

FRANCISCO DE OLIVEIRA
Coordenação

Génese e Consolidação da Ideia de Europa

Vol. III

O Mundo Romano



Coimbra • Imprensa da Universidade • 2005

IDENTIDADE E ALTERIDADE JUDAICA EM ROMA

Nuno Simões Rodrigues

(Universidade de Lisboa)

Abstract: Based on a *corpus* of archaeological and epigraphic documents and on an amount of literary information, that covers the period from the I^o century b.C. to the III^o century A.D., we have concluded that the Roman Diaspora was one of the biggest Jewish centres outside Israël, in Antiquity. Although Jews voluntarily maintained their marks of ethnic and religious exclusiveness, the available data show us that, to a certain point, they were well inserted in Roman society and world. The use of Greek as daily language and the frequent use of Latin names can prove it. But, the same Jews desire to keep up Jewish appearances, by maintaining their practices, the same that marks the difference between them and the *Romanitas*. Among these, we can find monotheism, aniconism, circumcision, proselytising and the Sabbath issue. By pointing them and criticising them, the Greek and Roman authors are marking and showing the Otherness of the Jews. In these sources, we can understand the levels of Jewish identity and otherness, and how the Jews have inserted themselves, or not, in the Roman society and world. So, by studying this problem we are looking at the first centuries of Jewish installation in what became Europe and the way they were seen.

Com base num *corpus* documental constituído pelo espólio arqueológico-epigráfico (sobretudo epitáfios) de seis catacumbas judaicas, localizadas em Roma, e por um manancial de informação literária, que se encontra em vários autores, desde Cícero a Santo Agostinho, passando por Horácio, Vergílio, Ovídio, Séneca, Petrónio, Filon e Josefo, concluímos que a diáspora romana da Antiguidade era um dos maiores centros de judaísmo fora de Israel. De acordo com os dados disponíveis, é possível afirmar que, entre os séculos I a.C. e III d.C., existia, em Roma, um número considerável de habitantes de origem e confissão judaica, talvez o suficiente para perfazer cerca de

5% da população do *caput orbis*. Essa comunidade poderá ter chegado a Roma em dois momentos, um deles relacionado com a história dos Judeus (a conquista de Israel pelos neo-Babilónios, que teve como consequência a deportação das elites e de massas e terá implicado movimentos migratórios significativos) e o outro relacionado com a história de Roma, mais concretamente com as Guerras Púnicas (com a destruição de uma sociedade de origem semítica e na qual se encontrariam muitos judeus). Não será improvável que, entre os prisioneiros púnicos trazidos para Roma e entre os imigrantes voluntários provenientes nessa ocasião do Norte de África para a Península Itálica, tivessem vindo muitos judeus. Consideramos mesmo esta a hipótese mais verosímil para explicar a chegada dos judeus pioneiros a Roma. Os descendentes de Abraão teriam, porém, continuado a afluir à Urbe e, no espólio arqueológico judaico da Cidade, encontramos referências a indivíduos provenientes de várias regiões do Império, designadamente da Judeia, da Ásia Menor, do Norte de África em geral, de Alexandria, e da Grécia¹.

O estado actual dos nossos conhecimentos permite-nos afirmar que não existia, na Antiguidade, um *ghetto* em Roma, como terá havido, ainda que momentaneamente, em Alexandria. Nem sequer haveria mesmo um bairro exclusivamente judaico, como existia nessa cidade do Egipto helenístico. Em Roma, os Judeus habitavam diversas áreas da cidade, ainda que com uma especial concentração no Transtiberino, visto que é a região a que pertence e diz respeito a maioria dos vestígios arqueológicos, epigráficos e literários judaicos. Mas havia também judeus na Subura, no Campo de Marte ou em outras áreas marginais. As elites judaicas terão chegado mesmo ao Palatino².

Exceptuando Jerusalém, nenhuma outra cidade da diáspora terá possuído tantas sinagogas como Roma, não sendo de excluir a hipótese de que talvez até existissem mais, cujo registo se terá perdido. Mas é no fenómeno da catacumba que melhor apreendemos o carácter do Judeu de Roma. O uso de catacumbas como necrópoles corresponde à concepção de grupo étnico-religioso. Trata-se da mesma ideia que preside à formação dos *collegia*, fazendo assim da catacumba um *collegium post mortem*. Esse é um espaço e uma via para que a comunidade mantenha a sua identidade. As catacumbas judaicas da Cidade baseiam-se em modelos funerários pré-existentes. Como referimos, conhecemos seis delas, descobertas entre os séculos XVI e XX.

¹ Sobre o desenvolvimento destas problemáticas, ver RODRIGUES (2004) 37-96.

² Id., *ibid.*

Apenas três, porém, continuam acessíveis. Nesses espaços, abunda a decoração constituída por simbólica judaica, como a arca da aliança, a *menorah*, o *'etrog*, o *lulav*, a romã, a mandrágora, o *shofar* e o punhal ritual da circuncisão. As epígrafes e *graffiti* que nelas se encontraram dão existência material aos mortos que lá foram sepultados³.

A organização de tipo colegial que se associa à catacumba reproduz a realidade dos vivos. Outras comunidades de estrangeiros deixaram poucos vestígios da sua organização e, nesse sentido, os judeus são quase caso único. Aliás, nestes reconhecem-se mesmo formas de estruturação praticamente sem paralelo entre outros grupos estrangeiros, talvez porque nunca nesses houve uma superestrutura ideológica tão forte como entre os judeus, a mesma que levou à criação das instituições. Efectivamente, a comunidade judaica de Roma estava bem organizada e estruturada de forma hierárquica. A hierarquia sinagoga sugere uma organização consciente, devendo corresponder a uma micro-sociedade também ela de parâmetros bem definidos e organizados, que iam da figura cimeira que assumia a responsabilidade ao sacerdote e ao pedagogo, responsável pela educação da comunidade⁴. Esta hierarquia é compatível, todavia, com o que conhecemos de outros *collegia* de Roma, como os *Fratres Aruales*.

Estando inseridos em Roma, estes judeus distribuíam-se de acordo com os mesmos requisitos do resto da população da Urbe, isto é, inseriam-se nos quatro grandes grupos em que a população se dividia: *serui* (sem personalidade jurídica, mas com obrigações legais, estando sujeitos à jurisdição criminal, podendo ser punidos pelo senhor ou pelo Estado), *peregrini* (livres, fora da esfera do *ius ciuile*, porém sujeitos à *coercitio* dos magistrados e à jurisdição do *praetor peregrinus*; após a *Constitutio Antoniana*, em 212 d.C., este estatuto desapareceu), *liberti/libertini* (indivíduos emancipados, através da

³ Id., *ibid.*

⁴ P. PANAYI, *Immigration, Ethnicity and Racism in Britain, 1815-1945*, Manchester, 1981, 5, citado por NOY (2000) 158, afirma que a forma como os Judeus se organizam e comportam enquadra-se na definição moderna de «etnia» ou «afiliação étnica»: «the way in which members of a national, racial or religious grouping maintain an identity with people of the same background in a variety of official and unofficial ways». Noy continua: «The ways may include residence, marriage, and religious or social activity. In some cases, the sense of ethnicity can be encouraged from above, when leading members of an immigrant community, or even natives of the host community, develop institutions for religion, education or philanthropy targeted specifically at the immigrant group.» Ver ainda RODRIGUES (2004).

manumissio, e granjeando assim a condição de cidadãos, ou não) e *ciues romani* (usufruindo de todos os privilégios e obrigações que a lei romana estipulava para os cidadãos de Roma, que podiam residir na Urbe, votar e ser expulsos da Cidade apenas depois de uma condenação num julgamento, podendo ainda apelar para uma autoridade superior, segundo o que estabelecia a *prouocatio*)⁵. Filon de Alexandria afirma, contudo, que os judeus romanos do tempo de Augusto eram, na sua maioria, libertos, emancipados por manumissão, por terem sido anteriormente prisioneiros de guerra⁶. Para a Antiguidade Tardia, com o advento do cristianismo, há legislação mais específica em relação à condição jurídica dos judeus⁷. A relativa abundância de nomes gentílicos romanos entre os judeus sugere a existência de importantes redes clientelares verticais entre aqueles e as mais importantes famílias da Urbe. Outros, como os pertencentes às mesmas sinagogas, sugerem redes de solidariedade horizontais. Também a sua condição sócio-económica seria variada, encontrando-se judeus exercendo profissões como pintor, comerciante, artesão, actor, cantor, professor, jurista, ou até mesmo desempenhando importantes cargos políticos, como no caso de Tibério Júlio Alexandre, provando a integração judaica na sociedade dominante, ainda que, por vezes, como no exemplo citado, com o sacrifício da manutenção da prática religiosa dos seus antepassados⁸. Estes dados salientam o carácter urbano da comunidade e se o cristianismo virá a ser uma religião essencialmente urbana, talvez deva muito disso ao judaísmo romano.

O carácter religioso destes judeus é avaliado por adjectivos e qualificativos que surgem na documentação e que descrevem a sua crença e posição perante ela. Confirmando a sua inserção no mundo helenístico, os judeus de Roma falam essencialmente grego, sendo essa a língua a que a maioria recorreu para exprimir as suas mensagens para e da eternidade. Esta opção está de acordo, também, com o seu carácter oriental ou com o movimento que levou à tradução dos *Septuaginta*. Nesse sentido, o grego funciona mesmo como uma língua de resistência cultural. Alguns recorrem ao latim, talvez sintoma de um grupo mais romanizado ou mais próximo do poder ou de uma elite político-social. O hebraico/aramaico limita-se a expressões formulares,

⁵ Seguimos a sistematização de RABELLO (1980) 662-762; GAUDEMET (1988) 339-359; e RUTGERS (1998) 175.

⁶ PH., *Legat.* 155-156.

⁷ Ver exemplos em RUTGERS (1998) 92, n.121.

⁸ J., *AJ*20.100-101. Sobre o contexto desta questão, ver RODRIGUES (2004) 559-636, 683-731.

relacionadas com mensagens de carácter apotropaico. Talvez isso não signifique o desconhecimento da língua; mas significa por certo o seu desuso generalizado, que conduziu ao seu desconhecimento.

Em contraste com o uso do grego, abundam os nomes de origem latina entre os judeus de Roma. Isso leva a crer que são as necessidades práticas que impõem o uso da língua oriental, que predominaria nas áreas de residência da maioria dos judeus romanos, de origem imigrante. Essa realidade atesta-se pela relação nome/catacumba. O apelo da cultura dominante, contudo, levaria à *imitatio* e adopção da onomástica que se identificava com a supremacia política. Em segundo lugar vêm os nomes gregos e só em terceiro os de origem semítica. Esta situação parece traduzir um progressivo abandono de uma determinada matriz que coincide, porém, com a manutenção das suas simbólicas iconográficas, como se se reconhecesse apenas nelas o elo com a origem, a religião e a comunidade. As marcas iconográficas parecem delimitar espaços, reclamando assim um pedaço de Israel dentro de Roma.

Os materiais dos sarcófagos judaicos de Roma fornecem informação significativa quanto ao tipo de crença destes judeus. Neles, encontramos uma gramática iconográfica declaradamente judaica, mas também outra não judaica, que nos permite uma leitura mais abrangente do carácter religioso desta população. A existência de figuras humanas e animais, em plena contradição com o que se pode ler na *Torá*, as representações de Eroles, das Musas, da Medusa, de personificações das estações do ano ou de divindades como Dioniso, Vénus e a Vitória levantam diversos problemas: o da eventual reutilização destes materiais e dos espaços a eles dedicados (que poderia explicar a presença dos elementos estranhos ao judaísmo), mas também o da evidente aceitação dessa iconografia, ainda que provenha de materiais reutilizados (o que neutraliza por completo o argumento anterior). Logo, pensamos estar em condições de concluir que existia, pelo menos na época destas catacumbas e neste círculo, uma maior abertura ao código cultural não judaico, que coincide com a adopção de onomástica greco-latina teofórica e, inclusivamente, com determinadas actuações políticas, demonstrando uma vez mais ampla inserção na sociedade de acolhimento. Os frescos que decoram alguns destes espaços obedecem à mesma regra, sendo inclusivamente possíveis leituras neo-platónicas nas suas gramáticas, o que significa que, além do grego, se adoptava também a sabedoria grega. Podemos assim afirmar que os judeus romanos, talvez como muitos dos seus conrentes, não só adoptaram modelos políticos e linguísticos do mundo greco-romano que os envolvia, como também matrizes

religioso-antropológicas. As semelhanças com o dionisismo e o orfismo, que alguma da literatura não-judaica outrossim reconhecerá, são evidentes.

Se houve uma facção judaica mais ortodoxa, outra houve mais permeável. Se uma se opôs à secessão cristã e outra a ela deu origem, alguma se abriu à cultura que a rodeava, albergando elementos não judaicos. Talvez esta tenha sido a facção do judaísmo que Roma deixou sobreviver no seu seio ou, melhor, a que conseguiu sobreviver, após 70 e 135 d.C. O mesmo tipo de diferença parece ter existido em Alexandria. Aliás, a percepção de pelo menos dois tipos de judeus, de algum modo, espelha-se nas palavras de Tácito⁹, de onde se depreende que se consideraria a existência de duas capitais judaicas: Cesareia, que evoca Augusto e é capital da Judeia, província romana; e Jerusalém, capital do judaísmo e dos Judeus, povo a neutralizar e, portanto, cidade a destruir.

Estes dados contradizem A. Momigliano, que, de acordo com a corrente historiográfica dominante nos séculos XIX e XX, tinha a comunidade judaica de Roma como uma realidade à parte¹⁰. Consideramos, portanto, que a ideia de isolamento deve ser revista e rejeitada. Há que perceber que se encontram elementos não judaicos inseridos em contexto judaico, porque estes judeus vivem num mundo não judaico, comportando-se por isso, em parte, como não judeus. Participaram desse modo no mundo estranho ao judaísmo que os rodeava. A interacção revela-se assim natural e necessária neste contexto, mas tem um limite e uma forma que corresponde a um determinado tipo de aculturação¹¹. A questão essencial, portanto, não é tanto averiguar graus de resistência, mas sim a forma como estes judeus integraram a cultura greco-romana no seu quotidiano: adoptaram nomes, iconografias, profissões, língua, tudo ao jeito greco-romano, porque estão nesse mundo¹². Prova-se assim que podiam relacionar-se sem ser em termos religiosos. Aliás, a realidade é mais complexa do que isso: vivência religiosa, integração social e subsistência económica são os factores que condicionam e determinam a interacção. As línguas que falam, os poemas que usam nos epitáfios, muitos dos nomes, fazem com que se

⁹ TAC., *Hist.* 2.78.

¹⁰ Como nota RUTGERS (1998) 74-75.

¹¹ Cf. RUTGERS (1998) 35, para quem a aculturação não envolve necessariamente assimilação substancial; assimilação, porém, envolve sempre um grau considerável de aculturação. Assim, os judeus usam o grego, mas expressam as suas ideias judaicas; ou usam palavras já existentes, atribuindo-lhes um novo sentido. Do mesmo modo, usam sepulturas do mundo greco-romano, mas atribuem-lhes marcas especificamente judaicas.

¹² Assumimos aqui o Império Romano como uma realidade de essência greco-latina.

diluem na população de Roma, acabando quase por ser simplesmente Romanos, com a particularidade de adoptarem e seguirem determinadas crenças específicas, como aliás acontecia com outros romanos. Mantêm, por isso, a sua identidade. Se não, teriam deixado de ser judeus e não deixaram de o ser. Resistem à diluição total por usarem marcas que os distinguem e identificam como grupo ou comunidade. Pôr sua vez, esta persiste numa ordem e hierarquia próprias, tentando sobreviver à macro-estrutura da sociedade romana que os envolve. Daí a organização sinagoga, os títulos, cargos e funções, os símbolos que trouxeram da sua cultura, que permite defini-los como «etnia judaica». Traduz-se assim, também, a sua tentativa de responder à neutralização do *post mortem*. Para o Romano, são apenas marcas que persistem em mostrar a diferença, o que para ele é, aliás, incompreensível. Porque se há-de distinguir da romanidade?

Desse mesmo Romano persistem, assim, atitudes que intendem salientar a alteridade, marcando precisamente o desejo do Outro à diferença. Alguns autores têm visto no êxito do judaísmo entre os não-judeus, em particular entre os Romanos, as causas de algum anti-judaísmo que muitos textos greco-latinos denunciam. É inegável que Séneca, Marcial e Juvenal, entre outros, exprimem opiniões muito pouco favoráveis em relação aos Judeus. Mas há que ter em conta que essas afirmações são o produto de uma conjuntura política de que fizeram também parte medidas repressivas em relação às comunidades judaicas de Roma que, de tempos a tempos, eclodiram na cidade. De qualquer modo, podemos analisar aquilo que, aparentemente, os Romanos sabiam acerca dos Judeus e o modo como se manifesta a alteridade e processa a elaboração da imagem representativa do Outro e, conseqüentemente, como, por oposição, se ganha consciência do Eu-romano, logo Europeu.

Quando analisamos os textos greco-latinos, produzidos por não-judeus, que abordam o judaísmo, percebemos que existe uma série de temáticas comuns a muitos deles. *Grosso modo*, essas fontes podem dividir-se entre as que tratam essencialmente de dados da conjuntura histórica judaica, quer *per se*, quer na relação com a evolução histórica de outras civilizações, designadamente a romana; e as que formulam juízos, tecem considerações e opiniões sobre os Judeus, as suas origens e carácter enquanto povo e religião. É nesta perspectiva que nos interessa a construção da imagem do «Outro-judeu»¹³.

¹³ A questão da alteridade é das mais pertinentes para perceber o etnocentrismo greco-romano e a construção da própria identidade, cf. SILVA (1999) 23-48.

Uma das conclusões mais significativas a que Leon chegou no seu estudo sobre os judeus de Roma sintetiza-se nas seguintes palavras: «We have no reason to suppose, from the available information, that the religious ideas and practices of the Roman Jews differed in any material degree from those of other communities in the Diaspora.»¹⁴ Nós acrescentaríamos: e ao nível do material iconográfico respeitante à prática religiosa é mesmo difícil perceber as diferenças que de facto marcam o contraste entre os judeus de Roma e os outros Romanos. Mas essa conclusão dificilmente Leon teria verbalizado. É claro que existem elementos característicos dos Judeus: a *menorah* é uma marca exclusiva sua, e depois há o *shofar*, o *'etrog*, o *lulav*. Mas estes elementos articulam-se com outros que estão longe de poderem ser considerados exclusivamente judaicos. Parece-nos antes que existe uma comunhão de simbólicas que é independente da definição de uma identidade étnica ou religiosa.

Por outro lado, apesar da integração, há marcas comportamentais que se podem também definir como exclusivas dos Judeus, não só em Roma, como por toda a diáspora. Referimo-nos às marcas universais do judaísmo que permitem identificar o «Judeu» em qualquer sítio em que esteja instalado. Na verdade, além destas, não existem quaisquer outras perceptíveis que possam definir o grupo como os «judeus de Roma»: a língua que usam é o grego, falado por todo o Mediterrâneo oriental antigo; os seus nomes variam entre a origem semítica, a grega e a latina; a iconografia a que recorrem não é exclusivamente judaica. É verdade que a organização da comunidade faz-se centrada na sinagoga e os cargos e funções são, aparentemente, comuns aos das outras comunidades da diáspora. A associação em si, todavia, encontra semelhanças em outras associações religiosas em Roma. Assim, que outros elementos podem marcar a diferença? Independentemente da imagem negativa ou positiva que se possa formular em cada autor que se refere aos Judeus, há um grupo de tópicos recorrentes que servem para a composição da sua imagem. Trata-se dos temas do monoteísmo anicónico, da dieta e tabus alimentares, do respeito pelo Sábado, do proselitismo e da circuncisão. Isto é: as marcas comportamentais, não sendo esta última exclusiva dos Judeus, mas que, em conjunto com as outras, contribuía para a sua definição enquanto grupo¹⁵.

¹⁴ LEON (1995) 244.

¹⁵ No espaço não judaico, algo semelhante pode ser percebido na noção de *ciuis*: é um *ciuis* aquele que tem algo em comum com outros em relação a uma *ciuitas*, como estruturas

No seu tratado em defesa do judaísmo, Josefo testemunha que estas práticas eram escrupulosamente observadas onde quer que existissem judeus¹⁶. Estes temas correspondem, fundamentalmente, à marcação da diferença. O separatismo e auto-diferenciação judaica opõem-se ao espírito helenístico de *enkyklios paideia*, que influenciava a mentalidade política romana. Basta isso para predispor ao conflito. Assim, apesar de existirem tendências monoteístas e até anicónicas no mundo greco-romano, essa não é a vocação geral da sua religiosidade¹⁷. Um culto sem imagens favorecia a ideia de ateísmo entre algumas posições anti-judaicas mais radicais, chegando-se a sugerir adjetivos para a caracterização do Deus judaico como *ignotus* e *agnostos*. Talvez radique nesta questão, aliás, o célebre discurso de Paulo de Tarso em Atenas, dedicado «a um deus desconhecido»¹⁸. Também por razão do seu aniconismo, são os Judeus em grande parte segregacionistas, visto que a maioria das manifestações religiosas do seu tempo era icónica. Derivada dessa característica, associada ao facto de o judaísmo do tempo de Jesus utilizar o termo em substituição do nome de Deus e desta própria designação, deverá ser a noção de que os Judeus adoravam o céu¹⁹. Outros simplesmente associam Javé às divindades do seu sistema, numa atitude de *interpretatio* perfeitamente compreensível dentro da concepção greco-romana²⁰, ou reagem com uma leitura teocrática²¹. Estas são atitudes próprias dos intelectuais greco-romanos, entre os quais incluímos Josefo e Plutarco, que têm consciência desse tipo de conceptualização²².

Alguns textos, porém, reproduzem uma tradição que se instalara entre Egípcios helenizados, Gregos e Romanos, que afirmava que os Judeus adoravam um burro²³. Algumas variantes referem que era a estátua de um burro que

urbanas, direitos, instituições e relações sócio-económicas. Mas o judeu podia também estar inserido neste grupo, que é mais abrangente. Cf. WALBANK (1972) 145-168.

¹⁶ J. *Ap.* 2.282.

¹⁷ O monoteísmo é razão para comentário da parte de TAC., *Hist.* 5.5.4, por exemplo.

¹⁸ *Act.* 17,23: *Agnosto Theos*; em latim, *Ignoto Deo*.

¹⁹ HECAT. ABD., *Aegyptiaca*, apud D.S. 40.3; PETR., frag. 37; MACR. 2.4; STR. 16.2; JUV. 14.96-106; a ausência de imagens no culto é também referida por TERT., *Apolog.* 24.5. Sobre esta questão, ver RODRIGUES (2004a) 85, 93 n. 35.

²⁰ VAR., apud AUGUST., *De cons. Euang.* 1.23.31.

²¹ Fusão das várias divindades numa só, cf. VAR., apud AUGUST., *C.D.* 4,11.

²² RODRIGUES (2005) 435-438.

²³ O Autor mais antigo conhecido a ter divulgado essa crença terá sido Mnásneas de Pátaros, no séc. III a.C.; J., *Ap.* 2.112-114.

se encontrava dentro do Templo, em Jerusalém, ou a da cabeça de um burro, ou a de um burro com um homem barbado sentado sobre ele, possivelmente Moisés. Este aspecto da onolatria aparece em diversos documentos e ultrapassou as fronteiras do judaísmo, visto que ressurgiu associado ao cristianismo²¹. Numa provável alusão a esta religião, conhecemos, inclusivamente, a imagem de um homem com cabeça de burro, crucificado, sendo adorado por uma segunda figura, lendo-se a inscrição «Alexâmenes adora o seu deus»²⁵. Mas, por que razão se associam os Judeus à onolatria? Josefo cita uma história contada por Ápion, onde o tema aparece²⁶. Posidônio e Apolônio Mólón recuperaram-no. Alguns historiadores sugeriram que se tratava de uma característica dos povos da Síria, em geral, depois restringida aos Judeus em particular. Mas S. Reinach, na sequência de outros filólogos, recorda que, na história de Siquem e Dina, o jovem é filho de Hamor, nome que, em hebraico (*hm'î*) significa «burro»²⁷. Isso poderia traduzir a ideia popular difundida em Israel, segundo a qual, entre os Siquemitas, incluídos no grupo dos Samaritanos, se praticava a onolatria. Talvez se tratasse de um vestígio ainda totêmico. Segundo Reinach, é possível que tenham sido os Gregos da Ásia Menor a relacionarem o culto do burro com os Hebreus, e posteriormente os Judeus, em geral. Ainda para mais, corriam entre esses Gregos algumas histórias em que o burro tinha protagonismo, nomeadamente as de Ocno, Midas e Priapo.

²¹ D.S. 34-35.1.3; J., *Ap.* 2.79-88, 112-120, citando Ápion; TERT., *Ad nat.* 1.14; *Apolog.* 16.1-3 (onde o Autor aponta as contradições de Tácito e se lê *Nam, ut quidam, somniasis caput asininum esse deum nostrum. Hanc Cornelius Tacitus suspicionem huiusmodi inseruit*); MIN. FÉLIX, *Octávio* 9.3.

²⁵ Trata-se de um célebre *graffito* encontrado no Palatino, em Roma. Ver bibliografia citada em SCHÄFER (1997) 233, n.142. A ideia de que o *graffito* se refere ao cristianismo não é aceite por todos os investigadores, como lembra REINACH (1996) 650, salientando a seita gnóstica que adorava Tífon-Set. Ainda assim, há que recordar que a associação dos Judeus com essas figuras era também feita por autores greco-latinos, cf. PLU., *Is. Os.* 31, e TAC., *Hist.* 5.2.2. Em Plutarco, o burro aparece como ajudante do gigante Tífon, que veio a tornar-se precisamente o pai de Hierosólino e de Judeu, epónimos do povo judaico. A ajuda dada pelo burro a Tífon justificaria a veneração dos Judeus por esse animal. Daí alguns Romanos chamarem aos judeus e aos cristãos *asinarii* e representarem Jesus com orelhas de burro, com um dos pés em forma de casco, vestindo uma longa túnica e tendo nas mãos um livro.

²⁶ Cf. J., *Ap* 2.112-114.

²⁷ REINACH (1996) 647-650; cf. *Gn* 34. Este Autor apresenta ainda um raciocínio de base filológica para a forma *Iao*, que encontramos em D.S. 1.94.2 e em MACR. 1.18 (associado à palavra que em egípcio significaria «burro»), e para a palavra grega que designa burro, *onos*. SCHÄFER (1997) 60, recupera esta ideia da origem egípcia da tradição. Sobre a forma *Iao*, ver ainda KRAABEL (1979) 41-58.

Os mistérios eleusinos parecem também ter-lhe dado alguma importância²⁸ e o carácter associativo do judaísmo poderá ter sugerido a afinidade temática. Também o dionisismo estava fortemente conotado com o burro: este animal representava os trabalhos, a humilhação e o sofrimento por que um ser humano tem de passar antes da salvação²⁹. Nesta perspectiva, as associações de Javé a Dioniso fazem sentido³⁰. Mas na própria cultura hebraica o burro tinha algum protagonismo: recordamos os episódios de Balaão, em que uma jumenta fala; de Saul, que sai de casa do pai em busca de jumentos perdidos e encontra um reino, Israel; Salomão monta a mula de David para ser ungido rei; a profecia de Zacarias, em que o Messias entra na Cidade Santa montado num jumento, posteriormente relacionada com a figura de Jesus, como demonstram as tradições que colocam o burro no momento do nascimento do Nazareno e associam a figura de Maria ao mesmo animal, no momento em que foge para o Egípto³¹. Talvez algum ou o conjunto destes temas motivasse a formulação da ideia da onolatria judaica, designadamente a ideia de Moisés sentado sobre o animal com um livro nas mãos. Ocorre-nos ainda a relação da imagem do burro de ouro mencionada em alguns textos com a do bezerro de ouro, citado no *Êxodo* ou a da serpente de bronze³². Apesar da diferença de animais, trata-se de formas de zoolatria relacionadas com Israel, pelo que a questão da onolatria não será um dado completamente estranho a essa cultura. Talvez as razões da ideia da adoração do burro, presente entre alguns não-judeus, se encontrem nas hipóteses acima sugeridas. Ou talvez lendas derivadas dos messianismos popularizados tivessem sido transmitidas deformadamente. A explicação avançada por Tácito, e lembrada por Plutarco, por exemplo, de carácter anedótico, funciona, todavia, como etiologia de algum modo convincente: teria sido montado em cima de burros que Moisés, enquanto chefe do povo no deserto, teria encontrado a água que tanta falta lhes fazia³³. Também a história contada por esse autor latino radica num tema

²⁸ AR., *Ra.* 160, 186; cf. 293; PLU., *De Tranq. anim.* 473c.

²⁹ Alguns textos onde estas ideias estão patentes: AR., *Ra.* 159; JUV. 6.334; AEL., *NA* 10.28; PLU., *Ant.* 10.28; APUL., *Met.* 7.21; 10.22-23; KEULS (1997) 41-70; FICK-MICHEL (1991) 333-338. A iconografia encontrada em Pompeios é importante para o estudo desta relação.

³⁰ Cf. e.g. RODRIGUES (2005) 435-438.

³¹ *Nm* 22,1-35; *ISm* 9,3; *IRs* 1,33; *Zc* 9,9; *Mt* 21,1-6; *Mc* 11,5-10; *Pseudo-Mt.* 14.

³² *Ex* 32,1-29; *Nm* 21,8-9; em *2Rs* 18,4, há evidência do culto desse objecto até ao tempo de Ezequias.

³³ TAC., *Hist.* 5.3.2; PLU., *Quaest. Conu.* 4.4.5; sobre a falta de água no deserto, ver *Ex* 17,1-7; *Nm* 20,2-13. Esta etiologia é considerada uma *Kriegslistgeschichte*.

da literatura judaica: a falta de água no deserto. Gostaríamos ainda de recordar a obra de Apuleio. É que no *Asinus aureus* reencontramos muitos dos temas das religiosidades orientais, designadamente ecos do cristianismo e em parte até do judaísmo, num contexto isáico, e onde o protagonista é precisamente um burro³¹. Na Antiguidade, o burro tinha um simbolismo duplo: tanto era tido como animal demoníaco, expressão do mal e lascivo, como é o animal escolhido para carregar os fardos sagrados. Entre os Judeus parece ter assumido esta faceta. Entre Gregos e Romanos, sobretudo aquela.

Ainda relacionada com a imagem da divindade está a alegação de que esta exigiria sacrifícios humanos. A ideia aparece em Josefo, que a atribui a comentadores da sua religião, como Posidónio e Ápion³². Com ela, pretende-se acentuar a concepção de misoxenia e de misantropia atribuída aos Judeus. Mas a história que Josefo conta, a de um estrangeiro encerrado no Templo, a ser alimentado, à espera de ser sacrificado ao Deus dos Judeus, protagonizada por Antíoco Epifânio da Síria, é bastante semelhante à que corria no mundo grego acerca de Busíris³³, personagem sediada no Egipto que nos leva a relacionar de novo as coisas judaicas com o país do Nilo. Estas atribuições formulam uma imagem dos Judeus como uma associação secreta que conspira contra estrangeiros e cujos rituais de adoração reforçam a ideia da conspiração. Essa parece-nos ser uma das ideias-chaves que circulavam entre Gregos e Romanos acerca dos Judeus. Não seria, porém, a única³⁷.

Em relação à dieta, há que referir as restrições alimentares, regulamentadas em vários passos bíblicos³⁸. O consumo da carne de porco, todavia, é o aspecto mais marcante, não havendo praticamente referências a outras interdições, entre os autores greco-latinos, quando o *Levítico* não é parco nelas. Porquê o porco? Provavelmente porque se tratava de um dos animais mais consumidos na bacia mediterrânea, sendo por isso uma das bases alimentares para muitos. Mas este animal está bastante presente no imaginário greco-latino, considerado purificador por uns e fazendo mesmo parte do trio que

³¹ APUL., *Met.*, *passim*. O tema será igualmente tratado por Luciano de Samósatos.

³² J., *Ap* 2.89-96, 121-124.

³³ Em ambos os temas se salienta um «misohelenismo». HDT. 2.43-45; D.S. 1.17, 45; 4.18, 27; APOLLON., *Bibliotheca* 2.5.11; Eurípides havia escrito um drama satírico sobre o tema, hoje perdido; mas a tragédia do mesmo Autor, *Iligénia entre os Tauros*, abordava uma situação semelhante de sacrifício de estrangeiros e a mesma ideia aparece em *Hel*. 430-431.

³⁷ WARDY (1979) 594-644.

³⁸ *Lv* 11,2-3; *Dt* 14,8; cf. *Is* 65,4.

formava os *suovetaurilia* (um dos principais sacrifícios animais entre os Romanos), constituindo este grupo de animais a base do fornecimento de carne desta população³⁹. A estranheza da abstenção do consumo da carne suína levou, por isso, às mais diversas formulações pela parte não-judaica: os Judeus não comiam o porco porque ou o adoravam ou o abominavam, chegando a mencionar-se o seu sacrifício aos deuses ou a sua relação com a lepra, por causa da qual teriam sido expulsos do Egípto, consoante a posição do autor⁴⁰. Mas, de algum modo, essa característica insere também os Judeus nos povos bárbaros ou grupos filosófico-religiosos sectários, como os Neo-Pitagóricos, que se refreavam de determinados géneros alimentares. Em relação a este assunto, parecem-nos paradigmáticas as frases de Juvenal, que se refere a Agripa e Berenice como originários do país onde «uma clemência tradicional deixa os porcos morrerem de velhice» (*vetus indulget senibus clementia porcis*)⁴¹, e de Macróbio, autor do século V, que atribui a Augusto: «Melhor é ser o porco de Herodes que o seu filho» (*melius est Herodis*

³⁹ Efectivamente, entre Gregos e Romanos, o porco era bastante apreciado para consumo, sendo inclusivamente usado para sacrifícios religiosos; ver APICIUS, *De re coquinaria, passim*, onde 70% das receitas de carne incluem porco; VAR., *R.* 2.4.3; GAL., *Libr. Propr.* 6.620 (este Autor recorda que a carne de porco é bastante semelhante à humana, sendo talvez essa uma das razões do tabu); note-se, contudo, que ATH. 9,18, refere que os Cretenses se abstinham igualmente de consumir porco, em memória de uma porca que havia ajudado Zeus. SOLER (1973) 943-955 sugere que as proibições do *Levítico* eram apropriadas à cultura e ao clima do Próximo Oriente; no caso do porco, M. HARRIS (1987) 59-60 considera que a sua abominação advém do facto daquele ser considerado um animal da cultura sedentária e os Hebreus serem originalmente nómadas. No século I d.C., Erociano, num texto em que glosa Hipócrates acerca da epilepsia, afirma que os Judeus se devem de facto abster da carne de porco, pois se a epilepsia é um mal divino, se estes comerem o que o seu Deus lhes proibiu poderão ser atormentados com tal mal. De igual modo, os Egípcios devem abster-se de carne de ovelha ou de cabra, EROT., *Vocum Hippocraticarum Collectio cum Fragmentis* F33. Sobre as funções, religiosas, alimentares e económicas do porco na Antiguidade, ver I.O. CASTRO, «Para uma simbólica do consumo do porco e do javali na Antiguidade Tardia», 33-46. Sobre a abstenção de carnes por razões religiosas, ver APUL., *Met.* 9.21, 23, 28, 30. Citações na poesia, TODD (1952) 93-94. Sobre o porco como animal purificador, como aparece na *Oresteia*, M. DELCOURT, *Oreste et Alcmon*, Paris, 1959, 97-98.

⁴⁰ D.S. 34-35.3-4; ÁPION, apud J., *Ap.* 2.137; EPÍCT., apud ARR., *Epict.* 1.11, 12-13; S.E., *P.* 3.223 (onde se afirma que um sacerdote judaico ou egípcio preferiria morrer a comer porco; que os Egípcios comungavam da ideia de que o porco era impuro, pode ser lido em HDT. 2.47); PH., *Legat.* 361; PETR., frag. 37; J., *Ap.* 2.137, 141; PLU., *Is. Os.* 8; *Quaest. Conu.* 4.5.3; TAC., *Hist.* 5.4.1-4; ANAX., apud ATH. 7, 299f-300a; AEL., *NA* 10.16; ORIGEN., *Cels.* 5.34, 41. As associações ao Egípto são frequentes, como que um eco dessa relação histórica.

⁴¹ JUV. 6.153-160.

porcum esse quam filium)⁴² pois enquanto os porcos de Herodes morriam de velhice, alguns dos seus filhos não. Ainda relacionado com a dieta alimentar, o jejum foi outra das marcas reconhecidas aos judeus pelos não-judeus. Não tendo os dias de jejum escapado aos olhares dos Romanos, há alguns mal-entendidos entre os autores, concretamente em Suetónio, que afirma que Augusto terá pensado que também o Sábado era um dia de abstenção, confundindo o jejum com o Sétimo Dia⁴³. Com a evolução dos acontecimentos, também a acusação de canibalismo, a forma mais eficaz de anatematizar o «Outro» e de exaltar o «Eu» como superior, cairá sobre os Judeus⁴⁴.

Também o repouso semanal era algo estranho aos olhos greco-romanos, visto que não temos conhecimento de que tal medida fosse adoptada por alguma outra cultura deste contexto, além de que corria o risco de ser visto como uma forma de *otium sine dignitate*⁴⁵. O Sétimo Dia não deixa de ser uma marca omnipresente na caracterização dos Judeus, ainda que, como vimos, por vezes com ideias erradas associadas, como o jejum⁴⁶. Outras parti-

⁴²MACR. 2.4, 11. Diz-se que Augusto o afirmou quando soube da matança dos inocentes e que entre esses estaria o próprio filho de Herodes-o-Grande. Esta tradição tem óbvia influência do passo do *Evangelho de Mateus* referente ao massacre, que por sua vez poderá radicar nos processos políticos que levaram à condenação dos filhos do rei, por ordem do próprio pai.

⁴³SUET., *Aug.* 76; LEON (1995) 245 estranha que um homem com «personal acquaintance with certain prominent Jews» cometesse tal erro. Parece-nos que a observação de Leon é parcial e que o facto de Augusto, ou Suetónio, ter feito tal confusão só pode significar pouca familiaridade e pouca importância prestada a tais personalidades ou que estas não seriam muito rigorosas nas práticas judaicas. De facto, há que distinguir as relações institucionais e políticas, que seriam amistosas, do nível de envolvimento pessoal do imperador com as comunidades judaicas de Roma. Ver ainda STR., *Hist., apud J., AJ* 14.66; TROG., *Hist.* 36, apud JUST. *Epítome* 2.14; MART. 4.4,7 (onde se alude aos «hábitos de jejum dos sabatistas», SABBADINI (1949) 5-8).

⁴⁴O passo de D.C. 68.32, 1-2, relativo ao tempo de Trajano e Adriano e a uma sedição ocorrida em Cirene, é paradigmático: «Entretanto, os Judeus da região de Cirene puseram na sua liderança um tal André e começaram a eliminar tanto os Romanos como os Gregos. Terão comido a carne das suas vítimas, feito cintos para si com as entranhas delas, ungeram-se com o seu sangue e usaram as suas peles como roupa; a muitos, eles serraram em dois, da cabeça abaixo; a outros, lançaram aos animais selvagens, e a outros ainda obrigaram-nos a lutar como gladiadores. No total, terão perecido 220 mil pessoas.», e o Autor continua, afirmando que o mesmo tipo de situações ocorreu no Egípto.

⁴⁵Ideia que aparece, por exemplo, em SEN., *De Sup.*, apud AUGUST., *C.D.* 6, 11.

⁴⁶AGATHARCH., *apud J., Ap* 1.209-211; *AJ* 12.5; TIB. 1.3, 15-18; HOR., *S.* 1.9.63-72; OV., *Ars* 1.76, 415; *Rem.* 217-220; ÁPION, *Aegyptiaca*, apud J., *Ap* 2.21; PLIN., *Nat.* 31.24; TAC., *Hist.* 5.4; JUV. 14.105-106, PLU., *De Supers.* 3; GOLDENBERG (1979) 414-447; MICHAEL (1923-

cularidades do Sábado encontram eco na literatura clássica, como a atracção que exercia sobre os não-judeus, por se tratar, precisamente, de um dia de descanso semanal, regular, desconhecido entre os outros¹⁷. Filon conta que os judeus de Roma não aceitariam doações de dinheiro ou cereal (refere-se provavelmente aos *congiaria*) se a distribuição se fizesse ao Sábado¹⁸, pelo que as autoridades reservavam o quinhão dos judeus para o dia seguinte (informação que, por um lado, nos deixa crer que a condição económica de alguns judeus não era muito favorável e, por outro, que as autoridades romanas respeitavam, nessa época, as diferenças judaicas). Esta nota de Filon, porém, sugere um paralelismo intencional com o passo do *Êxodo* em que se conta que os judeus colhiam, à Sexta-Feira, maná suficiente para consumirem ao Sábado¹⁹. Desse modo, a situação em Roma é equiparada à que se vivera pelos hebreus no deserto. Já Pérsio fala desdenhosamente da observação do Sábado²⁰. Neste autor, há pormenores que nos elucidam quanto às práticas concretas do dia do descanso e é significativa a semelhança com a importância dada a motivos que virão a ser identificados com o cristianismo: o banquete, o peixe, o vinho. É também ao Sábado, mais concretamente ao «acender das lucernas» nesse dia, que se refere Séneca²¹. Em Juvenal, o assunto é tratado na sátira VI, onde, sarcasticamente, a propósito dos caprichos das mulheres, se diz:

*Mense quidem brumae, cum iam mercator Iason
 clausus et armatis opstat casa candida nautis,
 grandia tolluntur crystallina, maxima rursus
 myrrhina, deinde adamans notissimus et Beronices
 in digito factus pretiosior: hunc dedit olim
 barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori,
 obseruant ubi festa mero pede sabbata reges
 et uetus indulget senibus clementia porcis.*

1924) 117-124; STR., *Hist.*, apud J., *AJ* 14.66; STR. 16.2, 40; PETR., frag. 37; MART. IV, 4; SUET., *Aug.* 76.2.

¹⁷ J., *Ap.* 2.282; PH., *Mos.* 2.21, refere o orgulho que os Judeus sentiam por respeitarem esse dia.

¹⁸ PH., *Legat.* 158.

¹⁹ *Ex* 16,22-27.

²⁰ PERS. 5.179-184.

²¹ SEN., *Ep.* 95.47; PLU. *Quaest. Conu.* 4.6.2.

«Mas, no mês do Inverno, quando o mercador Jasão está fechado, e a tenda branca bloqueia os marinheiros armados, [ela] toma um grande [vaso] de cristal, e [um] ainda maior de mirra, e em seguida o famoso diamante valorizado pelo dedo de Berenice. Aquele que, um dia, o bárbaro deu à incestuosa, aquele que Agripa deu à irmã, no sítio em que os reis respeitam o Sábado de pés nus e onde uma clemência tradicional deixa os porcos morrerem de velhice.»³²

Seria interessante relacionar a alusão ao anel de Berenice nas mãos de outra mulher com uma eventual evidência de que os Judeus vendem tudo, pois de outro modo, como teria o anel da princesa judia ido para as mãos de outrem? Mas falta-nos informação para concretizar essa ideia, que poderá não passar de um estereótipo.

Noutro passo, ressurgem os temas do Sábado e da dieta alimentar, e aparecem outros como o das imagens, o da circuncisão, o da avaliação do Direito judaico e o da existência de um «livro misterioso» que controla a sua vida:

*Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
nil praeter nubes et caeli numen adorant,
nec distare putant humana carne suillam,
qua pater abstinuit, mox et praepudia ponunt;
Romanas autem soliti contemnere leges
Iudaicum ediscunt et seruant ac metuunt ius,
tradidit arcano quodcumque uolumine Moyses:
non monstrare uias eadem nisi sacra colenti,
quaesitum ad fontem solos deducere uerpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
ignaua et partem uitae non attigit ullam.*

«Alguns, tendo recebido em sorte um pai que teme o Sábado, nada adoram senão o poder das nuvens e do céu, e a carne humana não é para eles mais sagrada que a do porco, da qual o seu pai se absteve. Muito cedo, aliás, eles cortam o prepúcio e, acostumados a desdenhar das leis de Roma, não estudam, não observam e não temem senão todo esse Direito judaico transmitido por Moisés num livro misterioso, refreiam-se de mostrar o caminho àqueles que têm um outro culto, apenas guiando na procura de uma fonte os que são circuncisos. Mas o responsável é o pai que deu à indolência e deixou inteiramente fora da vida um dia em cada sete».³³

Tendo como tema fundamental os maus exemplos e as consequências neles originárias, que os pais dão aos filhos, a sátira 14 de Juvenal, na qual se

³² Juv. 6.153-160.

³³ Juv. 14.96-106.

percebe uma síntese do que o «romano» sabe acerca do «judeu», pega nesta figura como um mau pai, quase por definição. No passo, subjaz a ideia de desrespeito pela lei romana, como uma conclusão retirada do facto de manterem as normas judaicas, expressas, por exemplo, na necessidade da circuncisão. Esta é uma perspectiva que coincide com a que encontramos em Tácito⁵¹.

O proselitismo acabou por ser uma consequência da atracção exercida por esta postura filosófico-religiosa sobre os não-judeus, e particularmente atraente quando incidu sobre romanos. Díon Cássio testemunha que o nome «Judeu» era igualmente aplicado a todo aquele que adoptasse os costumes dos judeus, salientando que essas pessoas existiam inclusive entre os Romanos⁵². As inscrições judaicas de Roma confirmam a existência de prosélitos e de θεοσεβείς/*metuentes*, que atestam a divulgação do judaísmo em Roma, mas que também definem os judeus da diáspora como um grupo não estanque e até como pólo de atracção cultural. Os celebrizados exemplos de Vetúria Paula (uma romana assumidamente prosélita) e da imperatriz Popeia Sabina são nisto paradigmáticos⁵³. A literatura greco-latina não se refreia de os mencionar também, por vezes de uma forma neutra, outras de forma positiva⁵⁷ e outras ainda de uma forma satírica ou até mesmo de crítica mais profunda, dependendo da época a que a produção desses textos diz respeito. Horácio e Séneca são dos casos mais evidentes⁵⁸. A legislação que Antonino Pio promulgará, na sequência do seu antecessor Adriano, já em meados do século II d.C., contra o proselitismo, deverá exprimir o êxito que a expansão do judaísmo alcançou na sociedade romana, designadamente entre as elites⁵⁹. Segundo

⁵¹ TAC., *Hist.* 5.2-7.

⁵² D.C. 37.17.1.

⁵³ RODRIGUES (2004) 136-145, 573-590.

⁵⁷ Estas aparecem maioritariamente em Josefo, que não perde a oportunidade de elogiar os Romanos que não se limitam a tolerar, mas a cultivar o seu Deus, como Sóssio, *AJ* 14.488; cf. *AJ* 20.195.

⁵⁸ HOR., *S.* 1.4.139-143; SEN., apud AUGUST. *C.D.* 6,2; *Ep.* 95.47. Cf. TAC., *Ann.* 2.85 e o longo passo joséfico dedicado às conversões de Helena de Adiabene e seu filho, J., *AJ* 20.17-96. O relato é uma longa digressão com que Josefo faz a apologia do judaísmo, reconhecido numa outra família real, sendo uma história com grandes semelhanças com a de José e seus irmãos. O problema da circuncisão é particularmente tratado (J., *AJ* 20.38-48) e a história salienta que o judaísmo traz a prosperidade ao reino de Adiabene. A visita de Helena de Adiabene a Jerusalém (que se teria realizado em 46-47 d.C.) e as riquezas que traz consigo, lembra a da rainha do Sabá ao reino de Salomão.

⁵⁹ Cf. SMALLWOOD (1959) 334-347. Na verdade, Adriano proibiu de uma forma generalizada a circuncisão no Império, medida que afectou todos os que mantinham tal prática,

Leon, a atitude destes dois imperadores em relação a esse ritual compreende-se como uma tentativa de impedir a angariação de prosélitos, dado que isso implicava a circuncisão entre os indivíduos do sexo masculino, e não tanto a exterminação do judaísmo de Roma⁶⁰. Mas sugere igualmente que o número de prosélitos deveria ser significativo, pois de outro modo não faria sentido tal proibição. É dessa mesma expansão que encontramos notícias em vários escritores gregos e romanos⁶¹. Há, porém, que ter a noção de que nem sempre esse fenómeno teve o mesmo impacte na comunidade não-judaica⁶² e, mais que o proselitismo em si, os Romanos pareciam preocupados com os prosélitos, precisamente aqueles que aderiam de facto ao judaísmo e que, portanto, entravam em ruptura com o equilíbrio da sociedade romana⁶³. Posteriormente, Septímio Severo voltaria a legislar sobre circuncisos⁶⁴.

Apesar de não ser uma exclusividade dos Judeus, ainda que ausente entre Gregos e Romanos, pois era conhecida fundamentalmente entre povos semíticos e camíticos, o costume da circuncisão era uma das suas principais marcas étnicas. O primeiro registo literário encontra-se no *Génesis*⁶⁵, onde é tida como o sinal externo da aliança com Deus. Mas é provável que o costume remonte às origens comuns dos povos semíticos. Heródoto faz notar que os Egípcios e os Etíopes, representantes dos Camitas, também a praticavam⁶⁶. Os Judeus são, todavia, por excelência os circuncisos da literatura greco-latina⁶⁷. Se

independentemente de serem ou não Judeus. As razões para essa atitude não são bem conhecidas.

⁶⁰ *Dig.* 48.8.11; LEON (1995) 252.

⁶¹ V. MAX. 1.3.3; HOR., *S.* 1.4.138-143; SEN., *De Sup.*, apud AUGUST., *C.D.* 6,11; TAC., *Ann.* 2.85.4; Suet., *Tib.* 36; D.C. 67.14.1-2.

⁶² Ver M. GOODMAN (1994) 59 e RUTGERS (1998) 208-209, onde se salienta que o fenómeno é mais incidente a partir do século I d.C.

⁶³ Sobre esta questão, ver WILL, ORRIEUX (1992) 106. FELDMAN (1993) defende a ideia de que, no mundo greco-romano, as massas detestavam o judaísmo enquanto as elites não, e que seria entre os membros deste grupo que se teria dado o maior número de conversões, nomeadamente no século I d.C., o que teria contribuído para o aumento da população judaica. Isso poderia explicar os medos da sociedade romana em relação ao judaísmo. A posição de Feldman, todavia, talvez seja também ela elitista, ao associar os intelectuais ao filo-judaísmo. Na verdade, como veremos *infra*, não faltam exemplos de intelectuais greco-latinos que se manifestaram anti-judaicos.

⁶⁴ SPARTIANUS, *Seuerus* 17.1, apud *SHA*; *Dig.* 27.1.15.6; 50.2.3.3.

⁶⁵ *Gn* 17,9-14.

⁶⁶ HDT. 2.104.2-3; Heródoto menciona igualmente os Colquídeos.

⁶⁷ D.S. 1.28, 2-3; STR. 16.4.9 (onde se referem mulheres que são *ektetmemeñai* à maneira judaica); 17.2.5; ÁPION, apud J. *CA* 2.137; TIMAG. 13.319; HOR., *S.* 1.9.63-72; PETR. 68.8;

em alguns textos se trata tão-somente de assinalar uma marca física distintiva, noutros predispõe-se à formulação da sátira, como atestam Petrónio e Marcial⁶⁸. Seria essa a razão pela qual os Judeus seriam, popularmente, tidos como senhores de órgãos genitais desmesuradamente grandes⁶⁹. A outra marca física identificada nos Judeus pelos autores greco-latinos diz respeito à forma como alguns deles penteavam o cabelo⁷⁰. Além destas, não há forma de perceber se os Judeus de Roma se distinguiriam dos Romanos em geral por outros aspectos fisicamente reconhecíveis.

A estes pontos juntam-se outros, menos universais, mas igualmente marcantes na caracterização do «Judeu» entre os Romanos. O tema da origem judaica, a que muitos dos autores greco-latinos recorrem para tentarem explicar as diferenças em relação ao seu referencial, é disso exemplo. É curioso que os textos clássicos pareçam nunca ignorar o Êxodo, tema-chave no tratamento dos Judeus⁷¹. Mas, enquanto a tradição judaica pretende que os Hebreus quiseram sair da opressão do Egíptio, as fontes greco-latinas, do século III a.C. ao século II d.C., sugerem que foram os Egípcios a desejar a saída dos Hebreus. Assim, a ideia da expulsão, que nega a do desejo voluntário de sair, contradiz a imagem transmitida pelos textos judaicos. O motivo apontado como causa principal para essa saída é quase sempre a existência de uma epidemia de lepra, de que os Judeus eram portadores e propagadores⁷².

102.13-14; PERS. 5.186; MART. 7.30, 35, 82; 9.94. É possível que as comédias perdidas de LÍVIO ANDRÔNICO, *Verpus*, e de NÉVIO, *Apella*, abordassem o tema da circuncisão, talvez até dos Judeus. A temática aparece igualmente em vários autores posteriores ao século II d.C. Cf. ZMIGRYDER-KONOPKA (1930-1931) 334-340.

⁶⁸ PETR. 69.1-5. Também Marcial recorre a esse tópico, RODRIGUES (2004) 734-739.

⁶⁹ Cf. GIORDANO, KAHN (1979) 62-63, onde uma estátua com essas características é interpretada como representando um judeu. Parece-nos, porém, que o pénis não se encontra representado como circuncidado, pelo que não deverá ser um judeu. Cf. o capítulo «A symbol of otherness: circumcision and salvation in the first century» de COLLINS (1997) 211-235.

⁷⁰ Um fragmento do romance de Petrónio alude aos nós atados na cabeça (*caput nodatum*), talvez os cabelos não cortados, por certo apanhados em nós, que depois deixavam cair, e que os Judeus mantinham em observação do preceito bíblico: «Não arredondareis as extremidades do cabelo». Cf. PETR., frag. 37; *Lv* 19,27; 21,5.

⁷¹ Ver AZIZA (1980) 41-65.

⁷² HECAT. ABD., *Aegyptiaca*, apud D.S. 34-35.1.1; 40.3.1-3 (onde Moisés aparece como herói fundador ao lado de Dánao e Cadmo); MAN. HIST., apud J., *Ap* 1.73-91; APOLÓNIO MÓLON, apud J., *Ap* 2.148; STR. 16.2.35-36; TROG., *Hist.* 36, apud JUST., *Epítome* 2.1-3; LISIMAC., apud J., *Ap* 1.304-311; APION, apud J., *Ap* 2.10; CHAEREM. HIST., apud J., *Ap* 1.289-292; TAC., *Hist.* 5.3-4. Cf. *Ex* 4,6.

Entre alguns intelectuais greco-latinos instalou-se também a ideia de que os Judeus eram originários do Egipto, o que é talvez consequência de uma má leitura ou transmissão dos textos bíblicos, especificamente dos episódios narrados no *Génesis* e no *Êxodo*⁷³.

Além destes temas, que podemos considerar praticamente omnipresentes, surgem interpretações etiológicas e leituras várias que contribuem para a formulação da imagem do «Judeu», desde a acentuação da coragem de Moisés como cabeça do povo expulso, à identificação deste com uma mulher⁷⁴, ao ateísmo, à misoxenia e à misantropia como características principais dos Judeus. Se por um lado o separatismo judaico contribuía para a criação de uma ideia de misoxenia e misantropia entre Gregos e Romanos, a falta de conhecimento correcto do que era o judaísmo e as suas práticas, como se parece deduzir de alguns dos textos citados, motivava igualmente o medo e a criação de efabulações em torno do povo e da sua religião, a qual poderia de algum modo subverter os *mores romani*. Entre essas ideias, podemos ainda citar as que fazem dos Judeus feiticeiros e magos, que recorrem a diversas poções em que usam ingredientes como a urina⁷⁵; ou que os caracterizam como mendigos⁷⁶; anómicos ou injustos⁷⁷; misantropos⁷⁸, associando-os a prostitutas e cultos estrangeiros⁷⁹, cujo deus é denominado Iao⁸⁰ e cuja religiosidade é primária e ingénua⁸¹; que se reúnem nas sinagogas e no Templo para conspirarem e para práticas desenfreadas e lascivas⁸². Tópicos que contri-

⁷³ Gn 39-50; Ex 1-15; D.S. 1.55.5; STR. 16.2.34-46; APION, apud J., *Ap.* 2.1-11.

⁷⁴ ALEX. POLYH., apud *Suda* s.u. *Alexandros o Milesios*. Sugere-se, aliás, que tal mulher tenha vivido em Roma.

⁷⁵ POSIDON., apud STR. 16.2.43; J., *AJ* 20.142 (onde se alude a Simão-o-Mago); PLIN., *Nat.* 30.11 (Moisés como mágico); LUCIANUS, *Trag.* 173 (onde satiricamente se fala de alguém que, sofrendo de gota, e tendo tentado todos os remédios, recorre aos encantamentos de um judeu).

⁷⁶ MART. 12.57.13; JUV. 6.542-547; sch. JUV. 4.117 (onde se refere um homem *qui ad portam Aricinam siue ad cliuum mendicaret inter Iudaeos, qui ad Aricium transierant ex urbe missi*; de onde alguns concluem que os judeus de Roma expulsos por Cláudio teriam ido assim para Arícia, uma localidade perto de Roma).

⁷⁷ D.S. 40.2, onde se alude à *adikema* dos Judeus.

⁷⁸ TAC., *Hist.* 5; cf. TAC., *Ann.* 15.44, onde os cristãos recebem o mesmo tipo de tratamento.

⁷⁹ TAC., *Ann.* 2.85.

⁸⁰ D.S. 1.94.2.

⁸¹ Assim se entende do modo como Horácio se refere ao judeu Apela, HOR., *S.* 1.5.100.

⁸² PH., *Legat.* 311-312; J., *Ap.* 1.149; cf. 2.91-93.

buíram para a formulação da imagem do judeu, tal como a vamos encontrar na Europa sob a liderança espiritual da Roma cristã. As palavras do senador Marcelo, nos *Acta Petri*, em relação a Simão-o-Mago, um judeu, são disso já indicador: trata-se do pior e mais pestilento dos homens, corruptor da alma e da casa, que afasta de Jesus todo o fiel⁸³. Apesar de cristã, é em território romano que a ideia germina.

Essa reacção compreende-se no quadro das expulsões e interdições de várias religiões orientais em diversos períodos da História de Roma. Recordemos que os Judeus são muitas vezes associados ao Egipto, inclusivamente em momentos de perseguição política. Talvez o conjunto destas razões explique também o motivo por que Josefo decide escrever as suas *Antiquitates Judaicae*.

A construção da ideia de «Judeu» entre os greco-romanos parece assim depender dos dados que dispõem sobre a História do povo, mas também sobre as tradições e cultura judaicas, os quais provêm de muitas fontes, que condicionam essa imagem. As referências aos Judeus dependem de motivações das conjunturas culturais e políticas, anti e filo-judaicas, o que se traduz nas várias posições que encontramos. A época e os condicionalismos em que foram escritas determinaram a sua natureza e esta premissa é fundamental para se perceber que lidamos com representações pré-determinadas. O nosso conhecimento deste facto histórico depende sempre de uma análise das motivações das fontes que a ele dizem respeito. Fílon é claro quando afirma que as autoridades do seu e de tempos anteriores sabiam alguma coisa sobre os judeus de Roma⁸⁴, pelo que as deformações ou o tipo de tónica colocada nas informações têm um contexto, uma causa e um objectivo. Há que percebê-los. Mas desde já se adiante que a hostilidade depende de uma questão de ordem social e só recorre a argumentos como «etnia», «estatuto social» ou «estranheza» quando deles precisa para manter esse «cosmos»⁸⁵.

Estas condições trazem ao de cima a problemática da identidade e da alteridade judaicas. Assim, parece predominar o esforço auto-separatista e exclusivista que encontra eco, fundamentalmente, no não-judeu, o que não significa, contudo, que o judeu não desejasse manter uma identidade própria, ainda que integrada. Derivam daí as críticas ao monoteísmo anicónico, as

⁸³ *Acta Petri* 14.

⁸⁴ PH., *Legat.* 155-157.

⁸⁵ SEVENSTER (1975).

lucubrações em torno da onolatria, da misantropia, do canibalismo, da dieta e do jejum judaicos (em particular as reflexões sobre a abstenção da carne de porco, que se opõe à sua omnipresença na dieta greco-romana), do respeito pelo Sábado, do carácter prosélito do judaísmo, da circuncisão, da associação dos judeus a determinadas doenças (como a lepra), da acusação de ateísmo, de misoxenia e de feitiçaria. Tudo o que, virtualmente, tem a capacidade de subverter os *mores romani* e caracterizar a religião judaica como *superstitio*. Em causa está não tanto a estranheza relativamente a uma religião oriental ou sequer algum tipo de xenofobia étnica, como o facto de a cultura judaica assentar num conjunto de preceitos religiosos que se confundem com lei, de carácter exclusivista, esse sim, por vezes xenófobo em relação ao que vem de fora, por vezes até misantrópico, que anula todos os tipos de religiosidade que não sejam o seu. Os Romanos fizeram coincidir Júpiter, Zeus, Sabázio e Baal com Javé. Mas, na perspectiva judaica, toda e qualquer divindade é incompatível com Javé. Os princípios da exclusão, da rejeição e da incompatibilidade começam, pois, dentro da própria cultura judaica.

No contexto global do Império, a cidade de Roma parece ter um carácter específico, no que diz respeito à sua comunidade judaica. Na verdade, também essa realidade parece variar de região para região e não só de época para época. Em Roma, parece ter sido particularmente importante a ausência de uma facção grega politicamente hegemónica, como aconteceu noutros espaços e que levou a conflitos sérios com os judeus e a uma maior separatismo e isolamento destes. Alexandria parece ser o caso que mostra bem a diferença. Por outro lado, confirma-se também que, nesta comunidade da diáspora, se podia ser judeu por sangue e por religião, superando-se factores como a *patria*, a *gens*, a *natio* e a *lingua*, sendo essa uma realidade endógena e exogenamente reconhecida. É sobretudo o factor da comunidade de religião que impera. Mas, ainda que o judeu abandone a ortodoxia religiosa do seu povo, parece não deixar de ser considerado judeu. De qualquer modo, na maioria dos casos, a religião coincide com a origem étnica *stricto sensu*, e os dois factores formam as condições essenciais para que o Romano distinga o judeu como Outro e, pela diferença, ganhe consciência de si.

Bibliografia:

- C. AZIZA, «L' utilisation polémique du récit de l' Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C.)», *ANRW* II.20.1 (1980) 41-65.
- J.J. COLLINS, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Leiden/New York/Köln, Brill, 1997).
- L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, University Press, 1993).
- N. FICK-MICHEL, *Art et Mystique dans les Métamorphoses d'Apulée* (Paris, Les «Belles Lettres», 1991).
- J. GAUDEMET, «La condition juridique des Juifs dans les trois premiers siècles de l'Empire», *Augustinianum* 28/1-2 (1988) 339-359.
- C. GIORDANO, I. KAHN, *Gli Ebrei a Pompei, Ercolano, Stabia e nelle città della Campania Felix* (Napoli, Procaccini Editore, 1979).
- R. GOLDENBERG, «The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great», *ANRW* II.19.1 (1979) 414-447.
- M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselyting in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, Clarendon Press, 1994).
- M. HARRIS, «Foodways: historical overview and theoretical prolegomenon» in M. Harris; E.B. Ross (eds.), *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, (Philadelphia, 1987) 59-60.
- E.C. KEULS, «The Ass in the Cult of Dionysus as a Symbol of Toil and Suffering» in *Painter and Poet in Ancient Greece. Iconography and the Literary Arts*, (Stuttgart/Leipzig, B.G. Teubner, 1997) 41-70.
- A.T. KRAABEL, «Jews in Imperial Rome. More Archaeological evidence from an Oxford collection», *JJS* 30-31 (1979) 41-58.
- H.J. LEON, *The Jews of Ancient Rome* (updated edition, with a new introduction by C.A. Osiek, Peabody, Hendrickson Publishers, 1995).
- J.H. MICHAEL, «The Jewish Sabbath in the Latin classical writers», *AJSL* 40 (1923-1924) 117-124.
- D. NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers* (London/Swansea, Duckworth/Classical Press of Wales, 2000).
- A.M. RABELLO, «The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire», *ANRW* II.13 (1980) 662-762.
- S. REINACH, «Le culte de l'Âne» in *Cultes, Mythes et Religions* (Paris, Robert Laffont, 1996) 647-650.
- N.S. RODRIGUES, «Plutarco e o Judaísmo» in M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez, P. Gilabert (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat. Actes del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Barcelona 6-8 de Noviembre de 2003*

- (Barcelona, Sociedad Española de Plutarquistas, Departament de Filologia Grega, Universitat de Barcelona, 2005) 431-438.
- N.S. RODRIGUES, «Subtilezas orientais no *Satyricon* de Petrónio», *Cadmo* 14 (2004) 77-95.
- N.S. RODRIGUES, *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios* (Lisboa, Diss. Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004).
- L.V. RUTGERS, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism* (Leuven, Peeters, 1998).
- S. SABBADINI, «Teiunia sabbatariarum». Nota a Marziale, Ep. IV, 4,7», *Annali Triestini* IV/19 (1949) 5-8.
- P. SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge/London, Harvard University Press, 1997).
- J.N. SEVENSTER, *The roots of pagan anti-semitism in the Ancient World* (Leiden, E.J. Brill, 1975).
- M.F. SILVA, «O Estrangeiro na Comédia Grega Antiga», *Humanitas* 51 (1999) 23-48.
- E.M. SMALLWOOD, «The legislation of Hadrian and Antoninus Pius against circumcision», *Latomus* 18 (1959) 334-347.
- J. SOLER, «Sémiotique de la nourriture dans la Bible», *Annales. ESC* 28/4 (1973) 943-955.
- H. SOLIN, «Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände», *ANRW* II.29.2 (1983) 590-789.
- O.J. TODD, «Frustrum porcinum», *CPh* 47 (1952) 93-94.
- F.W. WALBANK, «Nationality as a Factor in Roman History», *HSPH* 76 (1972) 145-168.
- B. WARDY, «Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire», *ANRW* II.19.1 (1979) 594-644.
- E. WILL; C. ORRIEUX, «*Prosélytisme Juif?* Histoire d'une erreur (Paris, Les Belles Lettres, 1992).
- Z. ZMIGRYDER-KONOPKA, «Les Romains et la circoncision des Juifs», *Eos* 33 (1930-1931) 334-340.