



Atualizando o debate sobre os judeus da África do Norte

Marcio Teixeira-Bastos^{1*}

¹Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, Brasil.

RESUMO

O artigo analisa o debate em torno dos judeus do norte da África, procurando articular a crítica ao modelo de assimilação cultural e a compreensão historiográfica romana antiga, reproduzida pelo pensamento humanista clássico e pós-clássico. Argumenta que a análise específica de contexto regional revela as ambiguidades e as incertezas inerentes aos processos de dominação, assim como possibilita variedade de associações para formação das identidades culturais. Após os períodos de colonização Púnica e Romana, os hipogeus e as catacumbas tornaram-se métodos igualmente convencionais para o enterramento dos mortos no norte da África. O conhecimento sobre práticas mortuárias e as ideias sobre os rituais de morte permitem abordar as dinâmicas culturais no mundo romano, assim como interpretar artefatos dentro de uma estrutura na qual os indivíduos se relacionam, adquirem seus entendimentos, marcam suas associações e suas diferenças. A religião romana baseava-se na prática e na execução correta dos ritos (ortopraxis), e os judeus norte-africanos marcaram suas sepulturas de maneiras que simultaneamente indexavam semelhanças com grupos sociais vizinhos e diferenças onomásticas ou simbólicas.

Palavras-chave: judeus norte-africanos; Diáspora Judaica; práticas funerárias.

Updating the debate on the Jewish populations in North Africa

ABSTRACT

This paper analyses the debate on North African Jews and seeks to articulate the discussions and critiques with the model of cultural assimilation and ancient Roman historiographical understanding, reproduced by classical and post-classical humanist thought. It claims that

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X02004104>

Artigo recebido em 19 de outubro de 2017 e aceito para publicação em 24 de setembro de 2018.

* Pós-doutorando da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/Departamento de História, Assis/SP — Brasil; pesquisador da Tel Aviv University/Department of Archaeology and Ancient Near Eastern Cultures, Tel Aviv — Israel; pesquisador de pós-doutorado visitante (postdoctoral research visiting scholar) da Stanford University/ Archaeology Center, Palo Alto — Estados Unidos. E-mail: marcio_quisleu@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3553-7129>.

focus on regional context reveals ambiguities and uncertainties inherent to the processes of domination and enables a variety of associations for cultural identities formation. After the Phoenician and Roman colonization periods, hypogea and catacombs became equally conventional methods for burial of the dead in specific areas of North Africa. Knowledge on funerary practices and ideas of death rituals allow us to address cultural dynamics in the Roman world and to interpret artefacts within a structure through which individuals relate to each other, acquire their understandings, establish their associations and their differences as well. Roman religion was based in correct practice and execution of rites, orthopraxy, and North African Jews have marked their own tombs in a way that would simultaneously index resemblances with neighbour social groups as well as onomastic or symbolic differences.

Keywords: North African Jews; Jewish Diaspora; funerary practices.

Actualizando el debate sobre los judíos en África del Norte

RESUMEN

El artículo analiza el debate en torno a los judíos del Norte de África, se busca articular la crítica al modelo de asimilación cultural y la comprensión historiográfica romana antigua reproducida por el pensamiento humanista clásico y post-clásico. Se argumenta que el análisis específico del contexto regional revela las ambigüedades y las incertezas inherentes a los procesos de dominación, así como también posibilita una variedad de asociaciones para la formación de las identidades culturales. Después de la colonización Púnica y Romana, los hipogeos y las catacumbas se volvieron métodos igualmente convencionales para el enterramiento de los muertos en el Norte de África. El conocimiento sobre prácticas mortuorias y las ideas sobre los rituales de muerte permiten abordar las dinámicas culturales en el mundo romano, así como interpretar artefactos dentro de una estructura a través de la cual los individuos se relacionan, adquieren sus entendimientos, marcan sus asociaciones y sus diferencias. La religión romana se basa en la práctica y ejecución correcta de ritos (ortodoxia) y los judíos norafricanos marcaron sus sepulturas de formas que simultáneamente indexaban semejanzas con grupos sociales vecinos y también con diferencias onomásticas o simbólicas.

Palabras clave: Judíos norafricanos; Diáspora judía; prácticas funerarias.

O Marrocos, a Argélia, a Tunísia, a Líbia e o Egito são os países localizados junto ao Mar Mediterrâneo, na parte setentrional do continente africano, que compõem a chamada África do Norte. Os antigos romanos limitavam a região ao sul pelo deserto do Saara, a oeste

pelo Atlântico e a leste pelo deserto da Líbia. O deserto da Líbia serviu de referência geopaisagística limítrofe para diferenciar os territórios e as práticas culturais dessa ampla região, principalmente em relação àquelas oriundas no Egito. A evidência historiográfica identificou uma variedade de povos que habitaram o interior norte-africano.¹ Nesse sentido, foi observado que a diversidade populacional norte-africana havia sido agrupada e simplificada pelos historiadores romanos desde a Antiguidade. Contemporaneamente, essas populações são distinguidas entre os *libico-berberes* (mourous e númidas no litoral e getulos nos planaltos) e os *saarianos* da orla do deserto (farúsios, nigritas ou garamentes e etíopes). O tradicional uso de termos genéricos como “indígenas” ou “berberes” contribuiu para um entendimento ainda mais homogêneo desses grupos e para uma perspectiva muitas vezes equivocada de ampla unidade na África do Norte, não atentando, desse modo, para a presente diversidade de povos e culturas atestadas na região.²

Os estudos sobre judeus africanos raramente mencionam os grupos fora do escopo do Egito (usualmente referem-se aos de Alexandria). Frequentemente os judeus norte-africanos são abordados apenas de passagem, como no compêndio de Mary Smallwood,³ que observa a existência de inscrições encontradas em Roma comemorando sinagogas com a presença de judeus de Trípoli. Em muitos casos, os judeus norte-africanos são apenas tratados em duas páginas que resumem algumas das evidências epigráficas e arqueológicas para os judeus da região, como é o caso nos volumes *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*;⁴ ou ainda são completamente negligenciados, como no trabalho de John Barclay⁵ sobre a Diáspora Judaica no Mediterrâneo. Nesse sentido, fica evidente a necessidade de bibliografia específica e atualizada para analisar o impacto social e religioso dos judeus norte-africanos durante a Antiguidade Tardia no Mediterrâneo Antigo.

Karen Stern,⁶ atualizando esse debate, observa que os argumentos que alguns estudiosos despenderam e as hipóteses discrepantes construídas sobre os relacionamentos dos judeus africanos com seus vizinhos não suportam as conclusões propostas nesses estudos. O exacerbado foco nas origens das populações judaicas norte-africanas, procurando estabelecer fortes relações com as práticas rabínicas das populações da *Palaestina* romana, enfatizou inter-

¹ Para um aprofundamento no tópico, veja: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. África do Norte na perspectiva dos antigos romanos. *Phoînix*, v. 19, n. 2, p. 120-143, 2013.

² DESANGES, Jehan. Os protoberberes. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África*. Trad. C. H. Davidoff et al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1983. p. 436. v. 2.

³ SMALLWOOD, Edith. M. *The Jews under Roman Rule, from Pompey to Diocletian: a Study in Political Relations*. Leiden: Brill, 1981. p. 251.

⁴ SCHÜRER, Emil et al. (Eds.). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (volume 3, Part 1)*. Edinburgh: T. & T. Clark Publishers, 1998. III.1, p. 64-65.

⁵ BARCLAY, John. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (332-117 B.C.E.)*. Berkeley: University of California Press, 1996.

⁶ STERN, Karen. B. *Inscribing Devotion and Death*. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa. Leiden/Boston: Brill, 2008. p. 3-11.

pretações correlacionando-as às práticas talmúdicas.⁷ Os estudiosos organizaram, assim, o material de acordo com classificações e tipologias que favoreceram a atribuição dos materiais como elementos de confirmação das mesmas práticas e identidades culturais encontradas no Oriente Médio. Nesse sentido, as prescrições para o enterro subterrâneo presentes nos textos rabínicos da Babilônia forneceram evidências suficientes para caracterizar uma necrópole inteira no norte da África, em Cartago (o cemitério de *Gammarth*),⁸ como “talmúdica”, e o grupo sepultado no local como judeus palestinos. Para Yann Le Bohec,⁹ inclusive, o grupo sepultado na necrópole de Gammarth seria de origem rabínica e judeus-palestinos que imigraram durante o período romano para a região.

Talya Fishman, em *Becoming the People of the Talmud*,¹⁰ procura identificar quando e como o Talmude babilônico como livro físico se transformou em essência do aprendizado judaico, ou, ainda, como os judeus (que trouxeram a Bíblia para o mundo) tornaram-se o “povo do Talmude”. Em relação ao impacto social e religioso dessa mudança, Fishman argumenta que o Talmude nas comunidades judaicas da Mesopotâmia, do norte da África e mesmo da Ibéria (no início do Medievo), quando possuíam cópias escritas, ainda assim transmitiam conhecimentos familiares, locais e regionais, principalmente, por tradição oral. Também salienta que os pronunciamentos autoritários sobre a lei judaica usualmente divergiam desse Talmude babilônico (uma versão palestina também emergiu, chamada de Talmude de Jerusalém, mas teve muito menos influência no estabelecimento do Talmude).

O Talmude desenvolveu-se na Mesopotâmia entre o 6º e o 9º séculos E.C. e em algum momento tornou-se um trabalho multivolume, um documento escrito, copiado pela primeira vez no 16º século E.C. e impresso a partir de então.¹¹ Tornou-se o assunto quase exclusivo de estudo em yeshivas, especialmente na Europa,¹² e continua assim até hoje. Por que e como o que foi oral tornou-se escrito é uma questão que interessou pensadores desde a Antiguidade. Haim Hirschberg e James Rivers,¹³ dedicados ao tema da pesquisa dos judeus

⁷ SIMON, Marcel. Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne. *Rev. Hist. Philos. Relig.*, n. 26, p. 1-145, 1946.

⁸ DELATTRE, Alfred-Louis. *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*. Lyon: Imprimerie Mougin-Rusand, 1895.

⁹ LE BOHEC, Yann. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine. *AA*, n. 17, 1981, p. 165-207.

LE BOHEC, Yann. Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine: remarques onomastiques. *AA*, n. 17, p. 209-229, 1981.

¹⁰ FISHMAN, Talya. *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2011.

¹¹ O trabalho do erudito francês Rashi (11º E.C.) facilitou o tratamento do Talmude, com o comentário ainda em uso hoje. Muitas gerações de estudiosos, conhecidos como tosafistas, tentaram identificar e reconciliar as múltiplas contradições no livro, um problema que raramente surgiu quando o Talmude era uma tradição oral. A partir do 13º século E.C., o foco nas complexidades do texto escrito se espalhou pela Espanha e por outros lugares, estabelecendo-se rapidamente como a forma normativa da aprendizagem judaica.

¹² Foi na França e Alemanha (o mundo Ashkenazic), entre o 11º e 12º séculos E.C., que os judeus começaram a experimentar o Talmude “como leitores que estudavam um livro”, e esse livro passou a ser visto como o principal guia para a prática.

¹³ HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa, I*. Leiden: Brill, 1974; RIVES, James

no norte da África, concordam que alguns grupos de judeus vieram diretamente da *Iudea* depois da destruição do Primeiro Templo (70 AEC), disseminando a monolatria hebraica e pavimentando as tradições judaicas ainda presentes hoje no norte da África.

Nesse sentido, deve-se compreender que a noção de “cultura” incide na categoria da ação não por fornecer os valores finais para os quais a ação está orientada, mas por moldar um repertório de hábitos, habilidades e estilos a partir dos quais as pessoas constroem suas estratégias de ação e prática.¹⁴ Tomoko Masuzawa¹⁵ ressalva que as categorias de cultura e religião são configurações historicamente específicas, temporárias, semanticamente vagas e perigosamente abrangentes. É bem verdade que se trata de formações bastante recentes e que nosso emprego diário desses termos, por mais natural e incontestável que possa parecer, está carregado de uma poderosa ideologia, alimentando, nesse sentido, a lógica fundamental sobre quem somos e o que somos.¹⁶ Assim, cultura é entendida como a forma comum de acordo, a cultura une as pessoas com um foco de engajamento comunitário.¹⁷ Pode, portanto, servir como unidade integral pela qual os indivíduos se relacionam e adquirem seus entendimentos sobre as práticas sociais.

Dessa forma, o modelo de exploração cultural permite contextualizar a prática, não a crença, e as categorias de “cultura” e “religião” servem como ferramentas analíticas, não como categorias estáticas, taxativas ou inatas. O interesse em conduzir a discussão sobre essas bases permite mapear objetos e contextos arqueológicos dentro de um sistema mais amplo, simultaneamente enfatizando a centralidade da cultura, mas ao mesmo tempo atentando para as particularidades das identidades culturais dos indivíduos. Abordando, assim, como negociaram e delimitaram suas fronteiras religiosas e suas abrangências simbólicas e culturais. Nesse sentido, Peter Van Dommelen argumenta que a mudança de atenção para as análises de grupos socioeconômicos de pessoas em um contexto regional específico revela as ambiguidades e as incertezas inerentes aos processos sociais e de dominação,¹⁸ como aqueles ocorridos com a presença imperialista romana no norte da África.

B. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

¹⁴ SWIDLER, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, n. 51, p. 273-286, 1986; STERN, Karen. B. *Inscribing Devotion and Death*. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa, op. cit., p. 38.

¹⁵ MASUZAWA, Tomoko. Culture. In: TAYLOR, Mark (Ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 71.

¹⁶ WOOLF, Greg. The Formation of Roman Provincial Cultures. In: METZLER, Jeannot; MILLET, Martin; ROYMANS, Nico; SLOFSTRA, Jan (Eds.). *Integration in the Early Roman West: the Role of Culture and Ideology*. Dossiers d'archaéologie du musée national d'histoire et d'art, IV. Luxembourg: MNHA, 1995; MATTINGLY, David. *Tripolitania*. London: BT Batsford, 1994; WEBSTER, Jane. Creolizing the Roman Provinces. *American Journal of Archaeology*, n. 105, 2001. p. 209-225.

¹⁷ TANNER, Kathryn. *Theories of Culture*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. p. 57.

¹⁸ VAN DOMMELEN, Peter. Colonial Constructs: Colonialism and Archaeology in the Mediterranean. *World Archaeology*, n. 28, p. 305-323, 1997; VAN DOMMELEN, Peter. Cultural Imaginings. Punic Tradition and Local Identity in Roman Republican Sardina. In: KEAY, Simon; TERRENATO, Nicola (Eds.). *Italy and the West: Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001. p. 72.

O conceito de identidade cultural torna-se, portanto, fundamental para considerar os desenvolvimentos socioeconômicos que ocorreram na região, pois está diretamente relacionado às pessoas, ações, experiências e percepções particulares encontradas em cada contexto arqueológico de análise. O contexto social e as identidades culturais, como categorias, facilitam uma linguagem mais precisa para o exame de artefatos específicos e auxiliam na discussão das experiências dos indivíduos em ambientes e contextos particulares, correlacionando-os de maneira mais fluida e híbrida aos esquemas sociais mais amplos.

Práticas de devoção e a morte nas cidades romano-africanas

O tempo de chegada dos judeus ao norte da África é desconhecido, mas as primeiras evidências judaicas norte-africanas datam do final do 2º século E.C. (Figura 1). A epigrafia local do primeiro e do segundo séculos da Era Comum demonstra que a língua latina se transformou de um meio de administração seletiva para uma comunicação mais abrangente, que se espalhou por todo o norte da África e dominou os contextos culturais. O latim foi considerado fator de ascensão social entre a elite local e, desse modo, a religião, os valores, os costumes e a língua dos conquistadores estabeleceram os laços entre Roma e os norte-africanos. Lactâncio, Fronto, Tertuliano, Apuleio, São Cipriano e Santo Agostinho estão entre os provinciais norte-africanos que escreveram em latim sobre os temas de interesse e apelo social vigentes.

Figura 1. Mapa viário do Império Romano com referência aos judeus norte-africanos (*Iudeory*), Tabula Peutingeriana — Itinerarium pictum — VII, Section I.
© Copyright Biblioteca Nacional de Viena.



Evidências de que a crença na divinização dos antepassados estava disseminada entre os judeus no início do período romano são amparadas pela epigrafia mortuária. Durante o período romano tardio, as práticas funerárias e as práticas comemorativas promulgadas por judeus norte-africanos indicam integração ao *modus operandi* regional. A forma de tratamento do corpo, o método de enterro, a arquitetura, a decoração e a ornamentação dos espaços de sepultamento são entendidos como parte de um conjunto amplo de afirmações que carregam traços específicos entre os diferentes grupos sociais, perdurando ou alterando suas tradições, segundo regras e sanções próprias de significado.¹⁹ A partir de uma análise contextual, portanto, as práticas mortuárias são abordadas além do entendimento de simples reflexo das relações sociais da vida. Assim, o termo “práticas mortuárias” diz respeito ao tratamento preliminar dado ao corpo após a morte, e as práticas funerárias referem-se aos contextos primários e/ou secundários,²⁰ incluindo os ritos e os lugares nos quais um corpo ou restos mortais foram permanentemente depositados.²¹

Embora as crenças religiosas subjacentes às práticas comemorativas sejam intangíveis, as práticas funerárias e os objetos de sepultamento (mobiliário funerário) apresentam deliberadamente significados físicos-materiais, representativos e simbólicos. As práticas funerárias constituem, assim, um sistema de representações culturais aprovadas socialmente, estabelecidas entre os indivíduos e seus grupos de pertencimento, como meio de reafirmação da ordem social e das identidades culturais assumidas.

A maioria das crenças e dos rituais funerários dos primórdios romanos era de origem etrusca e, na antiga Roma, o indivíduo poderia conduzir-se de acordo com as suas próprias crenças para seu plano de salvação. O efeito do processo imperialista romano resultava em curta expectativa de vida devidos às constantes guerras e, durante o processo de anexação da Grécia como província, após a Batalha de Corinto (146 AEC), os conceitos relacionados à religião romana transformaram-se profundamente. A apropriação do panteão grego difundiu-se entre os romanos e a crença nas divindades (*daemones*)²² locais passaram a estar

¹⁹ DE SOUZA, Camila D. A morte e as interpretações arqueológicas: contextos funerários na Grécia da Idade do Ferro. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, n. 4-2, p. 33-46, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In: VERNANT, Jean-Pierre, GNOLI, Gherardo (Eds.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 5-15.

²⁰ BINFORD, Lewis. Mortuary Practices: their Study and their Potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, n. 25, p. 6-29, 1971; SAXE, Arthur A. Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, n. 25, p. 39-57, 1971.

²¹ PARKER-PEARSON, Michael. Mortuary Practices, Society and Ideology: an Ethnoarchaeological Study. In: HODDER, Ian (Ed.). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 99-113; PARKER-PEARSON, Michael. The Powerful Death: Archaeological Relationships between the Living and the Death. *Cambridge Archaeological Journal*, n. 3, p. 203-229, 1993; PARKER-PEARSON, Michael. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud: Allan Stturn, 1999.

²² *Daemon*, em grego δαίμων (transliteração *daímôn*, no plural *daemones*, em grego δαίμονες), é traduzido por divindade e/ou espírito. Uma entidade sobrenatural, associada ao bem ou ao mal, que rege o destino de alguém ou de um lugar. A palavra “daímôn” na Antiguidade, da qual fizeram o termo demônio, até o advento do Cristianismo, não designava exclusivamente seres malfazejos, mas sim todos os espíritos.

constantemente presentes na cultura. Ainda no início da República Romana a ideia de metempsicose²³ e a diferença absoluta entre o corpo e a alma foi disseminada. Assim, todas as almas dos mortos estariam indo para o submundo para serem julgadas, recompensadas ou punidas. Orcus era o deus romano do submundo, punidor daqueles que quebravam juramentos. O seu nome, assim como o de Hades, foi usado para definir o próprio submundo. O princípio da *interpretatio romana*,²⁴ segundo o qual duas ou mais divindades com atributos iguais ou semelhantes poderiam ser reunidas numa só unidade e adoradas conjuntamente, permitiu o ingresso de vários deuses estrangeiros ao panteão das divindades romanas, contribuindo, assim, para que a religião oficial romana se tornasse um importante instrumento de unidade nas relações entre Roma e suas províncias, especialmente durante o processo de formação do império. Hades foi equivalente ao deus romano Plutão²⁵ e também a Serápis no Oriente, conhecido pelo rapto da deusa Perséfone²⁶ (Koré ou Core) para o Mundo Inferior.

A preocupação com os mortos era um dos principais aspectos da religiosidade de Roma, sua observância e celebração correta interessavam a toda comunidade. Tanto no âmbito doméstico como no público, o culto aos mortos tinha regulamentos e imposições privadas. A morte trazia poluição e exigia dos sobreviventes atos de purificação e expiação. O culto dos mortos abrangia desde os rituais funerários, quando o cadáver passava a fazer parte dos deuses Manes (*Dii Manes*),²⁷ até os rituais domésticos no próprio altar *lararium* da casa, onde os antepassados divinizados eram honrados por meio de oferendas e lucernas nos idos e nas nonas de cada mês. Além de estar presente nos ritos domésticos, o depósito de lucernas nas tumbas foi possivelmente um dos mobiliários funerários mais presentes nos sepultamentos do Mediterrâneo Antigo, tanto pelo caráter prático (iluminar as práticas mortuárias) quanto por seu apelo simbólico nos ritos e práticas funerárias (relacionados à iluminação humana).

²³ Movimento cíclico por meio do qual um mesmo espírito, após a morte do antigo corpo em que habitava, retorna à existência material, animando sucessivamente a estrutura física de vegetais, animais ou seres humanos; reencarnação.

²⁴ CADOTTE, Alain. *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill, 2007.

²⁵ Cf. William Hansen, Platão relata que o medo de falar o nome de Hades fazia usarem no lugar eufemismos, como Plutão (Crátilo 403a). Seus epítetos em grego comumente significam: *o rico*.

²⁶ Para Fábria Rímoli (2007, p. 117) trata-se de uma das representações culturais da relação entre morte e vida, duas das principais forças da natureza. Conforme os atributos dos deuses, a riqueza do subsolo que fornece os minerais e faz brotar de seu âmago as sementes.

²⁷ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: identidade e alteridade. *Phoînix*, v. 5, p. 325-348, 1999; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Lemuria: apaziguando os mortos malfazejos na Antiga Roma. *Phoînix*, v. 20, n. 2, p. 120-143, 2014. Veja nota 8, p. 127. Varão, citado por Plutarco em *Questões romanas* 14, enfatiza que a tumba do pai recebia as mesmas honras que os santuários dos deuses, e que após a incineração se tornava um deus. Após a Cristianização do Império Romano, Agostinho, em *A cidade de Deus* 8, 26 critica a prática e o pensamento: “em todos os escritos gentios não se encontram ou com dificuldade se encontram deuses que não hajam sido homens e não tenham, uma vez mortos, recebido honras divinas”.

Conforme Scheid²⁸ sustenta, a religião romana baseava-se na execução correta dos ritos prescritos (cuidadosamente codificados pelos sacerdotes da elite romana) e na dissociação entre crença explícita e a prática religiosa. No norte da África o culto aos deuses de origem pré-romana, como a *Dea Africa* e *Afrorum Saturnus*, evidencia a incorporação ao panteão romano norte-africano. Tanto em *Hippo Regius* quanto em *Thamugadi* o templo de Saturno estava afastado dos centros urbanos e localizado em uma topografia mais elevada que a da cidade, ocupando o lugar privilegiado das divindades greco-romanas na religião oficial. Os festivais das *Parentalia* e *Lemuria* eram dedicados ao grupo generalizado de ancestrais divinizados, os *Dii Manes* ou *Dii Parentes*, considerados uma categoria intermediária entre homens e deuses.²⁹ Assim, o último ritual de passagem do membro familiar pretendia pacificar a alma inquietante do falecido, suas suscetibilidades, assim como restaurar o equilíbrio e a pureza afetados pela morte, além de tornar pública a perda e externar a tristeza da família.

Todo ato religioso tinha um aspecto comunitário de interesse que constantemente procurava estabelecer a harmonia entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, a chamada *pax deorum*.³⁰ Apaziguar as suscetibilidades dos deuses relacionava-se, portanto, à eficácia do conjunto de rituais e sua prática rigorosa para o benefício da comunidade. A religião romana baseava-se na prática e na execução corretas de ritos (ortopraxis), foi somente o Cristianismo, por sua vez, que impôs novo entendimento à questão no Mediterrâneo Antigo e fundamentou-se, por oposição, na ortodoxia, ou seja, no dogmatismo religioso, na implantação e interpretação de “um único e verdadeiro sistema teológico”.

A topografia mortuária de Cartago e o cemitério de Gammarth

Na Roma Republicana, como mencionado, certos dias foram escolhidos para comemorar a sacralidade dos deuses ancestrais (*Dii Manes Sacrum*), e os feriados e comemorações das *Parentalia* (13 de fevereiro), *Feralia* (21 de fevereiro) e *Lemuria* (9, 11 e 13 de maio) manifestaram-se de modo semelhante nos territórios do norte da África. A maioria dos epítáfios latinos norte-africanos apela para as deidades ancestrais para o cuidado do falecido. Frequentemente essas inscrições são indicadas pelas letras *DMS*, para proteger e auxiliar a alma de uma pessoa na vida após a morte (Figura 2a).

²⁸ SCHEID, John. *Religion et piety à Rome*. Paris: La Découverte, 1985; SCHEID, John. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

²⁹ BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religious of Rome*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 2v. p. 31; TOYNBEE, Jocelyn M. C. *Death and Burial in the Roman World*. 2. ed. Baltimore. London: The John Hopkins Press, 1971. p. 34-39.

³⁰ BAYET, Jean. *La religión romana: historia política y psicológica*. Madrid: Crístandad, 1984. p. 68.

Figura 2. Epitáfios de judeus norte-africanos de Cartago: com a inscrição DMS (a, b) dedicções à Dii Manes (os ancestrais) e com a menorá e a epigrafa hebraica (c, d) םולש, “Shalom” e םולש ןל, “Paz esteja com ele”. Fonte: Stern 2008, p. 265; 270 (L'école française du Rome).



Epitáfios com nomes judaicos foram dedicados aos *Dii Manes Sacrum* de forma idiosincrática. Presente ainda hoje no Museu do Bardo, em Túnis, está uma placa pequena de mármore preto, oriunda de Cartago, comemorando a curta vida de uma menina judia norte-africana. Na placa (Figura 2b), lê-se o texto: “*D (ii) M (anis) S (acrum) | Sabbatis, Pia Vix (it) | Anno I, dieb (us) XXI*”, ou seja, “*Para os sagrados Manes, Sabbatis, uma menina piedosa que viveu um ano e 21 dias*”. O nome *Sabbatis* sugere um contexto cultural mais complexo, nomes como esse sugerem raízes na palavra *Sabá*, de origem semítica, e parecem ter sido designados para os judeus, mas também aparece em uso para designar cristãos no norte da África e em Roma. Especialmente durante o 2º e o 4º séculos E.C. uma série de epitáfios foi dedicada aos *Dii Manes Sacrum* e aparece associada aos nomes judaicos.

As coleções de dados de Hirschberg³¹ e Le Bohec³² ainda são muito consultadas para referências e discussões sobre os judeus no norte da África. Contudo, como aponta a crítica

³¹ HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa, I*, op. cit.

³² LE BOHEC, Yann. *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, op. cit.; LE BOHEC, Yann. *Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine: remarques onomastiques*, op. cit.; LE BOHEC, Yann. *Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain*. In: LASSÈRE, Jean-Marie (Ed). *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le Haut Moyen-Âge. Actes du Colloque International du Centre de Recherches et d'Études Juives et Hébraïques et du groupe de recherches sur l'Afrique antique 26-27 Septembre 1983*. Montpellier: Université Paul Valéry, 1985. p. 13-64.

de Schwartz,³³ a evidência reunida no *corpus* de Le Bohec (e outros que seguem a mesma tendência) não detalha precisamente o que qualifica um artefato ou uma inscrição como “judaico” ou mesmo “judaizante” (categoria utilizada pelo autor), e quais os distintos significados que podem ser observados nessas categorias empregadas para classificar os materiais arqueológicos. Leonard Rutgers³⁴ afirma que nenhuma inscrição DMS foi descrita como conclusivamente judaica, argumentando que as inscrições DMS tanto em Roma quanto na África do Norte nunca foram acompanhadas de uma imagem da menorá ou epigrafia hebraica, por exemplo. Em sua interpretação, mesmo se as inscrições pudessem ser tanto judaicas quanto dedicadas aos DMS, tais evidências “constituem uma categoria muito problemática, proporcionalmente marginais e insignificantes” na investigação do Judaísmo na Antiguidade.³⁵ Outros *corpora* e coleções de materiais de Roma, por outro lado, articulam mais claramente seus parâmetros de análise sobre os judeus da região³⁶. Embora alguns estudiosos continuem a questionar como é possível judeus empregarem entendimentos considerados romano-pagãos e dedicar seus mortos aos ancestrais divinizados, parecem perder o foco sobre o que é mais interessante na análise das identidades culturais: exatamente a multiplicidade de conexões e associações possíveis na formação dessas mesmas identidades em sociedade. No norte da África, como pode ser observado, a invocação aos *Dii Manes* foi uma resposta normal à morte de um ente querido, inclusive entre segmentos dos judeus norte-africanos. Não se trata, portanto, de os judeus tão somente se diluírem identitariamente entre romanos do norte da África (pagãos e/ou cristãos), mas, sim, de graus diferenciados de apropriação e hibridização do *corpus* simbólico não judaico pelos judeus norte-africanos, que tiveram suas próprias tradições culturais, mais híbridas e com suas próprias associações de identidade judaica.

É interessante observar que algumas das interpretações que se opõem a tal assertiva incluem estudos com presunções de análise que envolvem as noções equivocadas de que (1) os “judeus” e as comunidades romanas “pagãs” são indissociavelmente distintos, sem hibridização, e viveram separados; (2) os significados das categorias “judeus”, “pagãos” e “cristãos” não precisam ser articulados ou discutidos porque são os mesmos em todo lugar, autoaparentes e autorrepresentativos; (3) a evidência para esses grupos sociais pode ser facilmente diferenciada entre evidências “normativas” ou “extrínsecas”. Além disso, as afirmações sobre os judeus norte-africanos estão baseadas na revisão de epitáfios de contextos italianos, não na associação com contextos africanos próprios. Finalmente, vale a pena notar que, na

³³ SCHWARTZ, Seth. *Imperialism in Jewish Society, 200 B.C.E-640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2001. p. 5.

³⁴ RUTGERS, Leonard V. *The Jews of Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora.* New York: Brill, 1995. p. 271-272.

³⁵ LE BOHEC, Yann. *Les Sources Archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain*, op. cit., p. 20.

³⁶ NOY, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe, I, II.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993-1995.

maioria dos casos norte-africanos, os epitáfios com menorá não acompanham epigrafia em absoluto (Figuras 2c-d). Muitas práticas funerárias manifestaram-se de modo semelhante pelos territórios do norte da África, sem descaracterizar, contudo, as identidades culturais dos judeus norte-africanos e nem associá-los às mesmas práticas evidenciadas na Palestina Romana, muito embora houvesse algum grau de interação entre as comunidades judaicas do Mediterrâneo Antigo.

A epigrafia judaica e mesmo a iconografia “convencional” presentes na região do cemitério de Gammarth, Cartago, parecem ser também um bom exemplo de caso em que os símbolos judaicos foram combinados de maneira sutil com outros símbolos de representação, especialmente cruzeiros. Aparentemente as cruzeiros foram atreladas ao menorá em alguns epitáfios do cemitério de Gammarth.³⁷ Entre as evidências, estão dois epitáfios judaicos (Figuras 2 c-d) que apresentam os elementos do menorá, mas também a palmeira, o shofar e a cidra amarela. Cada um desses elementos tem seu significado simbólico como elemento de identificação judaica. A cidra amarela “*etrog*” é uma das quatro espécies necessárias para celebrar a Festa dos Tabernáculos, o *Sucot*. Simboliza o humano perfeito, reúne sabedoria e bondade, nessa associação. A palmeira, simbolizando o próprio Oriente Médio, graça e beleza. Por sua vez, o shofar serviria para lembrar aos judeus suas obrigações para com seus serviços religiosos, como um grito de guerra também contra o inimigo interior, impulsos maus e paixões. Originalmente, o menorá (מְנוֹרָה) era um candelabro de ouro batido de sete ramificações que ficava no Templo de Jerusalém. As sete luzes do menorá aludiriam ao conhecimento, com seis dos ramos que representariam a sabedoria humana, guiados pelo ramo central da luz divina. Além disso está presente nos epitáfios, inscrita em hebraico, a palavra “Shalom” (שָׁלוֹם).

As representações do menorá judaico com um tripé, ou uma base de três pernas, parecem ser bastante populares no Judaísmo durante a Antiguidade Tardia (especialmente entre o 4º e 6º séculos E.C.). Isso pode ser evidenciado claramente nos pisos de mosaico das sinagogas de Hammat Tiberias, Beth-Shean, Beth Alpha e Nirim, para não mencionar placas inscritas, lucernas e pequenos artefatos encontrados em Israel. A representação do menorá no Arco de Tito em Roma tem uma base octogonal inigualável que geralmente é entendida como não realista e idealizada. As representações contemporâneas desse período, incluindo a mesa de pedra decorada descoberta em Magdala,³⁸ na Galileia, parecem confirmar a representação do menorá judaico do Templo com uma base sólida, geralmente triangular.

Ainda que os rabinos, durante o período em questão, proibissem fazer o menorá de sete braços, tal qual o que estava outrora no Templo de Jerusalém, algumas representações do menorá do Templo do Segundo Templo (incluindo as já referidas) contêm sete ramos. En-

³⁷ STERN, Karen. B. *Inscribing Devotion and Death*. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa, op. cit., p. 268-270.

³⁸ AVIAM, Mordechai. The Decorated Stone from the Synagogue at Midgal: a Holistic Interpretation and a Glimpse into the Life of Galilean Jews at the Time of Jesus. *Novum Testamentum*, n. 55, 2013, p. 205-200.

tretanto, embora muitos epitáfios incluam a palavra hebraica “Shalom”, eles não fornecem qualquer indicação de que os judeus norte-africanos soubessem como compor outras sentenças ou mesmo fossem fluentes em hebraico. Além de um epitáfio mais extenso encontrado na Mauritânia Tingitana (Le Bohec nº 82), o indicativo é de que a palavra “Shalom”, שְׁלוֹמֶךָ, e as curtas sentenças atreladas a ela, como וְלִי שְׁלוֹמֶךָ, “Paz esteja com ele”, funcionavam mais como expressões simbólicas do que propriamente conhecimento e uso do hebraico.³⁹ A elaboração da cruz como um símbolo cristão é comum em muitos artefatos encontrados que datam do 4º e 6º séculos E.C., o que nos leva a pensar que é justamente durante esse período que os símbolos de representação cultural do Judaísmo e do Cristianismo estão sendo definidos e delimitados, ao passo que o processo de cristianização do Império Romano foi levado a cabo. Contudo, no norte da África a presença das cruzes também pode estar relacionada com a representação simbólica da deusa neopúnica Tanit, que teve seu culto amplamente difundido na região.

Marcel Simon⁴⁰ considerou que essas cruzes são eminentemente cristãs e representam a compreensão de “duas etapas da revelação cristã”. Supostamente, primeiro a mensagem do Judaísmo, depois a mensagem do Cristianismo, como aprimoramento e evolução da mensagem divina. Le Bohec⁴¹ identificou os símbolos como judaicos, mas declarou a impossibilidade de uma combinação entre o menorá e uma cruz cristã, avaliando que as incisões representam, na verdade, a letra Tav (ת) do alfabeto hebraico e um dos símbolos de YHWH (יהוה, πνευμα). Por outro lado, Rachel Hachlili⁴² reafirmou que tais representações “imperfeitas” do menorá somente teriam sido produzidas por grupos de cristãos, apropriando-se de imagens judaicas, e preferiu interpretar algumas dessas imagens como a “árvore da vida”.

A presença do menorá em um local de sepultamento serve usualmente como forte atributo para classificar um cemitério judaico “por excelência”.⁴³ Embora o menorá seja considerado um símbolo claramente reconhecido de identidade cultural judaica, o significado de “por excelência” necessita maior atenção de alguns estudiosos, pois muda de acordo com os grupos sociais e regionais, assim como de acordo com o lugar e tempo. O perigo é tradicionalmente presumir que essas imagens significam entendimentos religiosos monoteístas monolíticos idênticos, normativos e exclusivos,⁴⁴ centralizados na *Palaestina* romana e dispersos pelo Mediterrâneo em efeito cascata. A evidência material, pelo contrário, direciona

³⁹ LAPIN, Hayim. Palestinian Inscriptions and Jewish Ethnicity in Late Antiquity. In: MEYERS, Eric M. (Ed.). *The Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999. p. 239-267.

⁴⁰ SIMON, Marcel. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*. Paris: Mouton, 1962. p. 183.

⁴¹ LE BOHEC, Yann. Les Sources Archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain, op. cit.

⁴² HACHLILI, Rachel. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*. Leiden: Brill, 2001. p. 270-272.

⁴³ Ibidem, p. 177.

⁴⁴ HACHLILI, Rachel. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2005.

para a modificação criativa desses e de outros símbolos judaicos, implicando um tipo mais complexo de indexação e súplica divina diante da morte e prática de Judaísmo.

A Diáspora Judaica ajudou a manter ativa a tradição que foi outrora revivida pelos hasmoneus no período helenístico no Oriente Médio. Assim, o significado dos mitos e símbolos judaicos foi recebendo novos denominadores comuns sobre o que seriam os “judeus da época”.⁴⁵ Epitáfios espalhados por todo o norte de África contêm imagens do menorá (e.g. Oea, Le Bohec n^{os} 4, 5, 6; Thina, Le Bohec n^{os} 7, 8; Thagura, Le Bohec n^{os} 67, 68; Cartago, Le Bohec n^o 20; e Gammarth, Le Bohec n^{os} 23, 24). Contudo, é conveniente lembrar primeiramente a prevalência da monolatria entre os judeus, desde seus primórdios, e mesmo a adesão a um sistema religioso no qual o devoto adora apenas um deus, sem negar que os outros grupos possam adorar seus diferentes deuses, o chamado Henoteísmo. Desse modo, um conjunto de imagens de menorás de Oea, na Tripolitania, retrata as diferentes possibilidades de representação do símbolo em contextos funerários. Algumas representações do candelabro têm sete braços, enquanto nas tumbas adjacentes podem ter nove ou doze braços.⁴⁶ Certos estudiosos, como Hachlili,⁴⁷ correlacionam as modificações no *design* do menorá (supostamente de base tripé e sete ramificações) com a possibilidade de diferentes ideologias subjacentes e/ou resultado da baixa qualidade técnica dos artesãos. Dado que o norte da África apresenta reconhecida qualidade em suas cerâmicas arqueológicas, por exemplo, e demais produtos manufaturados, parece plausível aceitar que não se trataria de baixa qualidade técnica dos artesãos.

A incineração dos corpos entre os romanos foi substituída paulatinamente pela tendência de inumação durante o terceiro século da Era Comum em todo o Império Romano, e as práticas funerárias judaicas acompanharam esse processo. Contudo, a inumação já dominava as práticas funerárias no norte da África antes desse período. Em Cartago, nos arredores da moderna Gammarth, o cemitério foi escavado na rocha, ao longo da costa tunisiana, semelhantemente aos tipos de hipogeu evidenciados em Tripolitania, mas em uma escala muito maior. Os sarcófagos, prática comum entre os grupos africanos de períodos anteriores e posteriores, assim como os ossuários (Figura 2e), foram usados para sepultar os mortos. As catacumbas sob o Monte Gammarth são marcadamente um cemitério judaico-africano do período romano-bizantino, portanto. A arquitetura dos sepultamentos judaicos de Gammarth inclui corredores subterrâneos, lóculos e hipogeus nas catacumbas, seguindo os protótipos de arquitetura funerária estabelecidos por outras populações da região. Após os

⁴⁵ Para uma discussão aprofundada dos “judeus da época”, veja: TAL, Oren. *Hellenism in Transition from Empire to Kingdom: Changes in the Material Culture of Hellenistic Palestine*. In: LEVINE, Lee I; SCHWARTZ, Daniel R. (Eds.). *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*. Text un Studien sum Antiken Judentum 130. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 70-73.

⁴⁶ ROMANELLI, Pietro. Una piccola catacomba giudaica di Tripoli. *Quad. Arch. Lib.*, n. 9, p. 112, fig. 3, 1977.

⁴⁷ HACHLILI, Rachel. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*, op. cit., p. 200-202.

períodos de colonização Púnica e Romana, o hipogeu e as catacumbas tornaram-se métodos igualmente convencionais para o enterramento dos mortos em áreas específicas do norte da África. O arenito macio da região foi facilmente explorado para escavar complexos, nichos e tumbas. Aparentemente, enterrar os mortos em complexos subterrâneos foi uma tarefa mais fácil do que esculpir sarcófagos. Alguns dos esqueletos encontrados no cemitério de Gammarth foram colocados diretamente no solo e cercados por pedras. O enterramento subterrâneo se tornou convencional entre os fenícios ocidentais já no decorrer do 7º século AEC e as populações norte-africanas (pagãs, judias e cristãs) continuaram empregando esses métodos de sepultamento nas cidades romano-africanas durante a Antiguidade Tardia.

Nenhuma evidência indica que motivações ideológicas foram levadas em conta para a escolha do local de escavar as catacumbas para os enterramentos. As sepulturas eram escavadas onde a rocha fosse mais abundante e macia na costa. Entretanto, os estudos sobre as topografias e as transformações das cidades romanas demonstram que as relações com a morte e os mortos estavam indissociáveis dos espaços habitáveis, das relações socioculturais e das relações de poder.⁴⁸ A decoração das catacumbas é uma característica adicional comum às práticas funerárias africanas. O conjunto de sepulturas de judeus-africanos convencionalmente incluiu pintura em paredes, tetos, além de epitáfios. Em Oea, foram pintados os símbolos do menorá, palmeiras e galhos que ornamentavam epitáfios nas paredes das tumbas subterrâneas. As paredes de Gammarth foram ainda mais amplamente decoradas. Imagens esculpidas nas paredes da entrada de Gammarth retratam raios que emanam da catacumba e ainda está visível um menorá esculpido na pedra calcária, embora o mau estado de preservação recomende cautela na avaliação dessas imagens.

O cemitério de Gammarth foi escavado ao longo do litoral da Tunísia e as decorações com afrescos no interior do complexo funerário acompanham os tradicionais motivos presentes na região. Nas necrópoles em Sidi Salem e Menzel Temine, na região de Cap Bon, e também em Áin Zára, imagens de pássaros adornaram as paredes; enquanto alguns sepultamentos atribuídos a cristãos em Leptiminus têm barcos a remo nas suas paredes, nos de Gelda, em Lepcis Magna, o estuque em relevo e as bordas decorativas⁴⁹ foram os motivos decorativos escolhidos para a necrópole. Nesse sentido, a arte decorativa regional conta com motivos decorativos variados e relacionados ao cotidiano das populações. As representações vitivinícolas, especialmente, foram consideradas adequadas expressões dedicatórias, inclusive para o cemitério de Gammarth. De acordo com as descrições de seus exploradores iniciais,

⁴⁸ LAVAN, Luke. Late Antique Urban Topography: from Architecture to Human Space. In: LAVAN, Luke; BOWDEN, William (Eds.). *Theory and Practice in Late Antiquity Archaeology*. Leiden: Boston, 2003. p. 182-185.

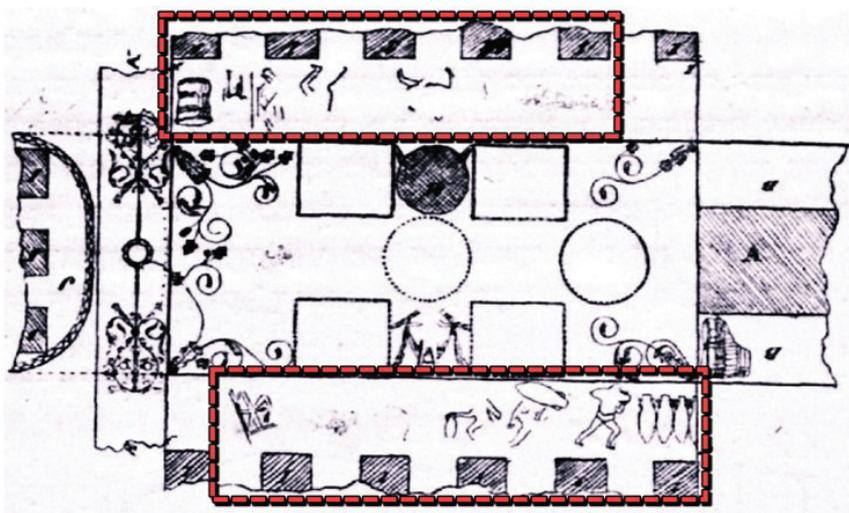
⁴⁹ AURIGEMMA, Salvatore. L'area cimiteriale cristiana di Áin Zára. Rome: Pontificio Archeologia Cristiana, 1932. p. 158; BEN LAZREG, Nejib. Roman and Early Christian Burial-Complex at Leptiminus: First Notice. *JRA*, n. 15, p. 343, fig. 16, 2002. FANTAR, M'Hamed. H. Nécropoles puniques aux environs immédiats Del Menzel Temine au Cap Bon (Tunisie). *Karthago*, n. 19, p. 120-123, pl. II, fig. I, 1980.

Delattre e De Vogü, um afresco colorido cobriu as superfícies interiores do complexo, mas o roubo, a destruição geral e a exposição das catacumbas à umidade removeram todos os vestígios deste afresco. Entretanto, Karen Stern⁵⁰ transcreveu a correspondência escrita entre De Vogü e Delattre e publicou o esboço do desenho a caneta de Delattre (1895, Figura 3).

Na correspondência transcrita, a descrição feita pelo autor afirma:

Entre o teto e os lóculos corre um friso com cenas vitivinícolas representadas. De um lado, os homens podem ser vistos carregando ânforas de vinho, colocando-as em fileira lado a lado [com um lagar, provavelmente conectado à prensa de vinhos, no final]. No outro lado uma mulher fica perto de uma cuba redonda ou cesta grande; duas pessoas vêm em direção a ela, uma a pé, a outra montada em um cavalo. Perto da porta estão outras duas cubas ou cestas.

Figura 3. Representação do afresco do cemitério de Gammarth, Cartago.
STERN 2008, p. 285, fig. 11.



O tema visual representado é comum na arte romano-pagã, mas também foi empregado na arte cristã⁵¹ e adaptado aos entendimentos de abundância e vida após a morte pelos judeus, sendo, desse modo, um tipo de arte comemorativa amplamente difundida entre norte-africanos. Louis Foucher interpreta esses motivos vitivinícolas como significando localmente o triunfo popular do deus Dioniso.⁵² O afresco do cemitério de Gammarth indica, por outro lado, a aceitação final e a conveniência de enterrar os judeus mortos dentro de um espaço decorado com motivos populares e relacionados ao cotidiano, sinalizando a apropriação

⁵⁰ STERN, Karen. B. *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, op. cit., p. 286.

⁵¹ JENSEN, Robin M. *Understanding Early Christian Art*. London: Routledge, 2000. p. 26-59.

⁵² FOUCHER, Louis. Un hypogée romain à Sousse. *Karthago*, n. 4, p. 83-96, 1953.

e a hibridização do *corpus* simbólico não judaico pelos judeus.⁵³ Outra constatação possível a partir da evidência regional em acordo com a encontrada em Gammarth é que os judeus norte-africanos estavam diretamente envolvidos com toda a cadeia operatória de manufatura e distribuição de produtos cerâmicos, como as ânforas, lucernas, vasos e vasilhames. O contexto do cemitério de Gammarth indica, nesse sentido, além da própria presença de ânforas junto aos sepultamentos, a possibilidade de que práticas de alimentação, libação e unção tenham ocorrido nos túmulos dos falecidos (Figura 4a). Isso implica práticas comemorativas dos vivos promulgadas para o bem dos mortos, e a presença de frascos e unguentários em Gammarth sugere a prática desses ritos comemorativos, seja no momento do sepultamento, seja nas comemorações das *Parentalia*, *Feralia* e/ou *Lemuria*.

A continuada pesquisa arqueológica na África do Norte possibilita conhecer mais a respeito da cadeia operatória de produção cerâmica e sugerir as localidades de manufatura das peças. O mapeamento geológico da região e as características petrográficas e químicas dos artefatos podem ser utilizados para identificar discriminantes microrregionais da manufatura cerâmica. O cemitério de Gammarth relaciona os judeus norte-africanos à cadeia operatória de manufatura e distribuição de produtos cerâmicos pelo afresco decorativo do local, e, apesar da ausência completa de lucernas nesse contexto funerário (talvez fruto de pilhagem), a evidência é de uma proliferação de lucernas dentro dos complexos funerários (Figura 4b) pelo Mediterrâneo Antigo, tanto nas catacumbas italianas⁵⁴ quanto nas sepulturas palestinas, e mesmo nas norte-africanas.

A indústria cerâmica da luz, além de prover peças para rituais, também fornecia utensílios diários. As lucernas e as cerâmicas na Antiguidade tiveram uma relação direta com as identidades culturais e os ritos votivos das populações. Nos contextos funerários, as lucernas auxiliavam a iluminar a jornada no submundo, ao mesmo passo que significaram

⁵³ Com essa premissa em mente, o debate acadêmico contemporâneo observa algumas evidências que invocam a identificação de YHWH com Dushara, Sabazius e Dioniso-Liber. A primeira é a identificação do deus nabateu Dushara (Dusares) com Dioniso. O culto a DuShara foi provavelmente uma versão edomita tardia do culto de YHWH. A denominação DuSara (ze seir = a de Seir) coincide com a origem de YHWH de Seir na poesia bíblica (Juízes 5: 4; Deut 33: 2). A interdição do culto subversivo de Dioniso-Liber em Roma, conforme formulado pelo Senado em 139 AEC, levou ao edito de 133 AEC e à perseguição dos judeus, que foram curiosamente acusados de propagar o culto de Dioniso-Liber. Dioniso é o deus dos ciclos vitais, das festas, da insânia, do teatro, dos ritos religiosos, do vinho e da intoxicação que funde o bebedor com a deidade. Durante o período helenístico na Trácia existem evidências entre o culto de YHWH e o de Sabazius (o Dioniso na Trácia), no qual judeus e pagãos se reuniram nas mesmas comunidades religiosas. Por fim, o culto a Dioniso romano (Baco, ou *Bacchus Liberato* ou *Liber*) teve ampla difusão e popularidade no antigo Israel, mesmo em cidades sacerdotais no culto de YHWH, como Sepphoris. Essas observações invocam a identificação de Dioniso-Liber e Sabazius com YHWH, amplamente reconhecido por judeus e pagãos, durante os últimos séculos anteriores à era cristã e cristianização do Império Romano. Veja AMAZALLAG, Nissim. The Material Nature of the Radiance of YHWH and its Theological Implications. *Scandinavian Journal of the Old Testament: an International Journal of Nordic Theology*, v. 29, n. 1, p. 80-96, 2015.

⁵⁴ RUTGERS, Leonard V. *The Jews of Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, op. cit., p. 51-92.

no Judaísmo a “chama da vida”. Lucernas com símbolos judaicos foram manufaturadas para o consumo local das populações norte-africanas, conforme demonstram os contextos arqueológicos regionais.

Figura 4. a) Ânfora, vasos, unguentários do cemitério de Gammarth, Cartago (STERN 2008, p. 290-291, fig. 12 e 13). b) Lucernas norte-africanas com a representação do menorá (BARBERA e PETRIAGGI 1993, p. 63; 88.

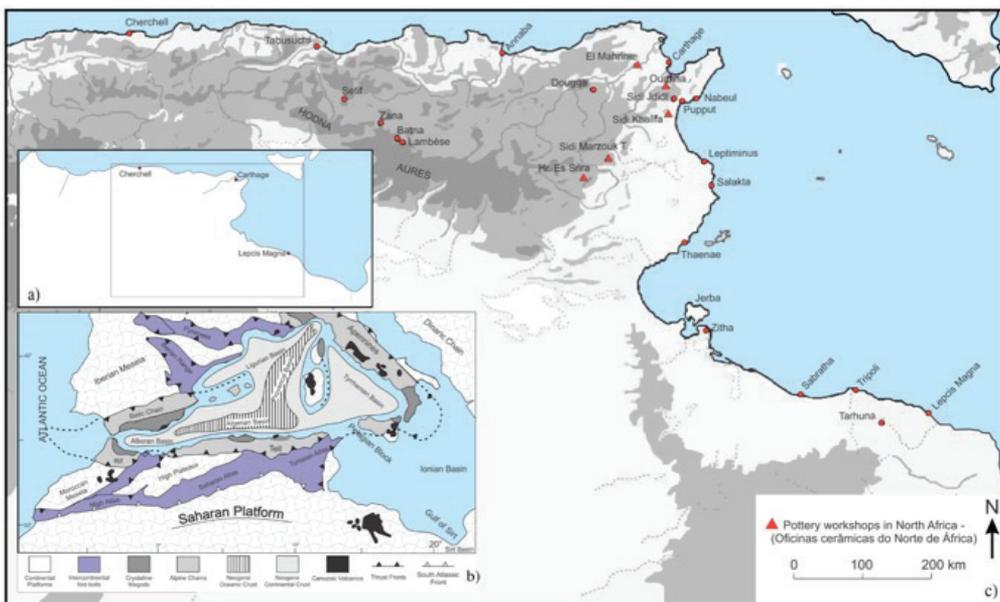


A importância de integrar os dados cerâmico-tipológicos disponíveis com dados arqueométricos e as evidências iconográficas no estudo do registro arqueológico permite reconhecer a origem das ânforas africanas, por exemplo. As comparações com os materiais encontrados nos locais de produção também servem como ferramentas fundamentais, e devemos salientar que as produções das oficinas cerâmicas norte-africanas são muito diferentes entre si. Assim, existe a necessidade de conhecer as cerâmicas locais e a geologia da região africana de origem para poder identificar as oficinas de manufatura norte-africanas⁵⁵ e suas respectivas localizações.

⁵⁵ CAPELLI, Claudio; BONIFAY, Michel. Archéométrie et archéologie des céramiques africaines: une approche pluridisciplinaire. In: POULOU-PAPADIMITRIOU, Natia; NODAROU, Eleni; KILIKOGLU, Vassilis. LRCW 4 Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and archaeometry, The Mediterranean: a market without frontiers. *BAR International Series* 2616, v. I, p. 235-253, 2014.

As distinções parciais entre macroáreas territoriais de produção cerâmica parecem ser bem delineadas pelas pesquisas arqueológicas mais recentes. Em resumo, as diferenças nas características sedimentológicas atribuem muitos tipos cerâmicos ao noroeste da Tunísia. Essas produções são caracterizadas por uma pasta (matriz) “pura”, associada a inclusões que não são encontradas na costa tunisina oriental (calcários e elementos fósseis, possivelmente atribuíveis a sequências mesozoicas). A presença de inclusões indica que as pastas foram temperadas com arenitos de quartzo, e a adição de solos com inclusões características indica que suas fontes de coleta são oriundas da costa norte da Tunísia e/ou Argélia (Figura 5). Os sedimentos estão vinculados aos afloramentos com inclusões metamórficas ou sedimentares dominantes, encontrados mais abundantemente nos setores argelinos.

Figura 5. Mapa com a formação geológica da região e os principais centros produtores de cerâmica no Norte da África. (CAPELLI e BONIFAY, 2014, p. 246)



As produções no leste da Tunísia (de Nabeul a Thyra) têm pastas cerâmicas com inclusões bimodais (muito finas e médias), bem classificadas, e provavelmente estão relacionadas à exploração do mesmo tipo de matéria-prima argilosa do Mio-Pliocênico e do Pliocênico. As cerâmicas de Salakta e em parte as de Leptiminus são caracterizadas por uma pasta também bastante “pura” e uma abundante degradação arenosa, provavelmente adicionada intencionalmente.

As pastas das oficinas cerâmicas norte-africanas (algumas das oficinas de ânforas de Trípoli) são, portanto, caracterizadas por inclusões abundantes e bem classificadas, incluindo

muitas vezes minerais pesados em quantidades muito maiores do que em outras macroáreas. A produção de ânforas em Leptis Magna distingue-se nesse sentido. As principais oficinas para cerâmica (*African Red Slip*) indicam estar localizadas no norte e no centro da Tunísia,⁵⁶ principalmente em locais como Bordj el Djerbi, Oudhna, Sidi Khalifa, Sidi Marzouk Tounsi, Henchir el Kebir, El Mahrine, Henchir es-Srira e em áreas não costeiras como Sidi Aich. Em Henchirel-Biar, Henchir el Guellal (Djilma) também foram encontrados centros para produção cerâmica na região.⁵⁷ Em geral, os produtos da Tunísia do norte e central parecem distinguir-se de outras produções de sigillatas africanas, conhecidas na Líbia Tripolitânia e na Argélia Oriental pelo ponto de vista técnico ou composicional.

Como é possível perceber, os enterramentos judaicos africanos em Cartago integram símbolos comemorativos relacionados à produção de vinhos e ânforas, de forma que apresentam-se de maneira integrada às sociedades e cultura norte-africanas. Nesse sentido, possivelmente ligados às localidades de produção cerâmica. Os unguentários poderiam conter água, óleos ou vinho, e a função exata nas práticas funerárias estaria tanto relacionada aos utensílios necessários ao morto em sua nova jornada quanto às próprias práticas de libações nas cerimônias funerárias.⁵⁸

Inerente aos ritos funerários locais estava a possibilidade de alimentar, iluminar ou promulgar qualquer bem-estar diretamente ao falecido pelas práticas rituais, libações e oferendas em seu túmulo. A cristianização do Império Romano impôs a ruptura dos sistemas de pensamento do período no que diz respeito às práticas funerárias e à paisagem mortuária (assim como a urbana) do norte da África. Acabou por transformar e disseminar a prática voltada ao culto aos mártires⁵⁹ em período romano tardio. Os sepultamentos passaram a ocorrer com maior frequência dentro dos muros da cidade, nesse sentido, mais próximos às

⁵⁶ BONIFAY, Michel; CAPELLI, Claudio; DRINE, Ali; GHALIA, Taher. Les productions d'amphores romaines sur le littoral tunisien: archéologie et archéométrie. *Rei Creatariae Romanae Fautorum Acta*, n. 41, p. 1-9, 2010; BONIFAY, M.; CAPELLI, C.; DRINE, Ali; GHALIA, Taher. *Approche archéologique et archéométrique de la production d'amphores puniques et romaines sur le littoral tunisien*. Tunis: Institut National du Patrimoine, 2010. p. 147-160; BONIFAY, Michel; BOTE, Emmanuel; CAPELLI, Claudio; CONTINO, Alessia; DJAOUI, David; PANELLA, Clementina; TCHERNIA, André. Nouvelles hypothèses sur l'origine et le contenu des amphores africaines Ostia LIX et XXIII. *Antiquités Africaines*, n. 51, p. 189-210, 2015.

⁵⁷ MACKENSEN, Michael; SCHNEIDER, Gerwulf. Production Centres of African Red Slip Ware (3rd-7th c.) in Northern and Central Tunisia: Archaeological Provenance and Reference Groups Passed on Chemical Analysis. *Journal of Roman Archaeology*, n. 15, p. 159-172, 2002; MACKENSEN, Michael; SCHNEIDER, Gerwulf. Production Centres of African Red Slip Ware (2nd- 3rd c.) in Northern and Central Tunisia: Archaeological Provenance and Reference Groups Based on Chemical Analysis. *Journal of Roman Archaeology*, n. 19, p. 163-190, 2006.

⁵⁸ ANDERSON-STOJANOVIC, Virginia R. The Chronology and Function of Ceramic Unguentaria. *AJA*, n. 91, p. 121-122, 1987; WEINBERG, Saul S. Ceramics and the Supernatural: Cult and Burial Evidence in the Aegean World. In: MATSON, Frederick R. (Ed). *Ceramics and Man*. Chicago: Aldine, 1965. p. 187-189.

⁵⁹ BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Late Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 1-22; MONPEAN, Rafael A.; FUNARI, Pedro Paulo A. Cartago e as transformações da topografia mortuária na Antiguidade Tardia (Séc. IV-VII): em busca de conexões novas. *Classica*, v. 27, p. 245-259, 2014.

regiões habitacionais, tornando-se prática comum entre o fim do 6º e 9º séculos E.C. nos territórios africanos.

Conclusão

A argumentação moderna adverte contra o parâmetro comparativo que associa diretamente as práticas dos judeus norte-africanos aos parâmetros relacionados à observância direta e exclusiva de textos do Talmude e mesmo às práticas funerárias rabínicas da Palestina romana ou da Babilônia (talmúdica). Embora a orientação dos lóculos do cemitério de Gammarth pareça *a priori* incomum para nichos de enterramento do norte da África, exatamente por serem perpendicularmente escavados, a existência similar de lóculos perpendiculares também em Lepcis Magna (Tripolitânia Africana) indica que os lóculos perpendiculares não são inteiramente excepcionais no contexto africano ou exclusivos de contextos palestinos romanos, mas também podem ser constatados em algumas catacumbas de Roma (e.g. Via Torlonia).

A arqueologia identificou em Cartago um conjunto de modificações relacionadas às práticas mortuárias na cidade, sepultamentos dispersos dentro dos muros da cidade sem conexão direta com um centro religioso nas áreas do odeão, do porto e do circo.⁶⁰ Na região norte/nordeste de Cartago foi organizado um grande cemitério bizantino e alguns túmulos foram encontrados ao redor de duas *domus* (abandonadas entre fins do 6º e 7º séculos E.C.). A implantação das igrejas cristãs se desenvolveu paralelamente ao culto dos mártires durante a Antiguidade Tardia em áreas suburbanas da cidade. Nesse sentido, o indicativo é de que as igrejas participaram ativamente nas alterações urbanas que contribuíram para o posterior declínio da cidade clássica no norte da África. Convém salientar, ao final, que marcadamente nenhum enterramento judaico encontrado em Cartago parece estar associado à estrutura devocional e aos enterramentos de mártires, em contraste aparente com seus vizinhos cristãos, que passaram a enterrar seus mortos nas imediações dos complexos tumulares e mesmo no interior das igrejas na cidade. Os cristãos mais ricos puderam ser enterrados dentro de grandes basílicas (por exemplo, em Lampta) ou em tumbas com pisos mosaicos. A necrópole de Damous el Karita, uma basílica localizada na área norte da cidade Cartago, fora dos muros da cidade, é um bom exemplo dessa prática.

Assim, além de forçosa a relação talmúdica para o cemitério de Gammarth, Cartago, e mesmo para o norte da África durante o período em questão, os tosafistas (eruditos judeus) ficaram muitas vezes perplexos quando viram que as práticas religiosas habituais que evo-

⁶⁰ LEONE, Anna. *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*. Bari: Edipuglia, 2007. p. 109, 157-204; LEONE, Anna. *The End of the Pagan City*. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 6-23.

luíram na sociedade eram naturalmente diferentes das prescritas nos textos talmúdicos, e, portanto, exerceram uma notável energia casuística nas tentativas de reconciliá-las. Os contextos locais e regionais sempre transformam quaisquer mensagens em sociedade, o forjar da textualização do Talmude produziu um “texto” recém-constituído e muito mais rígido do que a tradição oral, reduzindo a flexibilidade da autoridade religiosa para reinterpretar a sabedoria passada à luz da nova realidade de uma maneira que não perturbasse a consciência de uma tradição perfeita. Ao mesmo tempo, a disponibilidade de um livro autoritário (especialmente após o comentário de Rashi) serviu para democratizar a erudição judaica, auxiliando, assim, a tornar a presença de um professor vivo menos necessária. De qualquer modo, é importante perceber como as mudanças na maneira de transmitir o conhecimento judaico afetaram (e ainda afetam) a natureza do próprio Judaísmo, de forma a evitar sua fossilização religiosa e conservar tradições orais.

O Estado Romano, portanto, se colocou como o mediador natural da religiosidade na África do Norte, entre os deuses e os indivíduos, ao ligar as elites dirigentes da cidade à conservação da tradição religiosa romana. O politeísmo romano, com seus instrumentos de engajamento, foi capaz de fomentar “tradições provinciais”, e a religião romana foi um componente importante da vida cívica. A observação aos rituais funerários foi fundamental para manter a concórdia entre os homens e os deuses no *Orbis Romanorum*. Nessa perspectiva, em alguns casos os judeus marcaram suas tumbas de forma idiossincrática, com símbolos como o menorá, a palmeira, o shofar e a cidra para ressaltar suas identidades culturais; em outros casos, os judeus provavelmente tiveram alguma aproximação com os cristãos e outros grupos, e, em outros casos, ainda, marcaram-se tão convencionalmente que seus túmulos não poderiam ser reconhecidos como judeus “por excelência”. Por fim, os judeus marcaram suas sepulturas de maneiras que simultaneamente indexavam semelhanças para com seus grupos sociais vizinhos e suas diferenças para com eles, sem deixar de estar aparentemente relacionados ao *modus vivendi* local e regional. Nos conjuntos de casos nos quais os judeus norte-africanos marcaram suas identidades culturais em seus sepultamentos, os marcadores da diferença indicam ser onomásticos e/ou simbólicos.

Referências

- AMAZALLAG, Nissim. The Material Nature of the Radiance of YHWH and its Theological Implications. *Scandinavian Journal of the Old Testament: an International Journal of Nordic Theology*, v. 29, n. 1, p. 80-96, 2015.
- ANDERSON-STOJANOVIC, Virginia R. The Chronology and Function of Ceramic Unguentaria. *AJA*, v. 91, p. 105-122, 1987.
- AURIGEMMA, Salvatore. L'area cimiteriale cristiana di Áin Zára. Rome: Pontificio Archeologia Cristiana, 1932.

- AVIAM, Mordechai. The Decorated Stone from the Synagogue at Midgal: a Holistic Interpretation and a Glimpse into the Life of Galilean Jews at the Time of Jesus. *Novum Testamentum*, n. 55, p. 205-220, 2013.
- BARBERA, Mariarosaria; PETRIAGGI, Roberto. *Le Lucerne Tardo-Antiche di Produzione Africana*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca Dello Stato, 1993.
- BARCLAY, John. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (332-117 B.C.E.)*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- BAYET, Jean. *La religión romana: historia política y psicológica*. Madri: Cristandad, 1984.
- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religious of Rome*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 2v.
- BEN LAZREG, Nejb. Roman and Early Christian Burial-Complex at Leptiminus: First Notice. *JRA*, n. 15, p. 331-334, 2002.
- BINFORD, Lewis. Mortuary Practices: their Study and their Potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, n. 25, p. 6-29, 1971.
- BONIFAY, Michel; CAPELLI, Claudio; DRINE, Ali; GHALIA, Taher. Les productions d'amphores romaines sur le littoral tunisien: archéologie et archéométrie. *Rei Creatariae Romanae Favtorum Acta*, n. 41, p. 1-9, 2010.
- BONIFAY, Michel; CAPELLI, Claudio; DRINE, Ali; GHALIA, Taher. *Approche archéologique et archéométrique de la production d'amphores puniques et romaines sur le littoral tunisien*. Tunis: Instituto National du Patrimoine, 2010. p. 147-160.
- BONIFAY, Michel; BOTE, Emmanuel; CAPELLI, Claudio; CONTINO, Alessia; DJAOUI, David; PANELLA, Clementina; TCHERNIA, André. Nouvelles hypothèses sur l'origine et le contenu des amphores africaines Ostia LIX et XXIII. *Antiquités Africaines*, n. 51, p. 189-210, 2015.
- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Late Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: identidade e alteridade. *Phoînix*, v. 5, p. 325-348, 1999.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. África do Norte na perspectiva dos antigos romanos. *Phoînix*, v. 19, n. 2, p. 120-143, 2013.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Lemuria: apaziguando os mortos malfazejos na Antiga Roma. *Phoînix*, v. 20, n. 2, p. 109-128, 2014.
- CADOTTE, Alain. *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill, 2007.
- CAPELLI, Claudio; BONIFAY, Michel. Archéométrie et Archéologie des céramiques africaines: une approche pluridisciplinaire. In: POULOU-PAPADIMITRIOU, Natia; NODAROU, Eleni; KILIKOGLU, Vassilis. LRCW 4 Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry, The

- Mediterranean: a Market without Frontiers. *BAR International Series* 2616, v. I, p. 235-253, 2014.
- CAPELLI, Claudio; BONIFAY, Michel. Archeologia e archeometria delle anfore dell'Africana romana. Nuovi dati e problemi aperti. *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Roma. Supplementum VI, p. 535-557, 2016.
- DELATTRE, Alfred-Louis. Gamart ou la nécropole juive de Carthage. Lyon: Imprimerie Mougin-Rusand, 1895.
- DESANGES, Jehan. Os protoberberes. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.) *História Geral da África*. Trad. C. H. Davidoff et al. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1983. p. 429-447. v. 2.
- DE SOUZA, Camila D. A morte e as interpretações arqueológicas: contextos funerários na Grécia da Idade do Ferro. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, n. 4-2, p. 33-46, 2009.
- FANTAR, M'Hamed. H. Nécropoles puniques aux environs immédiats Del Menzel Temine au Cap Bon (Tunisie). *Karthago*, v. 19, p. 120-123, pls. I-III, 1980.
- FOUCHER, Louis. Un hypogée romain à Sousse. *Karthago*, v. 4, p. 83-96, 1953.
- FISHMAN, Talya. *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2011.
- HACHLILI, Rachel. *The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum: Origin, Form, and Significance*. Leiden: Brill, 2001.
- HACHLILI, Rachel. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2005.
- HANSEN, William F. *Handbook of Classical Mythology*. [s.l.]: ABC-CLIO, 2004.
- HIRSCHBERG, Haim Zeev. *A History of the Jews in North Africa, I*. Leiden: Brill, 1974.
- JENSEN, Robin M. *Understanding Early Christian Art*. London: Routledge, 2000.
- LAPIN, Hayim. Palestinian Inscriptions and Jewish Ethnicity in Late Antiquity. In: MEYERS, Eric M. (Ed). *The Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999. p. 239-267.
- LAVAN, Luke. Late Antique Urban Topography: from Architecture to Human Space. In: LAVAN, Luke; BOWDEN, William (Eds.). *Theory and Practice in Late Antiquity Archaeology*. Leiden: Boston. 2003. p. 171-195.
- LE BOHEC, Yann. Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine. *AA*, n. 17, p. 165-207, 1981.
- LE BOHEC, Yann. Juifs et judaïsants dans l'Afrique romaine: remarques onomastiques. *AA*, n. 17, p. 209-229, 1981.
- LE BOHEC, Yann. Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain. In: LASSÈRE, Jean-Marie (Ed). *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le Haut Moyen- Age. Actes du Colloque International du Centre de Recherches et d'Études Juives et Hébraïques et du groupe de recherches sur l'Afrique antique 26-27 Septembre 1983*. Montpellier: Université Paul Valéry, 1985. p. 13-64.

- LEONE, Anna. *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*. Bari: Edipuglia, 2007.
- LEONE, Anna. *The End of the Pagan City*. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MACKENSEN, Michael; SCHNEIDER, Gerwulf. Production Centres of African Red Slip Ware (3rd -7th c.) in Northern and Central Tunisia: Archaeological Provenance and Reference Groups Passed on Chemical Analysis. *Journal of Roman Archaeology*, n. 15, p. 159-172, 2002.
- MACKENSEN, Michael; SCHNEIDER, Gerwulf. Production Centres of African Red Slip Ware (2nd- 3rd c.) in Northern and Central Tunisia: Archaeological Provenance and Reference Groups Based on Chemical Analysis. *Journal of Roman Archaeology*, n. 19, p. 163-190, 2006.
- MATTINGLY, David. *Tripolitania*. London: BT Batsford, 1994.
- MASUZAWA, Tomoko. Culture. In: TAYLOR, Mark. (Ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- MONPEAN, Rafael A.; FUNARI, Pedro Paulo A. Cartago e as transformações da topografia mortuária na Antiguidade Tardia (Séc. IV-VII): em busca de conexões novas. *Classica*, v. 27, p. 245-259, 2014.
- NOY, David. *Jewish Inscriptions of Western Europe, I, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993-1995.
- PARKER-PEARSON, Michael. Mortuary Practices, Society and Ideology: an Ethnoarchaeological Study. In: HODDER, Ian (Ed). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 99-113.
- PARKER-PEARSON, Michael. The Powerful Death: Archaeological Relationships between the Living and the Death. *Cambridge Archaeological Journal*, n. 3, p. 203-229, 1993.
- PARKER-PEARSON, Michael. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud: Allan Stturn, 1999.
- RÍMOLI, Fábila. Hades, o rei dos inferos. In: ALVARENGA, Maria Zélia (Org.). *Mitologia simbólica: estruturas da psique e regências míticas*. [s.l.]: Casa do Psicólogo, 2007. p. 117.
- RIVES, James B. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ROMANELLI, Pietro. Una piccola catacomba giudaica di Tripoli. *Quad. Arch. Lib.*, n. 9, p. 111-118, 1977.
- RUTGERS, Leonard V. *The Jews of Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. New York: Brill, 1995.
- SAXE, Arthur A. Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan. In: BROWN, James A. (Ed). *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, n. 25, p. 39-57, 1971.

- SCHWARTZ, Seth. *Imperialism in Jewish Society, 200 B.C.E-640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2001.
- SCHEID, John. *Religion et piety à Rome.* Paris: La Découverte, 1985.
- SCHEID, John. *La religion des romains.* Paris: Armand Colin, 1998.
- SCHÜRER, Emil; MILLAR, Fergus; VERMES, Geza; GODMAN, Martin (Eds.). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (volume 3, Part 1).* Edinburgh: T. & T. Clark Publishers, 1998.
- SIMON, Marcel. Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne. *Rev. Hist. Philos. Relig.*, n. 26, p. 1-145., 1946
- SIMON, Marcel. *Recherches d'histoire judéo-chrétienne.* Paris: Mouton, 1962.
- SMALLWOOD, Edith. M. *The Jews under Roman Rule, from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations.* Leiden: Brill, 1981.
- STERN, Karen. B. *Inscribing Devotion and Death.* Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- SWIDLER, Ann. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, n. 51, p. 273-286, 1986.
- TAL, Oren. Hellenism in Transition from Empire to Kingdom: Changes in the Material Culture of Hellenistic Palestine. In: LEVINE, Lee I.; SCHWARTZ, Daniel R. (Eds.). *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern.* Text un Studien sum Antiken Judentum 130. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 55-73.
- TANNER, Kathryn. *Theories of Culture.* Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- TOYNBEE, Jocelyn M. C. *Death and Burial in the Roman World.* 2. ed. Baltimore. London: The John Hopkins Press, 1971.
- VAN DOMMELEN, Peter. Colonial Constructs: Colonialism and Archaeology in the Mediterranean. *World Archaeology*, n. 28, p. 305-323, 1997.
- VAN DOMMELEN, Peter. Cultural Imaginings. Punic Tradition and Local Identity in Roman Republican Sardina. In: KEAY, Simon; TERRENATO, Nicola (Eds.). *Italy and the West: Comparative Issues in Romanization.* Oxford: Oxbow Books, 2001. p. 68-84.
- VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In: VERNANT, Jean-Pierre, GNOLI, Gherardo (Eds.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 5-15.
- WEBSTER, Jane. Creolizing the Roman Provinces. *American Journal of Archaeology*, n. 105, 2001. p. 209-225.
- WEINBERG, Saul S. Ceramics and the supernatural: cult and burial evidence in the Aegean world. In: MATSON, Frederick R. (Ed.). *Ceramics and Man.* Chicago: Aldine, 1965. p. 187-189.
- WOOLF, Greg. Becoming Roman, Staying Greek: Culture Identity and the Civilizing Process in the Roman East. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 40, p. 116-143, 1994.

WOOLF, Greg. The Formation of Roman Provincial Cultures. In: METZLER, Jeannot; MILLET, Martin; ROYMANS, Nico; SLOFSTRA, Jan (Eds.). *Integration in the Early Roman West: the Role of Culture and Ideology*. Dossiers d'archaéologie du musée national d'histoire et d'art, IV. Luxembourg: *MNHA*, 1995.