos como “cristãos”. Acrescenta, ainda, que muitos não confessaram o crime de incendiar a cidade, mas apresentavam *odio humani generis*⁸ (*Annales*, 15,44). Essa destrutível *superstitio*⁹ seria proveniente, como escreve Tácito, “da fonte do mal”¹⁰: a Judéia. Plínio, o Jovem, (aprox. 61 – 114 d.C.) ao escrever ao imperador Trajano sobre o procedimento em relação aos cristãos, disse não ter visto neles senão uma “superstitio depravada e excessiva”¹¹. O termo *superstitio* pode ser entendido como uma crença não romana ou estrangeira; ou, mesmo no sentido grego,

como tipo de temor distinto sobre os deuses¹². É preciso compreender por que o termo “cristão” passará a designar os adeptos de tão repugnante *superstitio*, movendo ações romanas contra si e abrindo a possibilidade de manifestações apoloéticas como as de Justino.

Segundo o autor dos *Atos dos Apóstolos* (11,26)¹³, os discípulos de Cristo foram pela primeira vez chamados pelo nome de “cristãos” em Antioquia, por volta do ano 43. No entanto, nessa passagem não há nenhum sinal do tipo de conotação assumida pelo termo. Ele será utilizado novamente no capítulo 26. Aparecerá também na fala do rei Herodes Agripa II (44 – 70 d.C.) a Paulo: “Ainda um pouco, e me convences a tornar-me cristão!”¹⁴. Mas não é possível ter certeza se o termo foi especificamente empregado pelo rei ou se foi adaptado pelo autor. No texto de *Atos dos Apóstolos*, essas são as duas únicas ocorrências. Em outras passagens, os seguidores de Cristo são chamados simplesmente de “membros da igreja”¹⁵ (*At* 12,1) ou multidão dos que têm fé¹⁶ (*At* 4,32). Tertulo, advogado dos judeus na acusação de Paulo diante do governador Félix em Cesaréia, teria se referido aos cristãos como “seita dos nazarenos”¹⁷ (*At* 24,5). Porém, as palavras desse advogado estão nas mesmas condições das mencionadas palavras do rei Agripa II. Certo é que a outra ocorrência da palavra “cristão” na coleção do *Novo Testamento* só aparecerá na *I Epístola de Pedro* (4,16): “Se, porém, alguém sofrer por ser cristão, não se envergonhe. Antes, glorifique a Deus por este nome”¹⁸. Nesse texto o nome “cristão” já representa uma razão para sofrer “injúrias” por parte dos perseguidores. Talvez porque, como alega Phillip Vielhauer¹⁹, essa *Epístola* pseudépígrafa dirigida aos fiéis da Ásia Menor esteja relacionada ao final do I século d.C. A gênese da sua diferença está na crença no seu mestre e messias: “Cristo”. Como bem escreveu Tácito (*Anales*, 15,44), *auctor nominis eius Christus*. Justino também concorda claramente (*I Apol.* 12,9)²⁰.

O livro de *Atos dos Apóstolos* apresenta um importante relato da expansão da comunidade cristã. Percebe-se que a identificação de Jesus de Nazaré como o messias aguardado pelos judeus crentes nas antigas profecias acabou provocando vários conflitos. Após a condenação e morte de Jesus, um grupo que ainda lhe permaneceu fiel dedicou-se a anunciar uma nova mensagem em nome de seu mestre. O que causou graves protestos de muitos judeus e também conversões por parte de outros. Saulo foi um judeu versado nas Escrituras que se converteu e de perseguidor passou a ser perseguido. A proclamação da mensagem de Jesus de Nazaré aconteceu principalmente entre os judeus e o termo “cristão” tornou-se uma forma de distinguir os seus adeptos. O autor de *Atos* relata – com algum nível ficcional – como o procurador Festo explica ao rei Agripa II a condição do agora “Paulo”, que fora preso devido às denúncias dos judeus: “seus acusadores compareceram em sua presença, mas não aduziram nenhuma acusação referente a crimes de que eu suspeitava. Tinham somente certas diferenças com ele a respeito da sua superstição e a respeito de certo Jesus, que já morreu, mas que Paulo afirmava estar vivo”²¹ (25,18-19). Essas “diferenças” com os judeus é que conduzem os olhares dessa análise para a relação dos próprios judeus e os romanos.

Segundo Martin Goodmann²², no início do I século, às vezes, a autodeclaração de uma pessoa de que ele mesmo era judeu era suficiente como determinante da identidade, pelo menos para a própria satisfação. Uma autoridade judaica central também poderia definir esse *status*, ou, ainda, a determinação poderia vir da comunidade judaica local. Nas regiões mais afastadas da Judeia essa definição poderia ficar à mercê das autoridades romanas. Ele observa que:

“as cidades gregas da Ásia Menor, amplamente sob pressão de Júlio César, que desejava assegurar a lealdade dos judeus para seu lado durante a guerra civil contra Pompeu, ofereceram vários privilégios aos judeus em seu meio em meados do século I aEC. Elas devem ter elaborado alguns critérios ou lista para esclarecer quais habitantes da cidade deveriam se beneficiar: de acordo com os decretos preservados por Josefo em sua *Antiguidades*, os judeus nestes lugares receberam, entre outros

benefícios, uma dispensa especial do serviço militar e do comparecimento aos tribunais no sábado”²³.

É bastante evidente que a helenização cultural progrediu rapidamente na Judeia sob os asmoneus e ainda mais sob o subsequente reinado de Herodes, o Grande (37 – 4 a.C.). Mas como defende John Collins²⁴, essa influência cultural não foi ilimitada. Josefo (*Antiguidades* 15,8) escreve que Herodes (37 – 4 a.C.) procurou sintonizar-se a César e aos romanos mais influentes e distanciou-se dos costumes dos judeus. Muitas de suas normas tradicionais foram mudadas e com gastos ambiciosos fundou cidades e erigiu templos em territórios não judaicos. Fez inclusive estátuas e formas esculpidas à maneira dos gregos em território estrangeiro e próximo, pois os judeus não aceitavam tais coisas (*Antiguidades*, 15.328-29). Além disso, ele também estabeleceu competições atléticas em honra a César, constituiu um teatro em Jerusalém e depois um enorme anfiteatro na planície, ambos espetacularmente luxuosos. Até competições gladiatoriais foram empreendidas. Essas realizações teriam deixado muitos estrangeiros surpresos e encantados, mas para os judeus naturais, “isso não foi senão a dissolução de costumes que eles tinham tão grande veneração”²⁵. Collins²⁶ aponta também vários incidentes similares que aparecem no texto *Guerras Judaicas* de Josefo. Tais como a tentativa de destruir a águia de ouro do tempo pouco antes da morte de Herodes e a resistência à introdução de estandartes romanos em Jerusalém por Pôncio Pilatos, bem como a instalação da estátua de Calígula no templo. Dessa forma, Collins defende que os limites da helenização judaica estão mais bem expressados na distinção entre culto e cultura.

Por nascer dentro do judaísmo, o grupo dos discípulos de Jesus de Nazaré enfrenta uma relação similar, mas em níveis diferentes, com o mundo gentio. A princípio a mensagem do messias parece ser especificamente para aqueles que detinham as Escrituras dos profetas que anunciavam a vinda do “ungido de Deus”. Com o anúncio dessa nova mensagem, o judaísmo, que já não era nada homogêneo, passa por mais um processo de fragmentação. Essa mensagem proclamada ou *querigma*, como é teologicamente chamada, foi estendida aos não-judeus e os desafios da interrelação culto e cultura, também. Ainda nos primeiros anos do novo movimento uma forte perseguição foi empreendida pelos judeus em Jerusalém contra os divulgadores da nova crença. O que interessa notar nesse contexto é que os judeus resistentes a essa mensagem dos seguidores do nazareno podem ter clamado aos romanos para reprimirem tais divulgadores. Paulo – que segundo o relato de *Atos dos Apóstolos* já havia anunciado pela Macedônia, Grécia, Ásia Menor e Síria – foi uma das vítimas da hostilidade do próprio grupo que fizera parte antes como perseguidor. O argumento de Tertulo diante do governador Félix parece acentuar o caráter de “ameaça à ordem” por parte dos cristãos:

“Graças a ti gozamos de paz profunda, e graças à tua providência melhorou muito a situação deste povo. Excelentíssimo Félix, sempre e em toda parte reconhecemos com toda gratidão esses benefícios. [...] solicito por um instante sua atenção. Verificamos que esse homem [Paulo] é uma peste. Ele provoca conflitos entre os judeus do mundo inteiro e é também um dos líderes da seita dos nazarenos. Ele tentou inclusive profanar o templo. Por isso, o prendemos”. Os judeus deram seu apoio, sustentando que as coisas era assim mesmo”²⁷ (*At* 24,2-9).

Paulo, por sua vez, defende-se dizendo que não provocou “desordem alguma”. É com um argumento semelhante a este que Justino defende seus irmãos de fé que são condenados pelos romanos por serem “cristãos”: “Somos vossos melhores ajudantes e aliados para a manutenção da paz, pois professamos doutrinas, como a de que não é possível ocultar de Deus o malfeitor...”²⁸ (*I Apologia*, 12,1). Não há dúvidas de que a manutenção da ordem no Império foi uma preocupação para os romanos. Os cristãos, é preciso notar, ofereciam alguns aspectos suspeitos. Primeiro, a sedição com os judeus opositores é algo que faz do novo grupo alvo das denúncias de “tumulto”, como já foi apontado anteriormente. Outro aspecto é que o anúncio do “reino” na terra pode assumir conotações políticas, e por isso o próprio Justino tenta esclarecer: “Até vós, apenas ouvindo que esperamos um reino, logo supondes, sem nenhuma averiguação, que se trata de reino humano, quando nós falamos do Reino de Deus”²⁹ (*I*

Apologia, 11,1). Mesmo sem se saber qual seria a dimensão da incompreensão romana acerca do *querigma* cristão, se a acusação de que teriam ateado fogo a Roma, em 64 d.C. tivesse sido relativamente aceita pela população, sua condição na capital imperial não seria nada amigável³⁰ (Tácito, *Annales*, 15,44). A revolta judaica que teve seu estopim em Cesareia, no ano de 66 d.C., poderia muito bem servir como exemplo do que um acentuado atrito religioso poderia acarretar – embora a tensão religiosa nesse caso tenha sido apenas um dos fatores – (Josefo, *Guerras Judaicas*, II, 14)³¹. Os judeus pelo menos não se empenham na promoção do proselitismo, embora acontecessem algumas conversões. Com os fiéis da nova fé, a conversão dos “outros” passou a ser uma missão do reino por eles anunciado. Justino até tentou em sua *II Apologia* convencer a alguns romanos: “Convertei-vos, arrependei-vos!”³². Ele ainda pede a divulgação das apologias para o conhecimento de todos, “a fim de que, se possível, se convertam”³³.

À medida que ocorre uma separação entre os judeus e os seguidores de Jesus, chamado Cristo, torna-se um problema entender quem define quem ou o quê são os “cristãos”. Não demora muito para que haja alguma divergência sobre o conteúdo da proclamação entre os membros da própria igreja que se forma. Por isso, até que Justino assumia uma postura de cristão em defesa da fé e de filósofo da verdade revelada por Deus, não existe entre os cristãos uma estrutura bem definida que represente “um cristianismo”. Existe uma organização insipiente que busca reconhecimento e que se choca com outros que buscam semelhante legitimidade. Desse modo, convém analisar o ponto de partida da enunciação de Justino dentre esses “cristianismos”.

Justino fala da difusão da crença cristã em termos fortes, ainda que gerais. Os “cristãos” são “homens de toda raça”³⁴, tanto educados como também ignorantes. No período em que escreve – durante o reinado de Antonino Pio (138 -161 d.C.) – o número de cristãos oriundos dentre os pagãos é maior que os provenientes dentre os judeus e samaritanos³⁵. Porém, ele fala em nome dos que ele chama de “verdadeiros cristãos”, que não devem ser confundidos com alguns que não deveriam ser sequer chamados de “cristãos”. O apologista acredita representar a crença tradicional da Igreja, por isso apresenta expressões como: “A explicação que aprendemos dos apóstolos sobre isso é a seguinte...”³⁶. Semelhantemente, ao discorrer sobre a eucaristia afirma: “Foi isso que os apóstolos nas memórias por eles escritas, que se chamam Evangelhos, nos transmitiram que assim foi mandado a eles [por] Jesus”³⁷. Ele se opõe a outros cristãos que considera hereges e classifica os seus como “os discípulos da verdadeira e pura doutrina de Jesus Cristo”³⁸ (*Diálogo com Trifão*, 35,2). Pode-se concordar com L. W. Barnard³⁹ que o “cristianismo” de Justino era decorrente de um corpo de crenças que recebeu da Igreja, o qual seria a principal corrente de cristãos naquela época.

É a partir desse ponto de enunciação que o filósofo apologista tece sua teia argumentativa buscando refutar algumas “calúnias” e acusações feitas contra os cristãos em termos gerais. Ele explica que os cristãos não são ateus, apenas não creem na existência de outros deuses além daquele que é criador de todas as coisas (*I Apol.* 6,1; 13,1)⁴⁰. Embora não apareça o apontamento de nenhuma alegação de evasão fiscal por parte dos cristãos, o apologista afirma que os cristãos procuram antecipar-se no pagamento diligente dos tributos (*Apol.* 17,1)⁴¹. Sobre as possíveis implicações da afirmação sobre a imortalidade da alma, o autor recorre às doutrinas de escritores como Empédocles e Pitágoras, Platão e Sócrates, e ainda à descida de Ulisses para averiguar a região dos mortos e clama: “recebei-nos, portanto, pelo menos de modo semelhante a esses” (*Apol.* 18,5)⁴². O fato de Jesus ser chamado de filho de Deus parecia incomodar a alguns dos opositores. Justino desenvolve sua defesa alegando que todos os escritores antigos chamam o Deus supremo de pai de homens e de deuses. Quanto ao fato de dizerem que ele nasceu de uma virgem, ele compara a Perseu. Quanto às curas de coxos, paráliticos e doentes de nascimentos e ainda que ressuscitasse dos mortos a alguns, Cristo foi comparado ao que se conta ter feito Asclépio.⁴³ Justino também esclarece

que os cristãos não expõem suas crianças. Ao mesmo tempo condena àqueles que usam torpemente delas. Condena também os que prostituem seus filhos e mulheres e os que se mutilam. E acrescenta: “aquilo mesmo que vós praticais e honrais publicamente, vós o atribuísteis a nós, como se tivéssemos decaído e a luz divina não nos assistisse” (*I Apol.* 27, 5)⁴⁴. Outra defesa que ele precisa fazer é a de que os cristãos não aderem a uniões promíscuas⁴⁵. Também o nascimento virginal de Cristo alegado pelos cristãos parece ter causado algum tipo de consternação em alguns ouvintes⁴⁶. O apologista recorre às profecias interpretadas mediante sua hermenêutica alegórico-cristológica para convencer sobre o cumprimento dessas coisas em Cristo. No entanto, para explicar a correlação entre alguns aspectos das crenças cristãs e alguns mitos, ele afirma que os demônios “colocaram na frente muitos que se disseram filhos de Zeus”, para que assim os homens considerassem as coisas a respeito de Cristo como um conto de fada, semelhante aos contados pelos poetas. Isso teria ocorrido principalmente entre os gregos e outras nações, “onde mais os demônios tinham ouvido, pelo anúncio dos profetas, que se deveria crer em Cristo” (*I Apol.* 54,1-3)⁴⁷. Aparece nos seus escritos seu testemunho pessoal:

Eu mesmo, quando seguia a doutrina de Platão, ouvia as calúnias contra os cristãos. Contudo, ao ver como caminhavam intrepidamente para a morte e para tudo o que é considerado espantoso, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor aos prazeres. Com efeito, que homem amante do prazer, intemperante e que considere coisa boa devorar carnes humanas, poderia abraçar alegremente a morte, que vai privá-lo de seus bens...? (*II Apol.* 12,1-2)⁴⁸

Justino segue sua queixa: “buscando condenar à morte alguns cristãos, fundados nas calúnias contra nós, arrastaram também escravos, meninos e mulheres e, por meio de incríveis tormentos, os forçaram a repetir contra nós o que o povo inventa” (*II Apol.* 12,4)⁴⁹. No entanto, ele é enfático contra essas calúnias: “nada disso nos diz respeito”⁵⁰. Outra calúnia que Justino faz conhecer é a de que os cristãos abusariam de homens e se uniriam destemidamente com as mulheres. Seguindo para o desfecho de seu escrito ele faz uma declaração reveladora: “A verdade é que nos fazem guerra de mil modos, exatamente porque ensinamos a fugir de semelhantes doutrinas e daqueles que praticam tais coisas ou imitam tais exemplos, como, mesmo nesse discurso que vos dirigimos” (*II Apol.* 12,6)⁵¹. Tal declaração de Justino dá margem para a reflexão sobre esse processo de “negativização” da figura do “outro” que condena as práticas que “um” pratica.

Por isso, também, parece significativo considerar que os atritos com os cristãos não são decorrentes simplesmente de uma estratégia política para minar um potencial grupo subversivo. Nos escritos de Justino, aparecem alguns aspectos desses atritos que se remetem às calúnias e maus comentários sobre os cristãos que desembocam na estigmatização desse grupo.

Entre os tipos de estigmas destacados por Erving Goffman⁵², estão aqueles tribais, de raça, nação e religião, considerados suscetíveis de ser transmitidos por herança e contaminar outros ao redor. Nesses estigmas, encontram-se os seguintes traços sociológicos:

“un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención u que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos. Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto”.

Essa diferença torna-se o elemento fundamental para a prática de vários tipos de discriminação. Consciente ou inconscientemente, constrói-se uma teoria do estigma, uma ideologia para explicar sua inferioridade e dar conta do perigo que representa essa pessoa, racionalizando às vezes uma animosidade que se baseia em outras diferenças.

Goffman⁵³ não deixa de contemplar em sua análise a possibilidade de sujeitos estigmatizados permanecerem ilhados, protegidos por suas crenças próprias sobre sua identidade, mas ao mesmo tempo em constante contato com os outros. Nesse sentido, os

seguidores da igreja dos discípulos de Jesus de Nazaré podem refugiar-se em suas crenças próprias, a saber, seu próprio modo de se autodefinir como “cristãos”. Enquanto o termo “cristão” pode referir-se a alguém de uma *superstitio illicita*, que abusa das crianças, que se une promiscuamente com homens e mulheres, que acredita em lendas de um deus encarnado e nascido de uma virgem, cujos fiéis se reúnem para comer sua carne em reuniões secretas e, assim, tal termo torna-se estigma de alguém desprezível, por outro lado, ganha outro significado para os seguidores do Cristo.

É no contato cotidiano com pessoas de outros credos que os atritos com os fiéis da igreja de Jesus Cristo no exercício de sua missão de anunciação parecem ser mais frequentes. O caso mais emblemático é o que aparece na *II Apologia*. Justino mesmo alega que esse caso que aconteceu em Roma sob Urbico (146 – 160 d.C.), bem como o que os governadores estão fazendo “em todo o império”⁵⁴, força-o a escrever esse discurso. Ele escreve que:

“Certa mulher vivia com o seu marido, homem dissoluto, e antes de se tornar cristã, se entregara à vida licenciosa. Todavia, logo que conheceu os ensinamentos de Cristo, não só se tornou casta, como procurava também persuadir seu marido à castidade, referindo-lhe os mesmos ensinamentos e anunciando-lhe o castigo do fogo eterno, preparado para os que não vivem castamente e conforme a reta razão. Ele, porém, obstinado na dissolução, com a sua conduta desanimou a sua mulher. [...] Depois disso, para não se tornar cúmplice de tais iniquidades e impiedades permanecendo no matrimônio e partilhando o leito e a mesa com tal homem, ela [...] separou-se. [...] Despeitado [...] [...] a acusou diante dos tribunais, dizendo que ela era cristã. [...] não podendo, na ocasião, fazer nada contra a mulher, voltou-se contra Ptolomeu, que Urbico chamara ao seu tribunal, por ter sido mestre dela nos ensinamentos de Cristo”⁵⁵ (*II Apol.* 2).

A única pergunta feita a Ptolomeu no tribunal de Urbico foi se era cristão. Após confessar, foi condenado ao suplício. Justino ainda conta que certo Lúcio advertiu a Urbico e do mesmo modo foi conduzido ao suplício. Ele ainda informa que mais um terceiro que sobreveio também foi condenado à morte⁵⁶.

Se fosse um caso isolado, esse episódio jamais poderia servir como pista para fundamentar a hipótese de que, significativamente, os atritos com os cristãos podem surgir, também, devido à condenação das práticas dos não-cristãos. Os *Evangelhos* do *Novo Testamento* (Mt 14,13-12; Mc 6,14-28; Lc 3,18-20; 9,7-9) afirmam que João Batista foi para a prisão por repreender ao rei Herodes que vivia com Herodíades, a mulher de seu irmão, e por outros crimes cometidos pelo governante. Flávio Josefo escreveu que Herodes temeu que o povo fosse influenciado para uma sublevação e por isso encaminhou João Batista para o cárcere (*Antiguidades Judaicas*, II, 5,2)⁵⁷. Embora pareçam discrepantes, pode haver alguma convergência nas duas versões. O “profeta” João Batista devia fazer repreensões públicas aos hábitos do rei Herodes e a sua união com Herodíades, o que poderia despertar alguma insegurança quanto à reação do povo.

O autor do livro de *Atos dos Apóstolos* narra um episódio propício para esse momento. Paulo repreendeu um espírito de adivinhação de uma jovem escrava quando estava em Filipos, na Macedônia. Os patrões da moça se irritaram, pois exploravam aquela habilidade da jovem para lucrar. Por isso, levaram Paulo e seu companheiro Silas aos magistrados e disseram: “Esses homens estão provocando desordem em nossa cidade; são judeus e pregam costumes que a nós, romanos, não é permitido aceitar nem seguir”. O autor acrescenta que a multidão se levantou contra Paulo e Silas e depois disso foram açoitados e presos sem julgamento formal (16,17-40)⁵⁸. Em Éfeso, os artesãos viram na doutrina de Paulo, mais do que uma ofensa a suas religiões, uma ameaça aos seus negócios. Conta-se que um ourives chamado Demétrio, que fabricava miniaturas em prata no templo de Diana, reuniu alguns artesão e outros profissionais do ramo e disse-lhes:

“Amigos, sabeis que o nosso bem-estar provém dessa nossa atividade. [...] esse tal de Paulo, com sua propaganda, desencaminha muita gente, não só em Éfeso, mas em quase toda a Ásia. Ele afirma que não são deuses os produtos de mãos humanas. Não

é só a nossa profissão que corre o risco de cair em descrédito, mas também o templo da grande deusa Diana acabará sendo desacreditado, e assim ficará despojada de majestade aquela que toda a Ásia e o mundo inteiro adoram” (At 19,23-27)⁵⁹.

Segundo o livro de *Atos dos Apóstolos*, esses homens, furiosos, arrastaram os companheiros de Paulo para o teatro da cidade. O tumultuo se espalhou.

Além das implicações que esses atritos que envolviam o encobrimento de uma prática moralmente condenada pelos seguidores da igreja de Cristo, ou em defesa dos interesses pessoais ou de determinados grupos que sofreriam com as possíveis mudanças nos costumes e tradições em outros casos, nesse último exemplo destaca-se uma questão muito interessante: a menção da representação de uma divindade para uma determinada região, nesse caso, Diana para a Ásia, especialmente.

Yi-Fu Tuan⁶⁰ aponta que as religiões que vinculam o povo a um lugar, os deuses parecem estimular nos seus fiéis um forte sentido do passado, de linhagem e continuidade no lugar. O culto aos ancestrais é o fundamento da prática religiosa. Através deste sentido histórico de continuidade, busca-se algum tipo de “segurança”. Entre o I e II séculos d.C. deuses romanos e gregos são conhecidos por povos de culturas diferentes, mas nenhum deles exige exclusividade. Também o Deus dos judeus aparece nesse cenário de deuses e homens, e às vezes se confunde com deus nenhum. Os seguidores de Cristo, propagadores desse mesmo Deus, mediante a crença no seu messias, paradoxalmente também são tachados de ateus algumas vezes. Porém, enquanto os “outros” não veem o Deus cristão, os cristãos não veem outro deus além do seu próprio. Desse modo, a negação dos deuses alheios pode ser interpretada por muitos como profunda agressão às crenças que por um período indeterminado serviram para explicar e inspirar a vida das pessoas que nasceram, cresceram e morreram em determinado local.

A estigmatização dos “cristãos” é, portanto, em grande medida uma reação das pessoas que são alvo dos próprios cristãos no exercício de sua fé. Pois esses cristãos – dos quais Justino é um – manifestam o repúdio a tudo aquilo que se associa a uma moral que lhes é estranha e que se associe à veneração de outros deuses que não sejam o Deus do seu Cristo.

Diante das reações adversas que lhes são imputadas sob a forma de duras penas e perseguições, Justino teologiza o seu estigma. Isso, no entanto, não é uma invenção sua. Talvez lhe caiba o mérito de tê-lo feito com tão grande habilidade, porém há indícios desse procedimento anos antes de seus escritos.

Na *I Epístola de Pedro* (4,13-14,16)⁶¹ – já citada – o autor frisa a glória do sofrimento dos cristãos nas perseguições:

“... alegrai-vos por participar dos sofrimentos de Cristo, para que possais exultar de alegria quando se revelar a sua glória. Se sofreis injúrias por causa do nome de Cristo, sois felizes, pois o Espírito da glória, o Espírito de Deus, repousa sobre vós. [...] Se, porém, alguém sofrer por ser cristão, não se envergonhe. Antes, glorifique a Deus por este nome”.

Antes, ainda, é Paulo quem permitirá um trocadilho didático para que melhor se compreenda essa formulação teológica por trás do sofrimento dos fiéis da igreja. Ao finalizar sua *Epístola aos Gálatas* (6,17), escreve: “... eu trago em meu corpo as marcas [stigmata] de Cristo”⁶². Como o próprio Goffman observou, para os gregos, estigma significava basicamente algum tipo de signo ou marca na pele⁶³. Paulo evidentemente se refere aos sinais do sofrimento enfrentado devido às perseguições sofridas no exercício do seu apostolado. Não existe nenhuma ligação entre essa passagem e o discurso de Justino. O que é preciso notar atentamente é que assim como Paulo torna seus estigmas seu testemunho, na perspectiva de Justino, a perseguição aos cristãos é que são as marcas de sua identidade que se pretende afirmar. Essa identidade por ele afirmada é distinta dos devaneios caluniosos que lhes são associados pelos seus opositores. Ser cristão para Justino é a razão de não serem perseguidos e, ao mesmo tempo, o motivo pelo qual são definitivamente perseguidos.

Seus acusadores estariam movidos por paixão irracional e “aguilhoados por demônios perversos”⁶⁴, por isso não conseguem enxergar a verdade anunciada por esses cristãos. Mesmo tendo grande responsabilidade na ocultação da verdade sobre o que os cristãos anunciam, os demônios não são os únicos culpados. Escreve Justino sobre os judeus:

“As outras nações não têm tanta culpa da iniquidade que se comete contra nós e contra Cristo como vós, que sois causa do preconceito injusto que elas têm contra ele e contra nós, que viemos dele. [...] escolhestes homens especiais de Jerusalém e os mandastes por todo o mundo, a fim de espalhar que havia aparecido uma ímpia seita de cristãos e espalharam calúnias que todos aqueles que não vos conhecem repetem contra nós” (*Diálogo com Trifão*, 17,1)⁶⁵.

O apologista considera os judeus como os principais responsáveis pelos preconceitos e calúnias herdados pelos gentios. Em vários episódios no livro dos *Atos dos Apóstolos*, pode-se notar que são os judeus que recorrem às autoridades romanas para reclamar dos cristãos. No entanto, é pouco provável que o apologista sintetize a causa das calúnias e perseguições contra os cristãos com base apenas nos atritos com seu grupo de origem. É certo, todavia, que muitos judeus não mediram esforços para minar a propagação das crenças em torno de Jesus de Nazaré. Justino também não demonstra nenhuma simpatia por aquele que ele chama de “cristão só de nome”.

Sobre esses que não vivem como Cristo teria ensinado, esse filósofo orienta que “sejam declarados como não cristãos”⁶⁶, por mais que repitam com a língua os ensinamentos de Cristo. Em seu *Diálogo com Trifão* (35,2) ele se refere novamente a esses “falsos cristãos”: “existem pessoas que se dizem cristãos e confessam a Jesus crucificado como Senhor e Cristo; por outro lado, porém, não ensinam a doutrina dele, mas dos espíritos do erro”⁶⁷. Ele adverte que isso também fora previsto pelo Mestre e acrescenta: “existem e existiram muitos que ensinaram doutrinas e moral atérias e blasfemas, embora se apresentassem em nome de Jesus” (35,4). Para os gentios provavelmente não haveria distinção entre esses grupos que anunciam mensagens distintas, embora, a partir de um mesmo Cristo. Justino, porém, chama a atenção para o fato de que esses são denominados, entre os cristãos que o apologista faz parte, segundo o nome de quem promoveu cada doutrina específica. Ele vai além:

“Não temos nenhuma comunhão com eles, pois sabemos que são ateus, ímpios, injustos e iníquos e que, em lugar de cultuar a Jesus, só o confessam de nome. E se chamam cristãos, do mesmo modo as nações atribuem o nome de Deus às obras de suas mãos e tomam parte em iníquas e sacrílegas iniciações. Quanto a eles, uns se chamam marcionistas, outros valentinianos, outros basilidianos, outros saturnilianos e com outros nomes...” (35,5-6).

Um dos argumentos de que a ação dos “demônios perversos” move seus opositores contra os “verdadeiros cristãos” é que os cristãos dessas outras “heresias” não são perseguidos pelas autoridades: “estamos certos de que não são perseguidos, nem condenados por vós, ao menos por causa de suas doutrinas” (*I Apol.* 26,7)⁶⁸. Quanto a esses “outros”, o apologista não demonstra nenhuma simpatia, ao contrário, recomenda que sejam punidos: “Aqueles que não vivem conforme os ensinamentos de Cristo e são cristãos apenas de nome, nós somos os primeiros a vos pedir que sejam castigados” (*I Apol.* 16,14)⁶⁹.

Ao invés de negar a fé, quando interrogados, esses que Justino considera os “verdadeiros cristãos”, são prontos a confessar que são cristãos. Desse modo, recorrendo ao trocadilho didático desenvolvido a partir da fala paulina, esses homens de fé colocam-se à disposição para receber os “estigmas de Cristo”, a saber, as marcas das perseguições sobre seus corpos em razão de suas crenças. São persuadidos a crer que a verdadeira recompensa será atribuída para a vida eterna, que a muito excede ao sofrimento transitório desse mundo. Cabe-lhes anunciar e testemunhar a fé a todos, mesmo sob a insígnia das tribulações. Por isso, Justino declara:

“Decapitam-nos, pregam-nos em cruzes, atiram-nos às feras, à prisão, ao fogo, e nos submetem a todo tipo de torturas. Todavia, está a vista de todos não apostatamos de nossa fé. Ao contrário, quanto maiores são os nossos sofrimentos, mais ainda se

multiplicam os que abraçam a fé e a piedade pelo nome de Jesus” (*Dialogo com Trifão*, 110, 4)⁷⁰.

Essa missão cristã implica, também, buscar convencer aos seus opositores de que não se devem perseguir os “cristãos” simplesmente por denominarem-se “cristãos”.

Considerações finais

No desenvolvimento desse trabalho, foi possível observar a partir da análise do discurso de Justino Mártir, que os atritos socioculturais envolvendo os cristãos entre meados do I e II século no Império Romano podem proporcionar algumas considerações a respeito de sua identidade.

É possível notar que, diante daquilo que Justino percebe como um errôneo reconhecimento dos cristãos no Império Romano, sua argumentação é projetada para convencer seus leitores de que existem muitos “falsos cristãos”. Pessoas que não poderiam ser designadas por esse nome. Esses homens, descompromissados com os ensinamentos de Cristo, poderiam em algum sentido dar razão às críticas dos seus perseguidores, que os acusam de canibalismo, relações sexuais promíscuas, abuso de crianças e outras coisas horrendas. No entanto, são as práticas ilícitas que devem condenar as pessoas, não o simples nome de “cristão”. Justino busca persuadir os romanos de que os verdadeiros cristãos são aqueles que seguem fielmente a doutrina de Cristo. Quanto aos demais grupos que disso se apartam ele também recomenda que sejam perseguidos.

Os atritos socioculturais parecem desencadear o processo de estigmatização dos cristãos. Mas Justino, além de ver nos judeus opositores dos anunciadores da mensagem de Jesus como grandes responsáveis pela multiplicação das calúnias, ainda atribui a hostilidade dos romanos a outros inimigos: os “demônios perversos”. Ele, porém, vê nas perseguições aos cristãos a forma evidente de se identificar os verdadeiros “cristãos”, que não negam a fé diante das ameaças, mas que professam fielmente sua crença e condenam as obras dos infiéis na esperança de serem recompensados no porvir.

¹ *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrorta, 2006. p. 12-13.

² Introdução: Identidades fluídas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. FUNARI, P. P.A.; COLLINS, J. J. (Org.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annabume, 2010. p. 12-13.

³ *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrorta, 2006. p. 12-13.

⁴ Introdução: Identidades fluídas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. FUNARI, P. P.A.; COLLINS, J. J. (Org.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annabume, 2010. p. 12-13.

⁵ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Título original: I e II ‘Apología tou ‘agiou Ioustinou phoilósophou kai mártiros Pròs Trifona Ioudaion diálogos.

⁶ “raça de homens de uma *superstitio* nova e maléfica”. TRANQUILLII, C. Suetonii. *De Vita XII Caesarum*, Harvard: Loeb Classical Library, 1914. p. 110.

⁷ TACITUS, P. Cornelius. *Annales ab excessu divi Augusti*. Charles Dennis Fisher (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1906.

⁸ “ódio à humanidade”. Ibid.

⁹ *exitiabilis superstitio* [destrutível superstição]. Ibid.

¹⁰ *originem eius mali*. Ibid.

¹¹ *superstitionem pravam et immodicam*. PLINIO SECONDO, C. (Alessandro Paravia; E. Gros (ed.) *I dieci libri*. Venezia: Giuseppe Antonelli ED., 1837.

¹² HAMMAN, A. Acusações contra os cristãos. In: DICIONÁRIO patrístico e antiguidades cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 37.

¹³ At 11,25-26 “Barnabé, entretanto, partiu para Tarso, à procura de Saulo. Tendo-o encontrado, levou-o a Antioquia. Passaram um ano inteiro trabalhando juntos naquela Igreja, e instruíram uma numerosa multidão. Em Antioquia, os discípulos foram, pela primeira vez, chamados com o nome de “cristãos”. Bíblia Sagrada.

Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. A versão grega pode ser mais clara: 25 evxh/lqen de. eivj Tarso.n o` Barna,baj avnazhth/sai Sau/lon 26 kai. eu`rv.n h;gagen auvto.n eivj VAntio,ceian evge,neto de. auvtouj evniauto.n o[lon sunacqh/nai th/| evkklhsi,a| kai. dida,xai o;clon i`kano,n crhmati,sai te prw,ton evn VAntiocei,a| touj maqhtaj Cristianouj. ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁴ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: VEn ovli,gw| me pei,qejj Cristiano.n gene,sqai (At 26,28). ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁵ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: avpo. th/j evkklhsi,a| ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁶ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: plh,qouj tw/n pisteusa,ntwn ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁷ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: Nazwrai,wn ai`re,sewj ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁸ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: eiv de. w`j Cristiano,j mh. aivscune,sqw doxaze,tw de. to.n qeo.n evn tw/| me,rei tou,tw| ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

¹⁹ VEILHAUER, Phillip. *Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991. p. 580.

²⁰ *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p.

²¹ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: peri. ou- staqe,ntej oi` kath,goroi ouvde,mi,an aivti,an evpe,feron w-n u`peno,oun evgw. zhth,mata de, tina peri. th/j ivdi,a| deisidaimoni,a| ei=con proj auvto.n kai. peri. tinoj Vlhsou/ teqnhko,toj o]n e,fasken o` Pau/loj zh/n ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

²² Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. FUNARI, P. P.A.; COLLINS, J. J. (Org.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annabume, 2010. p. 56-58.

²³ Ibid. p. 59-60.

²⁴ Culto e Cultura: os limites da helenização na Judéia. In: In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. FUNARI, P. P.A.; COLLINS, J. J. (Org.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annabume, 2010.

²⁵ JOSEPHUS, Flavius. *Antiquitates judaicae*. In: *Flavii Iosephi opera*. B. Niese. (ed.) Berlin. Weidmann. 1892.

²⁶ Culto e Cultura: os limites da helenização na Judéia. In: In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. FUNARI, P. P.A.; COLLINS, J. J. (Org.) *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annabume, 2010. p. 53-55.

²⁷ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Versão grega: Polh/j eivrh,nhj tugca,nontej dia. sou/ kai. katorqwm,a,twn ginome,nwn tw/| e,qnei tou,tw| dia. th/j sh/j pronoi,a| pa,nth| te kai. pantacou/ avpodeco,meqa kra,tiste Fh/lix meta. pa,shj evvaristi,a| i[na de. mh. evpi. plei/o,n se evgko,ptw parakalw/ avkou,sai, se h`mw/n suntomw,j th/| sh/| evpieikei,a| eu`ro,ntej gar to.n a,ndra tou/ton loimo.n kai. kinou/nta sta,sin pa/sin toi/j Vloudai,oij toi/j kata. th.n oivkoume,nhn prwtosta,thn te th/j tw/n Nazwrai,wn ai`re,sewj o]j kai. to. i`ero.n evpei,rasen bebhlw/sai o]n kai. evkrath,samen par oudunh,sh| auvtouj avnakri,naj peri. pa,ntwn tou,twn evpignw/nai w-n h`mei/j kathgorou,men auvtou/ sunepe,qento de. kai. oi` Vloudai/oi fa,skontej tau/ta ou[twj e;cein ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

²⁸ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 27 Versão grega: vArwgoi. dv u`min kai. su,mmacoj proj eivrh,nhn evsme,n pa,ntwn ma//llon avnqrwpwn, MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed.) *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 100.

²⁹ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 26. Versão grega: Kai. u`mei/j avkou,santej basilei,na prosdokw/ntaj h`maj avkri,twj avnqrw,pinon le,gein h`maj

u`peilh,fate(h`mw/n th.n meta. Qeou/ lego,ntwn, MINNS, Denis; PARVIS, Paul (ed). *Justin, philosopher and Martyr*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 100.

³⁰ TACITUS, P. Cornelius. *Annales ab excessu divi Augusti*. Charles Dennis Fisher (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1906.

³¹ De bello Judaicae. In: *Flavii Iosephi opera*. B. Niese. (ed.) Berlin. Weidmann. 1892.

³² *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 102.

³³ Ibid. p. 105.

³⁴ *I Apologia*. In: Ibid. passim

³⁵ *I Apologia*. In: Ibid. p.68

³⁶ Ibid. p. 77.

³⁷ Ibid. p. 82.

³⁸ *Dialogo com Trifão*. In: JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 161.

³⁹ *Justin Martyr: his life and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. p. 128.

⁴⁰ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 23, 28.

⁴¹ Ibid. p. 34.

⁴² Ibid. p.38.

⁴³ Ibid. p. 40.

⁴⁴ Ibid. p. 44.

⁴⁵ Ibid. p. 45.

⁴⁶ Ibid. p. 49.

⁴⁷ Ibid. p. 69,70.

⁴⁸ Ibid. p. 102-103.

⁴⁹ Ibid. p. 103.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. p. 103,104.

⁵² *Estigma: la identidade deteriorada*. Buenos Aires: Amorrorta, 2006. p. 16

⁵³ Ibid. p. 17.

⁵⁴ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91.

⁵⁵ Ibid. p. 91-93.

⁵⁶ Ibid. p. 91-93.

⁵⁷ JOSEPHUS, Flavius. *Antiquitates judaicae*. In: *Flavii Iosephi opera*. B. Niese. (ed.) Berlin. Weidmann. 1892.

⁵⁸ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 168.

⁶¹ Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. 2. ed. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

⁶² Ibid. Versão grega: evgw. gar ta. sti,gmata tou/ kuriou/ Vlhsou/ evn tw/| sw,mati, mou basta,zw ROBINSON, Maurice A.; PIERPONT, William G. (ed.) *Robinson-Pierpoint Majority Text Greek New Testament* (1995). Bible Work 5, Software, 2002.

⁶³ *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983. p. 11. Para maiores informações sobre o significado do termo estigma cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

⁶⁴ JUSTINO, Mártir. *São Justino de Roma: I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Introdução e notas Roque Frangiotti; Traduzido por Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 22.

⁶⁵ Ibid. 136.

⁶⁶ Ibid. p. 33.

⁶⁷ Ibid. p. 161.

⁶⁸ Ibid. p. 43.

⁶⁹ Ibid. p. 34.

⁷⁰ Ibid. p. 278.