



PROTEGENDO O "CORPO" DA IGREJA: A REPRESENTAÇÃO DOS *LAPSI* E JUDAIZANTES COMO ENFERMOS POR CIPRIANO E JOÃO CRISÓSTOMO

Gilvan Ventura da Silva (Ufes)¹

<http://lattes.cnpq.br/0104906936908227>

Carolline da Silva Soares (Ufes)²

<http://lattes.cnpq.br/6473613231552671>

Resumo: Neste artigo, nosso propósito é refletir sobre duas situações nas quais as autoridades eclesiásticas, quando confrontadas, buscaram estigmatizar seus adversários mediante uma argumentação eivada de metáforas médicas. Na primeira delas, vemos Cipriano, bispo exilado de Cartago sob o governo de Décio, tratar os *lapsi* como uma moléstia que colocava em risco a pureza da fé cristã num contexto de perseguição ao cristianismo. Na segunda, lidamos com o caso de João Crisóstomo, que, na condição de presbítero e principal pregador da igreja de Antioquia, se dedicou, em finais da década de 380, a condenar os judaizantes como responsáveis por disseminar o contágio entre os fiéis de sua congregação. Ambos os exemplos nos revelam o quanto a cristianização do Império Romano se fez por intermédio de um confronto discursivo no qual uma das imagens mais poderosas foi a associação entre dissenso religioso e patologia, manejada *ad nauseam* pelas facções cristãs com o propósito de fortalecerem a sua própria posição.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Doença; Heresias; Judaizantes; Cristianização

Abstract: In this article, our main purpose is to discuss two cases in which the ecclesiastical authorities, when defied, sought to label their opponents by means of an argumentation soaked into medical metaphors. In the first case, we try to

¹ Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo, doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade do CNPq, pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do ES (Fapes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

² Mestra em História e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com apoio da Capes.

understand how Cyprian, the exiled bishop of Carthage, represented the *lapsi* of his congregation as sick people who threatened the purity of the Christian faith in a context of persecution against Christianity under the government of Decius and Valerian. In the second case, we analyze how John Chrysostom, during his career as presbyter at Antioch in the last decades of the fourth century A.D., dealt with the Judaizers, denouncing them as responsible for spreading a contagious disease amidst the laymen of the local church. Both cases provide evidence about the existence of a rhetorical clash among the Christian *factiones* and their foes during the Christianization of the Roman Empire. In such clash, the *factiones* often resorted to a powerful literary image, that is to say, the association between religious dissent and pathological behaviour in order to strengthen their own position.

Key-words: Late Roman Empire; Disease; Heresies; Judaizers; Christianization.

O processo histórico que conduziu à consolidação do cristianismo na Antiguidade continua a ser, mesmo após mais de um século de investigação, um acontecimento extremamente complexo, difícil de ser apreendido e mesmo explicado em sua totalidade, não apenas devido ao desequilíbrio temporal e geográfico na distribuição das fontes, de maneira que sabemos muito mais acerca da difusão do cristianismo na Península Itálica do que, por exemplo, na Armênia, mas também à extrema diversidade que caracterizou a multiplicação das células cristãs a partir da Idade Apostólica, uma vez que a construção de uma unidade pontifícia em torno do bispado de Roma é uma realidade própria do período medieval. Desse modo, até o final do Império Romano o cristianismo se distingua muito mais pela diversidade e pela dispersão, exibindo uma vocação claramente plural, não obstante a defesa do caráter uno da Igreja, que se torna mais frequente a partir do século III. Como assinala Inglebert (2010, p 8), ao estudarmos a assim denominada "cristianização" do Império Romano, devemos nos ater ao fato de que, por um lado, estamos lidando com múltiplas vertentes do movimento de Jesus, vale dizer, estamos diante de *cristianismos*, de modalidades distintas de expressão da crença evangélica e, por outro lado, que muito daquilo que, na atualidade, identificamos como os fundamentos da fé cristã não podem ser atribuídos a nenhuma superioridade metafísica contida na pregação de Jesus, mas é antes o resultado de um trabalho historicamente localizado de produção e difusão, inclusive com o recurso à violência, de um discurso sustentado por lideranças eclesiásticas comprometidas com a vitória da sua própria facção. A cristianização do Império, que se apoia, ao fim e ao cabo, no símbolo acordado por ocasião do Concílio de Niceia (325) foi, por um lado, forjada no decorrer de um confrontamento direto entre os grupos que compunham a *Ecclesia* – compreendida aqui como a totalidade dos crentes em Jesus – e que digladiavam pelo monopólio da suposta "verdade" contida nas narrativas acerca da vinda do Messias. Por essa razão é que, do ponto de vista da História do Cristianismo, binômios como heresia/ortodoxia, canônico/apócrifo, verdade/erro carecem de qualquer eficácia explicativa, não obstante terem sido manejados à exaustão pelos autores da Patrística. Por outro lado, a cristianização envolveu também um trabalho ostensivo de rechaço, de desconstrução e de *damnatio memoriae* de tudo aquilo conectado com o *ethos* greco-romano e judaico.

Ao nos debruçarmos sobre o estudo da cristianização do Império Romano, verificamos que, após uma fase inicial de difusão da mensagem evangélica por meio da atuação dos apóstolos e de seus seguidores diretos, incluindo Paulo, momento em que as diretrizes da crença em Jesus como uma experiência religiosa nova e, em certa medida, distinta do judaísmo, do qual se origina, ainda se encontram em formação, no século II assistiremos a emergência de um esforço

sistemático de definição das bases do cristianismo por parte das lideranças eclesiásticas, que se empenham em validar as suas próprias concepções acerca da correta interpretação da mensagem evangélica, o que implica, em contrapartida, a denúncia implacável de qualquer "equívoco" disciplinar ou doutrinário, atualizando assim o alerta de Jesus contra os "falsos profetas" (Mt 24,4-14), cujo intento seria o de induzir ao "erro" as congregações, precipitando-as na ruína e na danação. É nesse contexto que surgem os assim denominados "heresiologistas", autores comprometidos com a detecção dos indivíduos e/ou grupos que supostamente representariam uma ameaça à integridade do cristianismo, o que quer que isso significasse. A atuação dos heresiologistas se voltou para a fixação das fronteiras entre os cristãos "autênticos" e todos os seus inimigos reais ou imaginários, no decorrer de um amplo movimento de afirmação da própria identidade cristã, o que levou esses autores a condenar todas as experiências religiosas de matriz greco-romana e judaica, ao mesmo tempo em que se empenhavam no patrulhamento das suas próprias congregações, submetendo-as a uma vigilância cada vez mais rigorosa à medida que o episcopado monárquico se fortalecia (Boyarin, 2004, p. 2). Cumpre mencionar, no entanto, que a despeito do esforço precoce das lideranças eclesiásticas em investir tempo e energia na regulação das *ecclesiae*, postas sob controle pétreo dos bispos e de seus auxiliares imediatos (presbíteros, diáconos, leitores), todos integrantes de uma hierarquia que pouco a pouco se convertia numa elite diante da massa de leigos, até a Antiguidade Tardia não é possível falarmos na existência do cristianismo propriamente dito, em virtude das diversas modalidades de interpretação do ministério de Jesus, incluindo aquelas que conservavam uma nítida ancoragem no judaísmo, objeto de cuidadosa investigação por parte de Skarsaune & Hvalvik (2007).

A bem da verdade, se a fase final do Império Romano é palco de intensas e profundas transformações, ou mutações, como sugerido por Carrié & Rousselle (1999), é necessário incluir, no repertório de mutações verificadas entre os séculos III e V, a luta fratricida dos cristãos pela sua autoidentificação e pela criação desta "comunidade imaginada" que é a Igreja *catholica*, ou seja, universal, o que foi obtido por intermédio de uma intensa atividade pastoral comprometida com a preservação das fronteiras entre os cristãos ditos "ortodoxos" e os "heréticos", assim como entre os cristãos, os judeus e os pagãos. Para tanto, uma das principais estratégias adotadas foi o investimento num discurso que, retomando a pregação de Paulo (1Cor 12), interpretava a *Ecclesia* nos termos do corpo místico de Cristo, de modo a acentuar a sua unidade e harmonia. Em contrapartida, vemos emergir, nos textos dos Padres da Igreja, toda uma retórica calcada em metáforas médicas empregadas para desqualificar os oponentes religiosos, amiúde descritos como vetores de contágio, de doença, de contaminação, em suma, de ameaça ao

"corpo" puro e íntegro da Igreja, cuja cabeça era Cristo. Importa salientar que o emprego de metáforas dessa natureza se torna mais frequente em ocasiões de conflito aberto, quando duas ou mais facções disputam o monopólio dos bens de salvação no território da cidade antiga, apelando-se assim para argumentos que tendem a descrever os adversários de modo repugnante, repulsivo, recurso simbólico manejado para potencializar a capacidade destes últimos em causar dano aos "verdadeiros" cristãos. Em face do exposto, temos por finalidade, no presente artigo, explorar duas situações nas quais as autoridades eclesiásticas, quando confrontadas, buscaram estigmatizar seus oponentes mediante uma argumentação eivada de metáforas médicas. Na primeira delas, vemos Cipriano, bispo exilado de Cartago, tratar os *lapsi* como enfermos que colocavam em risco a "pureza" da fé num contexto de perseguição ao cristianismo. Na segunda, lidamos com o caso de João Crisóstomo, que, na condição de presbítero e principal pregador da igreja de Antioquia, se dedicou, em finais da década de 380, a condenar os judaizantes como responsáveis por disseminar o contágio entre os fiéis de sua congregação. Ambos os exemplos nos revelam o quanto a cristianização do Império se fez por intermédio de um confronto discursivo no qual uma das imagens mais poderosas foi a associação entre dissenso religioso e patologia, empregada *ad nauseam* pelas facções cristãs com o propósito de fortalecerem a sua própria posição.

Cipriano de Cartago: os 'lapsi' em quarentena

Cipriano, bispo de Cartago entre os anos de 249 e 258, foi um dos mais influentes líderes da igreja norte africana. Seu episcopado abarcou cerca de uma década, numa conjuntura na qual a comunidade cristã local se viu golpeada tanto por fatores externos – as perseguições de Décio e Valeriano – como por problemas de ordem interna, em particular a questão referente ao rebatismo dos assim denominados apóstatas e os cismas de Felicíssimo e Novato (Gómez, 2002, p. 26). O *corpus Cyprianicum* é composto por 81 cartas e 13 tratados, fornecendo-nos informações preciosas sobre a organização da igreja africana em meados do século III, sobre a disciplina eclesiástica, sobre as questões de doutrina e os ritos litúrgicos. As *Epistulae* nos informam a respeito da atuação cotidiana do bispo de uma sé influente no Império Romano, como era Cartago, a metrópole da África Proconsular. A luta da igreja cartaginesa por afirmar-se em nível provincial e imperial, os problemas de disciplina vividos pela congregação, a cronologia dos concílios africanos e os temas que suscitavam a atenção do episcopado são alguns aspectos que a correspondência de Cipriano nos permite conhecer, dentre outros.³

³ Do que podemos deduzir das informações transmitidas por outros autores, algumas cartas de Cipriano se perderam e, provavelmente, alguns de seus sermões também. Cipriano, assim como João Crisóstomo, foi um líder muito mais inclinado à atuação pastoral do que à reflexão teológica, como

O episcopado de Cipriano é considerado um dos mais turbulentos de toda a História do Cristianismo antigo, pois logo após a sua eleição, em meados de 249, irrompe a perseguição de Décio, numa conjuntura de polarização entre a *domus* imperial, defensora dos cultos pagãos, e os adeptos de uma *religio illicita*, como eram os cristãos. Em Cartago, o edito de Décio logo dá margem a manifestações de intolerância contra os cristãos, pois os pagãos da cidade exigem que Cipriano seja jogado aos leões, como ele mesmo narra na sua *Epistula* 20. Diante da gravidade da situação, Cipriano julga conveniente se autoexilar em local ignorado, assim como o fez Dionísio de Alexandria.⁴ Na primeira fase do episcopado (249 a 251), profundamente marcada pela experiência da fuga, a atividade pastoral de Cipriano pode ser acompanhada por intermédio da correspondência regular que mantém com o clero de sua comunidade, com os cristãos de Roma e com os fiéis em geral. Assim, ressalta de seu epistolário a preocupação em instruir o colégio sacerdotal e em manter a ordem institucional na igreja de Cartago, recomendando aos presbíteros e diáconos que não descuidem dos cristãos encarcerados e nem dos pobres, enfermos, viúvas, órfãos e estrangeiros. Cipriano assume a sé de Cartago num momento decisivo da História da Igreja, quando o poder imperial deflagra o primeiro ciclo oficial de perseguições aos cristãos, em parte devido aos reveses políticos característicos do período da Anarquia Militar, que por pouco não conduziram o Império à fragmentação. De fato, com Décio, o cristianismo “se converte em uma questão política de primeira ordem na agenda do governo, inaugurando-se, assim, a intolerância religiosa no âmbito do mundo greco-romano” (Silva, 2006, p. 247).⁵

Décio proclamou, entre 249 e 250, um edito determinando que todos os habitantes do Império, sem exceção, rendessem culto aos deuses greco-romanos por meio de libações e sacrifícios. O objetivo de Décio, a princípio, não era erradicar o cristianismo, mas obter dos súditos uma prova inequívoca de lealdade a Roma, incluindo os cristãos, que seriam assim reintegrados de pleno direito à *res publica*. Muito provavelmente, o imperador pretendia, com essa medida, reafirmar

demonstra o teor da sua correspondência. A ordem das *Epistulae* nas edições modernas obedece, em linhas gerais, a critérios de natureza cronológica. Sabemos, além disso, que algumas cartas inseridas no epistolário de Cipriano não foram escritas por ele, mas sim a ele endereçadas por ocasião das controvérsias das quais tomou parte (Campos, 1964, p. 38).

⁴ A opção pela fuga, como sustenta Cipriano na *Epistula* 7, teria sido adotada em favor da comunidade cartáginesa, uma vez que sua presença poderia desencadear uma onda de violência na cidade. O paradeiro de Cipriano durante todo o tempo em que esteve escondido não é conhecido. Sabemos apenas que foi acompanhado por clérigos da sua *entourage*, como mencionado na *Epistula* 5. A conveniência da fuga não foi algo unânime, nem mesmo em Cartago, gerando comentários desfavoráveis, inclusive entre o clero romano, abalado pelo martírio de seu bispo, Fabiano. Durante todo o tempo em que esteve oculto, Cipriano não cessou de reiterar, em suas cartas, sobretudo naquelas endereçadas a Roma, as justificativas de sua fuga e de demonstrar que, em nenhum momento, deixou sua comunidade desassistida, apesar da ausência física.

⁵ Décio, que havia sido proclamado imperador pelas tropas acantonadas no Danúbio, derrota Filipe e ascende ao poder em 249. Doravante, o cristianismo será encarado como um problema de governo pela casa imperial, que logo se pronunciará com o fito de regulá-lo e/ou coibi-lo (Silva, 2006, p. 247).

as bases simbólicas da sua *potestas* ao corrigir a "impiedade" dos cristãos contra os cultos ancestrais do povo romano, dos quais o imperador era o *pontifex maximus* (Silva, 2006, p. 247-248). O edito, no entanto, visava não apenas à salvaguarda da *pietas* para com as divindades pagãs, mas também ao desbaratamento das células cristãs disseminadas pelo Império, afetando gravemente as igrejas de Roma, do Oriente (Egito, Síria e Ásia Menor) e da África. Apesar de breve, pois Décio sucumbe em 251, numa campanha contra os godos, a perseguição produziu inúmeras prisões, martírios e desterrados. Todavia, de acordo com Ubiná (1981, p. 215), seu efeito mais grave não foi o acirramento do confronto entre pagãos e cristãos, mas a segregação originada dentro das próprias comunidades cristãs, em virtude do súbito aumento das apostasias e do debate subsequente em torno da conduta que o episcopado deveria adotar com relação aos apóstatas.⁶

Ao que tudo indica, não foi irrisório o número dos cristãos que cometiam apostasia, sacrificando aos ídolos ou obtendo, por meio de suborno, um certificado (*libellus*) de que teriam sacrificado, sendo, por isso, denominados *libellatici*, ou seja, portadores do *libellus*. Alguns se limitaram a queimar incenso nos altares pagãos e foram chamados *sacrificati* ou *thurificati*.⁷ Seja como for, todos aqueles que de algum modo capitularam diante das exigências oficiais foram declarados *larsi*, ou seja, tibios, vacilantes em dar testemunho de sua fé, e automaticamente excluídos da assembleia. Todavia, diante da quantidade de indivíduos nessa situação, o problema assumiu notáveis proporções, de maneira que a reintegração ou não dos *larsi* e sob quais condições logo estimularam um intenso debate de natureza disciplinar e doutrinária. Ao que tudo leva a crer, a questão dos *larsi* foi particularmente grave em Cartago, como nos deixa entrever Cipriano em suas cartas do exílio. De fato, no contexto da aplicação do edito de Décio, percebemos que a principal fonte de conflito dentro da *ecclesia* cartaginesa são os *larsi* que, ao contrário do que poderíamos supor, não constituem um grupo homogêneo, repartindo-se entre, por um lado, aqueles que prontamente reconheceram ter falhado e mostraram-se arrependidos e, por outro, os que permaneciam numa

⁶ Após a morte de Décio e de uma sucessão imperial disputada entre Treboniano Galo, Volusiano e Emílio Emiliano, ascende ao poder, em 253, Valeriano, um senador ilustre que, radicalizando a política religiosa iniciada por Décio, tomou medidas diretas contra os cristãos.

⁷ Aos cidadãos que honrassem os deuses com sacrifícios e libações, ou seja, que mostrassem lealdade ao Império, era concedido um certificado, o *libellus*, por uma comissão expressamente constituída para tal fim, incumbida de fiscalizar o cumprimento da lei. A execução desta lei, no entanto, foi muito desigual entre as províncias e variou conforme a disposição dos governadores e das círulas locais (Silva, 2006, p. 248). Um desses *libelli* foi encontrado na região do Faium, no Egito, em 1893, e nele se lia: "AOS COMISSIONADOS PREPOSTOS PARA OS SACRIFÍCIOS NA ALDEIA ALEXANDRONESO, DA PARTE DE AURÉLIO DIÓGENES, FILHO DE SÁTABO, NASCIDO EM ALEXANDRONESO, DE 72 ANOS DE IDADE, MARCA PARTICULAR: UMA CICATRIZ NA SOBRANCELHA DIREITA. Sempre sacrificiei aos deuses e agora, na vossa presença, de conformidade com os termos do edito, acabo de oferecer sacrifícios e libações e de provar carnes sacrificadas. Solicito a Vossa Senhoria outorgar-me um certificado para o devido efeito. Saudações. SÚPLICA APRESENTADA POR MIM, AURÉLIO DIÓGENES. EU CERTIFICO TER PRESENCIADO O SACRIFÍCIO DE AURÉLIO SIRO. Datado neste primeiro ano do Imperador César Gaio Míssio Quinto Trajano Décio, Pio, Félix, Augusto (26 de junho de 250)." (Bettenson, 1967, p. 42).

posição recalcitrante por contarem com o apoio de presbíteros hostis a Cipriano. Além desses dois grupos, havia ainda um terceiro: o dos *larsi* que foram rebatizados – vale dizer, reintroduzidos de pleno direito na igreja – mediante a intercessão dos confessores, dos cristãos que haviam sido detidos e torturados pelas autoridades imperiais e aos quais se concedia, via de regra, o *status* de mártires, o que os tornava, sob a perspectiva do senso comum, superiores aos próprios bispos (Raven, 1993, p. 159; Ubinã, 2003, p. 278). Em face das circunstâncias, Cipriano tendeu a adotar uma atitude moderada, exortando os *larsi* arrependidos a cultivarem a paciência e a fazerem penitência pública (*exomologenesis*), ao mesmo tempo em que advertia os confessores para que não desafiassem a autoridade episcopal, da qual sempre foi um dos mais aguerridos defensores, pois, em sua opinião: “todos devem reconhecer que o bispo está na Igreja e a Igreja no bispo; se alguém não está com o bispo, não está na Igreja” (*Ep. 66*).

Cumpre observar que Cipriano não era por princípio contrário à reabilitação dos *larsi*, pois acreditava não existir salvação fora da Igreja, o “corpo” de Cristo. No entanto, essa reabilitação deveria ocorrer com cautela e parcimônia, pois a Igreja, para ele, era uma comunidade de santos, não havendo lugar, nela, para apóstatas e idólatras (González, 1994, p. 131-2), que corromperiam o “corpo” da Igreja da mesma maneira que as enfermidades corrompiam o corpo humano. Por esse motivo é que, em suas *Epistulae*, Cipriano recorre amiúde a metáforas médicas para reforçar os seus argumentos acerca dos *larsi*, qualificando-os e a todos aqueles que se encontram em litígio com a Igreja como doentes que necessitam ser “tratados”, “medicados” e “purificados”.

Na *Epistula 34*, endereçada aos presbíteros e diáconos da congregação de Cartago, Cipriano anseia para que se estabeleça uma política eclesiástica uniforme no “tratamento” dos *larsi*. Segundo ele:

Com razão não servem de nada nossos saudáveis e sinceros conselhos, se entorpece-se a verdade saudável com adulações perniciosas, se sofre a alma ferida e enferma dos *larsi* o que frequentemente sofre também o corpo dos enfermos e dos débeis: de modo que rechaçam como amargos e detestáveis os alimentos sãos e as bebidas convenientes e almejam as que parecem ser agradáveis e deleitosas no momento, provocando em si mesmos dano e morte por sua obstinação e intemperança e não aproveitando para a sua saúde os verdadeiros remédios do especialista” (*Ep. 34, II, 2*).

Na epístola, Cipriano compara o rebatismo dos apóstatas oficiado pelos bispos “cismáticos”, como Felicíssimo e Fortunato, a “adulações perniciosas” que causariam “dano” e “morte” aos catecúmenos, acrescentando que estes, imersos num estado de morbidez, tenderiam a rechaçar os “saudáveis conselhos” e a

"verdadeira medicina", ou seja, o rebatismo após a *exomologesis* conferido pelos "legítimos" sacerdotes, aqui comparados aos médicos. Em outra epístola, Cipriano emprega uma vez mais analogias extraídas do vocabulário médico ao prevenir Cornélio, bispo de Roma, a respeito dos "cismáticos" liderados por Fortunato e Felicíssimo, que, ao serem excomungados pelos bispos da África do Norte, em 251, recorreram da decisão a Cornélio. Declara Cipriano:

Já no tempo da perseguição, nós escrevemos cartas sobre o mesmo assunto e não fomos escutados. Depois, em um concílio [em 251], com numerosos assistentes, decidimos, de comum acordo, e inclusive com obrigação, que os irmãos fizessem penitência e que aqueles que não a fizessem, não se lhes concedesse a paz. E eles, sacrílegos contra Deus, temerários de ímpia loucura contra os bispos de Deus, separados da Igreja e com armas parricidas contra ela, pretendem que a diabólica malícia termine sua obra e a clemência divina não cure os feridos dentro de sua Igreja (*Ep. 59, XIII,1*).

Em outro trecho da mesma carta, enfatiza que:

[...] não se deve recolher algo que está podre se isto irá causar danos ao que está intacto e são, nem é um pastor bom e prudente o que incorpora ao rebanho as ovelhas enfermas e contaminadas, a fim de que não contagiem o rebanho inteiro ao colocá-lo em contato com seu mal. Oh, se pudesses, caríssimo irmão [referindo-se a Cornélio], nos ajudar, quando estes maus homens, estes perversos [referindo-se aos "cismáticos"], tentam voltar para a Igreja! Veria quanto me custa persuadir nossos irmãos para que tenham paciência, acalmem sua indignação e se conscientizem para que sejam recebidos e curados os maus. Pois, assim como nos alegramos quando [os *lapsi*] voltam à Igreja, estes que devem ser tolerados e são pouco culpados, assim, ao contrário, resistimos sempre quando os incorrigíveis e violentos, os contaminados com adultérios ou com sacrifícios [referindo-se aos cismáticos] e, acima de tudo orgulhosos, voltam à Igreja, para corromper as boas almas (*Ep. 59, XV, 2-3*)

Pela declaração de Cipriano, é evidente o sentimento de desconforto diante daqueles que incorreram em apostasia no tempo da perseguição. Seu propósito é convencê-los a esperar o momento oportuno de serem reintegrados à Igreja mediante deliberação do bispo, o único detentor de competência nessa matéria. Por outro lado, segundo ele, os apóstatas que foram rebatizados pelos bispos "hereges", ou seja, pelos "cismáticos", não teriam obtido a verdadeira redenção, encontrando-se ainda "doentes", "feridos", "manchados", "sujos", "contaminados" com o aguilhão da mentira e da desobediência e seriam, portanto, vetores ativos de poluição. A obsessão de Cipriano pela limpeza e pela purificação da *ecclesia* se exprime, em termos práticos, na sua tentativa de disciplinar o contato entre cristãos "ortodoxos" e "hereges" na comunidade de Cartago, eliminando assim, do "corpo" da Igreja, tudo aquilo considerado, por ele, como grotesco, monstruoso,

disforme, violento, em suma, tudo aquilo que afrontasse a justa ordem das coisas, tal como estabelecida por Deus, incluindo os *lapsi*, responsáveis por introduzir, na congregação, o engano, a falsidade e a dissimulação, pois, ao contrário dos mártires e dos confessores, modelos de integridade e de devoção, não foram capazes de suportar as agruras terrenas e cederam às pressões do *saeculum*. Desse ponto de vista, os *lapsi* representam a antítese dos heróis cristãos, pois, ao capitularem diante dos oficiais romanos, conseguiram evitar que seu corpo fosse flagelado e mutilado, mas, em compensação, adquiriram uma moléstia letal para a alma que, não se materializando em pústulas, feridas e cicatrizes, não poderia ser prontamente identificada, revelando-se insidiosa e, portanto, muito mais destrutiva. Para Cipriano e demais heresiologistas, os *lapsi*, rebatizados de forma inapropriada, configuravam uma fonte permanente de contaminação, carecendo assim da correta "profilaxia" a ser administrada pelo bispo, mas somente por aquele investido de autoridade legítima, e não pelos "cismáticos", razão pela qual adverte a sua congregação nos seguintes termos:

Que o povo não tenha a ilusão de poder se livrar do contágio do pecado ao comunicar-se com um bispo pecador e reconhecer a injusta e ilícita autoridade do prelado, já que a justiça divina ameaça e diz pela boca do profeta Oséias: "Seus sacrifícios são como o pão de luto; todos os que comem se contaminam". Com isto quer ensinar e mostrar que todos aqueles que se contaminaram com o sacrifício de um bispo profano e ilegítimo estão todos atados totalmente ao pecado (Ep. 67, III).⁸

As advertências de Cipriano logo alcançaram outras congregações, sendo reconhecidas como úteis por vários líderes episcopais. Na *Epístola* 30, é inserido o relato dos presbíteros e diáconos de Roma, que, em 250, enviaram a Cipriano a seguinte mensagem:⁹

Temos mostrado nossa fidelidade e acordo contra aqueles que haviam manchado suas mãos e sua boca com sacrifícios culpáveis, como consequência de terem manchado antes suas almas. Longe da Igreja romana afrouxam com uma facilidade tão profana seu grande vigor e debilitam os músculos da severidade, minando a autoridade da fé. [...] Vão caindo [e quando] se concede o remédio da conciliação com excessiva precipitação, este não é eficaz, e por uma misericórdia falsa, se adicionam novas feridas às antigas feridas da apostasia, removendo-se a penitência aos miseráveis para sua maior ruína. Onde, portanto, poderá ser eficaz a medicina da indulgência, se inclusive o mesmo médico, ao prescindir da penitência, fomenta os perigos, se tão somente se limita a cobrir a

⁸ A passagem de Oséias (9, 4), na íntegra, é: "Não derramarão vinho em libação a Iahweh e não lhe oferecerão os seus sacrifícios. Será para eles como o pão de luto, todos os que o comerem se tornarão impuros".

⁹ Nessa carta, escrita num momento em que a sé de Roma se encontrava vacante devido ao martírio de Fabiano, o clero da cidade elogia Cipriano pelas decisões tomadas acerca dos *lapsi*. Ao mesmo tempo, reitera com firmeza a antiguidade, a fé e a autoridade da igreja romana (CAMPOS, 1964, p. 447).

ferida e não dá tempo para que esta cicatrize? Isto não é curar, mas, se desejamos dizer a verdade, é matar (*Ep.* 30, III, 2-3).

Nessa passagem, o clero de Roma se mostra solidário a Cipriano, reiterando a lógica higienista do bispo, pois considera que os *lapsi*, fora da Igreja, se tornam frágeis, débeis, raquíticos. O seu "tratamento", no entanto, não pode ser aplicado de modo negligente pelos "médicos" espirituais, que são os bispos, sob pena de produzir o óbito do "paciente" e não a sua cura. A situação, no entanto, não é de todo irremediável, pois havendo o correto acompanhamento por parte dos líderes espirituais, é possível resgatar os *lapsi* do seu estado de morbidez patológica, restituindo-lhes a sanidade e reintegrando-os ao "corpo" da Igreja sem maiores prejuízos. Aqui, a disputa que se estabelece não é tão somente acerca do potencial de contágio contido nos *lapsi*, que, ao agirem de maneira inconsequente, comprometem o carisma da Igreja, mas acerca de quem, no fim das contas, detém a competência para reabilitá-los, ou seja, quem são os autênticos "médicos" da alma, os bispos declarados cismáticos ou aqueles que se autointitulam "legítimos"? Os *lapsi*, dessa forma, são a ponta de lança de uma aguda crise de autoridade que atinge a igreja de Cartago no contexto das perseguições cuja raiz remonta, por um lado, ao desagrado de alguns sacerdotes com a eleição de Cipriano para o episcopado e, por outro, à irrupção do cisma novaciano, que de Roma se irradia para o norte da África e alhures.¹⁰ Uma situação igualmente conflituosa será aquela vivida, anos mais tarde, por João Crisóstomo em Antioquia, num momento em que os cristãos nicenos se esforçam por obter o controle da cidade após uma fase turbulenta de disputa com o poder imperial, como foi o governo de Valente, adepto do arianismo. Na segunda metade da década de 380, o bispo Flaviano e seu clero se encontram envolvidos com a tarefa não apenas de minar os focos de resistência ariana, ainda presentes no perímetro urbano, mas de bloquear a todo custo as relações de sociabilidade mantidas entre os cristãos e a comunidade judaica da cidade, relações estas responsáveis pela existência de muitos judaizantes. Na condenação dos judaizantes de Antioquia, João Crisóstomo, assim como Cipriano, em face dos *lapsi*, se vale de uma retórica saturada de imagens médicas que deriva da mesma obsessão em manter a integridade do "corpo" da Igreja, um *topos* frequente em toda a literatura patrística.

¹⁰ Encabeçado por Novaciano, um presbítero da igreja de Roma, o movimento que leva seu nome teve início logo após a eleição de Cornélio (251), em virtude da divergência de opinião acerca do tratamento a ser dispensado aos *lapsi*, uma vez que Novaciano acusou Cornélio de fraqueza por havê-los readmitido na igreja, ao passo que Novaciano negava aos *lapsi* a reconciliação sob qualquer condição, proclamando que somente Deus tinha o poder de perdoá-los. Para Novaciano, os apóstatas poderiam contaminar a igreja dos "puros". Novaciano foi tão influente que chegou a ser considerado um adversário direto do bispo de Roma, quase como um antipapa, a despeito do anacronismo do termo (Berardino, 2002, p. 1013).

João Crisóstomo e a moléstia judaizante

João Crisóstomo, considerado o mais importante orador cristão de língua grega de todos os tempos, nasceu por volta de 349, em Antioquia. Seu pai, Secundo, um funcionário do *officium* do *Comes Orientis*, e sua mãe, Antusa, eram membros da elite da cidade. Órfão de pai logo cedo, João foi criado apenas pela mãe que, decerto influenciada pelos preceitos cristãos, recusou as segundas núpcias, assumindo por conta própria a criação dos filhos. Após cumprir sua formação educacional na escola de Libânio, João, por volta dos vinte anos de idade, recebe o batismo, ao que tudo indica pelas mãos de Melécio, um dos bispos da comunidade nicena de Antioquia, que sofreu diversos exílios sob o governo de Valente. Após servir por três anos como assistente de Melécio, João inicia sua carreira sacerdotal na condição de *lector* (leitor), recebendo a incumbência de proclamar as Escrituras durante os ofícios religiosos. Logo depois de ser ordenado *lector*, João, em 372, opta por viver em reclusão entre os anacoretas dos Montes Sílpios, exercitando-se na prática do ascetismo. Em 378-379, com o regresso definitivo de Melécio a Antioquia após a morte de Valente, João reúne-se ao seu antigo bispo, ascendendo ao diaconato entre 380 e 381. Muito provavelmente no início de 386 é ordenado presbítero por Flaviano, o sucessor de Melécio, que havia morrido em 381, quando ocupava a presidência do Concílio de Constantinopla (Kelly, 1995). Na condição de presbítero, João é autorizado por Flaviano a pregar, dando início assim a uma bem-sucedida carreira como o mais talentoso pregador de Antioquia, contribuindo de modo decisivo para o desenvolvimento da homilética cristã, um gênero florescente na Antiguidade Tardia que é mobilizado como um eficiente instrumento da cristianização em curso (Quasten, 1994, p. 477-8). Em Antioquia, João Crisóstomo é uma das figuras de proa da cristianização, sendo encarregado por Flaviano de liderar, por meio de seus sermões, repletos de vivacidade e de imagens literárias ora contundentes ora sedutoras, uma verdadeira "cruzada" contra todos os adversários do credo de Niceia, fossem eles arianos, pagãos ou judeus.

João Crisóstomo se situa no epicentro daquilo que Soler (2006) qualifica como a "cristianização de massa" de Antioquia, ou seja, um movimento por meio do qual os nicenos buscam se afirmar, em definitivo, dentro do perímetro urbano e arredores, o que implica a disputa pelo controle dos lugares e monumentos, dentre os quais incluem-se as sinagogas, frequentadas por cristãos da congregação antioquena. Por essa razão é que em 386, nas vésperas da celebração do *Rosh-Ha-shannah*, o Ano Novo judaico, João inicia a sua série de homilias *Adversus Iudeos*, nas quais se propõe a denunciar a ameaça judaica que paira sobre a *ecclesia*, especialmente por intermédio da atuação dos judaizantes, ou seja, de cristãos que, socializando com os judeus, compartilham com eles práticas culturais

que são introduzidas na igreja, num intercâmbio igreja/sinagoga absolutamente impróprio, segundo o pregador (Wilken, 1983, p. 77). Na tentativa de bloquear as relações de sociabilidade que, no cotidiano, envolviam cristãos e judeus, e de clarificar o quanto tais relações eram nocivas, João lança mão de uma retórica calcada na lógica do contágio, afirmando que o judaísmo, além do fato de ser a matriz das heresias, era uma enfermidade que deveria ser combatida a todo custo. Na primeira homilia da série *Adversus Iudeos*, pronunciada no meio de um ciclo de homilias contra os anomeanos, um ramo do arianismo, João declara:

Uma outra séria doença me impele a falar com o propósito de curá-la, uma doença que tem florescido no corpo da igreja. Primeiro, nós devemos erradicá-la, depois cuidar dos assuntos externos. Primeiro nós devemos curar nosso próprio povo, e depois nos preocuparmos com aqueles que não fazem parte do nosso povo. Que doença é essa? Os festivais dos vis e miseráveis judeus que se aproximam rapidamente: Rosh Ha-Shanah [Ano Novo], Sukkot [Festa dos Tabernáculos] e Yom Kippur [Dia da Expiação]. [...] Eu tenho receio de que, devido a um costume impróprio e grande ignorância, alguns irão participar em suas atividades ilegais, e consequentemente o que eu disser sobre essas atividades será uma perda de tempo. Se eles não ouvirem nada de mim hoje, eles jejuarão com os judeus. Assim, após o pecado ter sido cometido, não haverá necessidade de aplicar o remédio. É por isso que eu estou com pressa para detê-los de antemão. É isso o que um médico faz: as doenças que são urgentes e agudas eles as tratam primeiro. [...] Os apóstolos eram doze, e venceram o mundo. A maioria da cidade é cristã, e ainda sofre com a doença judaizante (*Adv. Iud.* I, 844-849).

João, aqui, é enfático em associar os judaizantes, ou seja, os cristãos que frequentam os festivais judaicos, bastante atraentes por sinal, como tivemos a oportunidade de discutir em trabalho recente (Silva, 2011), a portadores de uma severa moléstia, o que justifica a sua urgência em tratar do assunto. A analogia entre a atuação preventiva do médico e a do pregador reforça a ideia segundo a qual o judaísmo é uma "doença" de rápida disseminação, tendo como vetores de contágio os judaizantes, cristãos que frequentam um local absolutamente insalubre, como eram, na opinião de João Crisóstomo, as sinagogas, e que depois se dirigem à igreja, portando consigo o germe da contaminação. Na quarta homilia da série, pronunciada em 387, João é enfático em demonstrar como a socialização com os judeus e a observância, pelos cristãos, de práticas judaicas é um atentado contra a integridade da *ecclesia*:

Antes de delimitar minha linha de combate com os judeus, eu ficarei feliz em falar para aqueles que são membros do nosso próprio corpo, aqueles que parecem pertencer a nossas fileiras, embora observem os rituais judaicos e façam esforço para defendê-los. Como eles fazem isso, eles merecem uma condenação pior do que a dos judeus. Não apenas o sábio e o inteligente, mas mesmo aquele dotado de pouca razão e entendimento concordará comigo. Eu não

necessito de argumentos inteligentes nem artifícios retóricos, nem sentenças prolixas para provar isso. É suficiente perguntar-lhes algumas simples questões e então pegá-los na armadilha das respostas. Quais seriam então estas questões? Eu perguntaria a cada um que está contaminado com essa doença: você é um cristão? Por que então este zelo para com as práticas judaicas? Você é um judeu? Então por que está fazendo barulho na igreja? [...] Por que vocês misturam o que não pode ser misturado? Eles [os judeus] crucificaram o Cristo, que vocês adoram como Deus. Veem a grande diferença que há nisso? (*Adv. Iud.* IV, 875).

A preocupação de João Crisóstomo recai na demarcação das fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo, pois, em sua avaliação, tratam-se de dois sistemas religiosos incompatíveis, preocupação esta justificada pelo fato de que, ao contrário do que vinha sustentando há décadas a historiografia, a separação definitiva entre ambas as crenças é um acontecimento que remonta à Antiguidade Tardia, tendo exibido ritmos variados de acordo com a localidade, o que nos impede, hoje, de definir um ponto zero, uma origem, para a separação definitiva entre judeus e cristãos, como nos revelam estudos recentes (Fredriksen, 2007, 35-6). Pelas declarações de João é possível inferir que em Antioquia, no final do século IV, o judaísmo mostrava-se bastante ativo, sendo capaz de atrair para as sinagogas tanto gentios quanto cristãos, que compunham uma massa indefinida que costumamos rotular como "judaizantes", ou seja, como simpatizantes de alguns costumes judaicos, em especial no que se referia à observância do calendário de festividades religiosas, regulado por jejuns e outras modalidades de abstinência. Para João, é virtualmente impossível que um cristão socialize com um judeu, tanto em virtude do "deicídio" perpetrado contra Cristo pelos sacerdotes do Templo, quanto em virtude do risco de contaminação do "corpo" da igreja, pois os judeus seriam, antes e acima de tudo, um *genos* degenerado e, portanto, privado de carismas, dentre os quais um dos mais importantes foi desde sempre a saúde corporal. Considerando que todos aqueles que mantiveram contato com os judeus encontram-se enfermos e carentes de pronto atendimento, João emprega uma estratégia bastante engenhosa para isolar e "tratar" estes indivíduos: o "patrulhamento ideológico" da própria assembleia, que teria a incumbência de assistir o pregador na detecção dos "doentes":

Eu sei que pela graça de Deus muitos membros do meu rebanho estão livres desta doença e que a enfermidade envolve apenas poucos. Mas isso não é razão para que eu relaxe meu cuidado. [...] Não digam: "ele é apenas um, sim, mas se não tomarmos conta dele, ele espalhará a doença para o resto". Paulo afirma: "um pouco de fermento fermenta toda a massa". [...] Quando um homem rompe com a assembleia, quando ele se retira da instrução dos sacerdotes, quando ele foge da clínica dos médicos, mesmo se ele aparenta estar em boa saúde, logo cairá doente (*Adv. Iud.* III, 861-864).

Na quarta homilia, o pregador retoma o assunto da seguinte forma:

Uma vez que estes [os judaizantes] são irmãos doentes que tripudiam sobre nós, que nos amaldiçoam e vituperam, nós não somos atingidos por seus insultos. Nós desejamos ver uma coisa e apenas uma coisa: o retorno da saúde daqueles que se comportam de modo tão ultrajante. [...] Possam as preces dos santos salvar aqueles que têm vagado no erro, possam vocês, que são fiéis, terem sucesso em sua caçada" (*Adv. Iud. IV*, 882).

Em ambos os excertos, João Crisóstomo apela para o auxílio da assembleia no trato com os judaizantes, pois, em sua opinião, os cristãos "saudáveis" têm o dever e a responsabilidade de zelar não apenas pelo bem estar da congregação, mas também por aqueles que padecem da "molesta" judaizante. Trata-se, assim, de, por um lado, defender o "corpo" da igreja contra o contágio e, por outro, de escrutinar o comportamento dos fiéis com a finalidade de identificar os "doentes", trazendo-os assim à tutela dos sacerdotes para a administração dos procedimentos terapêuticos apropriados. A *ecclesia* é, portanto, uma fonte de vigor e de vitalidade. Longe dela, o cristão tenderia a adoecer, razão pela qual João apela à sua audiência para que se junte a ele no combate à enfermidade e na "cura" dos judaizantes, colocando assim a assembleia em estado de alerta, de vigilância de uns com relação aos outros, a fim de preservar a integridade do "corpo" eclesiástico, uma prática que poderíamos qualificar como totalitária, uma vez que o pregador, na sua obsessão pela manutenção da *eunomia*, da boa ordem, sugere uma "caçada" aos desviantes e recalcitrantes, que, após serem admoestados e fazerem penitência, seriam reconduzidos em segurança à totalidade da *ecclesia* por meio de uma ação que submete a liberdade individual, as opções pessoais, à vontade ou decisão de uma coletividade tida como superior do ponto de vista moral. Quanto a isso, o empenho de João Crisóstomo em proteger a igreja e "curar" os judaizantes equivale *mutatis mutandis* à atitude de Cipriano de Cartago para com os *larsi*, pois, em ambos os casos, trata-se de preservar a todo custo a "saúde" da Igreja, ameaçada por desviantes cujo comportamento é, no mínimo, inaceitável.

Considerações finais

Comparando-se a atuação de Cipriano contra os *larsi* com a de João Crisóstomo contra os judaizantes, é possível perceber, em primeiro lugar, o quanto a fixação da identidade cristã, a institucionalização da Igreja e o avanço da cristianização dependeram de um considerável esforço das autoridades eclesiásticas para regular os intercâmbios da sua congregação num contexto em que a autoridade sacerdotal estava sendo desafiada por indivíduos que propunham, não uma "leitura" errônea dos ensinamentos evangélicos, como os autores da Patrística

tentam nos convencer, mas uma outra leitura, uma outra possibilidade de interpretação da crença que professavam, o que equivalia à adoção de práticas amiúde qualificadas como "desviantes". Em Cartago, tratava-se da concessão àqueles que haviam capitulado diante do poder romano pronta reintegração na *ecclesia* mediante a intercessão dos confessores e de sacerdotes contrários à orientação de Cipriano, o que, no fim das contas, enfraquecia ainda mais a posição de um bispo influente, é certo, mas ao mesmo tempo alvo de ataques da *domus* imperial, de leigos e clérigos de Cartago, da África do Norte e alhures. Em Antioquia, mesmo com o apoio direto de Teodósio, que, logo após o Concílio de Constantinopla e a promulgação do edito *Cunctos populos*, envia Sapor, seu *magister militum*, à cidade para restituir aos nicenos as igrejas ocupadas pelos arianos, a posição dos cristãos capitaneados por Flaviano ainda não era das mais confortáveis, não tanto em virtude da reação ariana, uma vez que Doroteu, o bispo dos arianos, cai no anonimato um pouco depois da morte de Valente, mas devido à forte presença judaica (Shepardson, 2007, p. 492-3). Em ambos os contextos, o que verificamos é um temor evidente, por parte da hierarquia sacerdotal, de perda do controle que detinha – ou, melhor dizendo, que supunha deter – sobre o comportamento dos fiéis, os quais, agindo por conta própria, tendiam a contrariar a orientação episcopal, socializando com "hereges" e judeus e, desse modo, tornando-se suscetíveis a aceitar as normas de condutas e os valores de grupos que representavam uma ameaça à Igreja, a exemplo dos *lapsi* e dos judeus, o que explica o investimento, tanto de Cipriano quanto de João Crisóstomo, numa retórica eivada de metáforas relativas à poluição, contágio e doença, como uma estratégia de isolamento dos "desviantes" por meio da sua condenação como "impuros" e, portanto, incompatíveis, em qualidade e dignidade, com os "autênticos" cristãos.

Em última análise, Cipriano e João Crisóstomo buscam estabelecer, em suas respectivas comunidades, uma fronteira entre os grupos religiosos, procedimento que, segundo Zientara (1989, p. 308), costuma se tornar mais agudo e se cristalizar nos momentos de conflito, de choque aberto, quando os móveis do conflito e os interesses dos atores se tornam explícitos, ao mesmo tempo em que as posições se radicalizam, não sendo incomum o recurso à violência física e/ou simbólica. O que se encontra em jogo é uma disputa por poder e posições que, do ponto de vista cultural, se apoia, em larga medida, na afirmação do carisma de um determinado grupo às expensas de outro, que é amiúde estigmatizado, excluído, rotulado como desviante, não raro por meio de atributos que atestam a sua inferioridade e mesmo a sua desumanização, justificando-se assim não apenas o desprezo e o temor com relação a ele, mas também os danos que se lhes produz (Jodelet, 1996, p. 75). Dentro desse processo, o corpo presta-se bastante bem à degradação dos desviantes, na medida em que, segundo o senso comum, o

caráter, o temperamento, as disposições e as habilidades cognitivas encontram-se inscritas sobre o corpo dos indivíduos, oferecendo-nos indícios que sustentam a sua classificação como portadores de uma índole boa ou má, como membros do "nossa grupo" ou do "outro grupo", os diferentes de nós e com os quais não podemos nos misturar, sob pena de colocar em risco a integridade do grupo ao qual pertencemos e de, no limite, subverter a ordem do mundo, na qual cada coisa ocupa o seu lugar, o que nos leva a repelir tudo o que seja considerado repulsivo, poluído, nojento, a exemplo de práticas religiosas com as quais não concordamos (Rodrigues, 2006, p. 121). Como salienta Mary Douglas (1976, p. 150), no que diz respeito às concepções sobre a estruturação dos sistemas culturais, o corpo ocupa uma posição de destaque, pois se é verdade que "tudo simboliza o corpo, então também é verdade que o corpo simboliza todo o resto". Em virtude desse paralelismo, tudo aquilo que se opõe à saúde do corpo afeta também a ordem social e vice-versa, donde resulta a forte carga emotiva contida nas metáforas médicas, pois as imagens empregadas para descrever as doenças e os doentes sempre trazem embutidas uma preocupação com a ordem social e com a higienização e proteção de uma determinada coletividade (Sontag, 2002, p. 91-2). Desse ponto de vista, o corpo humano e o "corpo" social encontram-se inextricavelmente unidos, como o exame dos argumentos empregados por Cipriano e João Crisóstomo contra os *larsi* e os judaizantes nos revela com singular clareza.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de María Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Introducción, traducción y notas de Julio Campos. Madrid: B.A.C., 1964.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Discourses against judaizing Christians*. Translated by Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Obras de apoio

BERARDINO, A. (ed.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BETTENSON, H. *Documentos da Igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.

BOYARIN, D. *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

CAMPOS, J. Introdução. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964.

CARRIÉ, J. M.; ROUSSELLE, A. *L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constantin, 192-337*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

GAUER, R. M. C. Da diferença perigosa ao perigo da igualdade. Reflexões em torno do paradoxo moderno. *Civitas*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, 2005, p. 399-413.

FREDRIKSEN, P. What "Parting of the Ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: REED, A. Y. & BECKER, A. H. (ed.) *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 35-63.

GÓMEZ, R. S. *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición e cronología*. Tese de doutorado. Programa doctorado: "Mediterránia: Prehistòria i Món Antic, Departament de Prehistòria, Història Antiga i Arqueologia, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, 2002.

GONZÁLEZ, J. L. *Historia del cristianismo: desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Miami: Unilit, 1994. t. I.

INGLEBERT, H. et al. (org.) *Le problème de la christianisation du Monde Antique*. Paris: Picard, 2010.

JODELET, D. Les processus psycho-sociaux de l'exclusion. In: PAUGAM, S. *L'exclusion: l'état des savoirs*. Paris: La Découverte, 1996, p. 66-77.

KELLY, J. N. D. *Golden mouth: the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop*. New York: Ithaca, 1995.

- QUASTEN, J. *La edad de oro de la literatura patrística griega*. Madrid: B.A.C., 1994.
- RAVEN, S. *Rome in Africa*. London and New York: Routledge, 1993.
- RODRIGUES, J.C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (ed.) *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007.
- SHEPARDSON, C. Controlling contested places: John Chrysostom's *Adversus Iudeos* homilies and the spatial politics of religious controversy. *Journal of Early Christian Studies*, n. 15. 4, p. 482-516, 2007.
- SILVA, G. V. A relação Estado-Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/Edufes, 2006, p. 241-266.
- SILVA, G. V. A sinagoga como espaço de sociabilidade entre cristãos e judeus, em Antioquia, segundo João Crisóstomo. In: QUADROS, E. G. ; SILVA, M. C.; (org.) *Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidades*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 33-52.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.) *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007.
- SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe. Siècle Apr. J.-C.* Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.
- SONTAG, S. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- UBINĀ, J. F. Comportamientos y alternativas cristianas en una época de crisis: el testimonio de Cipriano. *Memorias de Historia Antigua*, n. 5, p. 213-226, 1981.
- UBIÑA, J. F. El cristianismo greco-romano. In: SOTOMAYOR, M.; UBIÑA, J. F. (coord.). *Historia del cristianismo: el Mundo Antiguo*. Granada: Trotta, 2003, p. 227-292.
- WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wipf & Stock, 1983.
- ZIENTARA, B. Fronteira. In: ROMANO, R. (dir.) *Encyclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 306-317. v. 14.