Recebido: 24 de novembro de 2024 | Aceito: 11 de dezembro de 2025

A ARQUEOLOGIA DA ETNIA E DA RAÇA NO MUNDO ROMANO. O CASO DO JUDEU NEGRO MOISÉS[1]

Marcio Teixeira-Bastos[2]

Pedro Paulo Abreu Funari[3]

Resumo

Neste artigo, examinamos as construções e interpretações arqueológicas sobre etnia e raça no mundo romano, com foco especial na representação de Moisés no Oriente Médio, especialmente, na Síria. Argumentamos que a etnicidade é um fenômeno dinâmico e instrumental, expresso por meio da materialidade e das práticas sociais. Nosso trabalho destaca como as representações de Moisés na sinagoga de Dura Europos (244-245 EC) retratam claramente um homem de pele escura, contrariando a apropriação posterior que o branqueou na arte greco-romana. Demonstramos que o processo de embranquecimento foi intencional, propagando uma falsa noção estética ao longo de séculos. Exploramos também como os conceitos de raça e de negritude foram distorcidos para legitimar o racismo, em particular por meio da apropriação do mito de Ham. Concluímos que a arqueologia fornece evidências cruciais para compreender a diversidade étnica e racial na antiguidade, desafiando narrativas hegemônicas que apagaram a presença e importância de povos marginalizados (especialmente negros e judeus) no mundo antigo.

Palavras-chave

Arqueologia; Estudos Clássicos e Raça; Dura Europos; embranquecimento cultural.

---

[1] Agradecemos o suporte da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo, na forma do processo FAPESP 23/00172-8

[2] Professor Doutor – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: texeira.bastos@usp.br.

[3] Professor Titular – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil. E-mail: ppfunari@unicamp.br.

Abstract

In this article, we examine archaeological interpretations of ethnicity and race in the Roman world, with a special focus on the representation of Moses in the Middle East, particularly in Syria. We argue that ethnicity is a dynamic and instrumental phenomenon expressed through materiality and social practices. Our paper highlights how representations of Moses in the Dura Europos synagogue (244-245 CE) clearly depict a dark-skinned man, contradicting the later appropriation that whitewashed his image in Greco-Roman art. We demonstrate that the whitewashing process was intentional, propagating a false notion of aesthetics for centuries. We also explore how concepts of race and blackness were distorted to legitimize racism, particularly through the appropriation of the Ham myth. We conclude that archaeology provides crucial evidence for understanding ethnic and racial diversity in antiquity, challenging hegemonic narratives that have erased the presence and importance of marginalized peoples (especially Black and Jewish people) in the ancient world.

Keywords

Archaeology; Classics and Race; Dura-Europos; Cultural Whitewashing.

Introdução

Os estudos arqueológicos se interessam por raça e etnia desde que os arqueólogos têm estudado o passado humano. Eles descrevem raça e etnia como incorporadas, involuntárias ou hierárquicas (Orser, 2004). Agbe-Davies (2020) usa "raça" para indicar uma constelação de ideias que compartilham a noção de que afirmações significativas sobre uma pessoa ou grupo podem ser baseadas em suas origens ou antecedentes, baseando-se especialmente em sua aparência ou outras características físicas. O estudo arqueológico da "raça" opera em três arenas: diferença racial, racismo e racialização (ver Karega; Schmidt, 2010)[4]. Atualmente, há um consenso entre os arqueólogos de que seria inadequado identificar 'culturas' a partir do registro arqueológico e sua associação com grupos étnicos do passado.

Embora o estudo da etnicidade seja uma área altamente controversa na arqueologia contemporânea, ele continua a desempenhar um papel significativo no pensamento arqueológico, principalmente quando se trata de tópicos que abordam a legitimação das reivindicações étnicas e nacionais modernas. Um grande corpo de pesquisas recentes sugeriu que a comunicação da etnia é um processo ativo na manipulação de recursos econômicos e políticos. Além disso, os grupos étnicos foram conceituados como entidades autodefinidas. Os grupos étnicos são, de acordo com Jones (1997: 113, tradução nossa), "grupos de identidade conscientes de si mesmos que são construídos através do processo de comparação social e cultural com os outros, e não como um reflexo passivo da tradição cultural como na arqueologia normativa"[5].

A antropologia e a sociologia reconhecem desde o final da década de 1960 que os grupos étnicos são dinâmicos e podem mudar ao longo do tempo e de um lugar para outro, um fenômeno situacional delimitado como entidades socioculturais. Já se argumentou que a diferenciação da cultura material pode aumentar sob estresse econômico e político, fornecendo um vislumbre da intensidade da consciência étnica (por exemplo, Hodder, 1979a, 1979b; Kimes; Haselgrove; Hodder, 1982: 113–131). Na literatura

[4] A hostilidade em relação a estranhos, minorias imigrantes e estrangeiros está imediatamente ligada à ideologia imperial romana e ao preconceito étnico. Xenofobia – ξένος (xénos) 'estranho, estrangeiro, estranho' e φόβος (phóbos) 'medo' – é *por excelência* definida como uma expressão baseada na percepção de um conflito entre um grupo interno e outro externo.

[5] Suposições que ligavam povos, tribos, grupos étnicos e/ou raças passados a entidades culturais monolíticas ('culturas arqueológicas') receberam várias críticas importantes advindas de pensamentos arqueológicos processuais e pós-processuais. Veja Renfrew, 1977: 94; Hodder, 1982: 6; McGuire, 1992: 169.

arqueológica, além de um fenômeno dinâmico e instrumental, a etnicidade está emaranhada com os meios materiais usados para justificar e manipular relações intergrupais (Shennan, 1989). Hodder (1982: 55, 187-188) argumentou que a identidade étnica pode ser expressa em itens utilitários decorativos e mundanos. Ele sugeriu que a expressão da etnia deve ser entendida em termos de esquemas simbólicos de significado gerados dentro do grupo. Assim, a forma que as relações entre grupos assumem está geralmente relacionada à organização interna das relações sociais.

A arqueologia tornou-se especialmente hábil em lidar com suas de práticas e seus meios materiais. Shepherd (2014: 115-143) mostra como as populações sicilianas nativas (sicanos, elímios e sículos), gregos e fenícios incorporaram elementos uns dos outros em suas práticas funerárias e materialidade na Grécia Ocidental. A cultura material não reflete necessariamente uma etnia. As fronteiras étnicas estão longe de ser estáveis, sempre dependendo de outras coisas (que podem servir a propósitos específicos). Os arqueólogos frequentemente se deparam com restos que expressavam uma pluralidade de identidades em um espaço compartilhado.

Em uma abordagem mais recente, Derbew (2022) sugere evitarmos conexões perigosas com ideias de violência ligadas ao corpo masculino negro moderno na ilustração da capa de um livro de Isaac (2006); mais precisamente, a negritude do antigo Hércules ou o tom de pele vermelho escuro retratado (Derbew, 2022: 20). Roymans (2019: 439-458) persegue arqueologicamente uma outra direção de pesquisa, uma nova maneira de ler a marca etnográfica da guerra: o impacto da violência racialmente motivada na antiguidade. Assim, a etnicidade está embutida na contingência sobre as transformações culturais engendradas por processos de interação, a natureza das relações de poder entre o espaço de grupos em contato uns com os outros e o *habitus* compartilhado (ou realidades culturais pré-existentes) (Jones, 1997: 123-127).

Diferentes contextos sociais resultaram em um padrão complexo de distribuições de cultura material sobrepostas que se relacionam à natureza multidimensional da etnia. Do ponto de vista arqueológico, esses processos podem levar a vários cenários (Gosden, 2004; 2006). Em alguns casos, isso resulta na incorporação de uma bricolagem de tradições culturais (Rowlands, 1982: 164). Outros casos podem apresentar um alto grau de homologia entre a significação de etnia e os princípios estruturantes do *habitus* tanto nas culturas material e não material (Hodder; Orten, 1976; Hodder, 1986; Olsen; Kobylinski, 1991).

A produção acadêmica durante o século XX estudou e interpretou o racismo de acordo com as consequências de duas grandes desgraças da história da humanidade: a escravização dos negros africanos[6] e o holocausto judeu durante o Terceiro Reich. Embora as atitudes de confronto antijudaicas da Alemanha nazista tenham recebido ampla repulsa internacional naquele período e ainda tenham repercussões contemporâneas, a escravidão negra africana só recebeu um exame mais sistemático após a Segunda Guerra Mundial. Não por acaso, judeus e negros uniram forças pela igualdade de direitos civis nos Estados Unidos sob a bandeira da "Camaradagem das Pessoas Excluídas". Acreditamos que o emaranhamento entre negros e judeus percorre um longo caminho que pode ser rastreado até a antiguidade.

Negritude judaica e a norma somática

James Cowles Prichard (1786–1848) escreveu o seguinte sobre judeus ingleses:

> Os judeus assimilaram em caracteres físicos as nações entre as quais residiram por muito tempo, embora ainda não sejam reconhecidos por algumas peculiaridades minuciosas de sua fisionomia. Nos países do norte da Europa, eles têm uma compleição clara e cabelos amarelados. Olhos azuis e cabelos loiros occorrem nos judeus ingleses, enquanto os judeus em algumas partes da Alemanha têm barbas ruivas. Os judeus de Portugal são muito escuros (Prichard, 1843: 145, tradução nossa).

Além disso, como John Efron mostrou detalhadamente, Prichard conclui que os judeus "reais" ou "verdadeiros" eram brancos (Efron, 1994: 43). Muitos estudiosos entre o final do século XVII e os meados do século XIX (por exemplo, Misson, Buffon, Smith, Lawrence e Prichard) defendiam uma posição semelhante.

O termo "negro branco" entrou em jogo quando o filósofo e teólogo alemão Bruno Bauer (1862, 1863) escreveu um léxico racista afirmando: "ausentes a natureza robusta e a capacidade de trabalho físico do negro, essas são substituídas por um cérebro que, por tamanho e atividade, aproxima o judeu dos povos caucasianos" (Bauer, 1863: 10; citado em inglês em Stern, 1977: 498, tradução nossa). De fato, a maioria dos teóricos raciais do final do século XVIII e XIX compartilha as visões de Bauer, associando o

[6] Ver Funari, 1999: 308-327 para discussões sobre quilombola, raça e gênero no caso de Palmares, Brasil.

judaísmo e a negritude, mas negando as relações e emaranhamentos da negritude judaica.

Na mesma atmosfera alemã, Hitler, em seu *Mein Kampf*, vocifera explicitamente que os judeus não apenas se aliaram política e socialmente aos negros: "esses parasitas das nações estão desonrando as nossas inexperientes jovens" (Hitler, 2014: 236). Juntamente com as raças cóptica e cigana, os judeus foram incluídos nas "raças escuras do homem" pelo etnólogo escocês Robert Knox (1793-1862). Segundo ele, "o mais puro da raça judaica é uma pessoa fulva com cabelos pretos e olhos aparentemente coloridos" — "não há como confundir a raça quando pura: é egípcia, isto é, africana" (Knox, 1850: 300; Gilman, 1994: 372; Ha.C.ohen, 2018: 6-9). Essas idéias foram aceitas nas arqueologia e antropologia embrionárias do final do século XIX.

Em uma definição provisória de racismo, David Goldenberg (1999: 561-570) aborda concepções raciais, argumentando que o componente crucial é um estereótipo ou um vínculo físico ou não físico considerado inferior ou superior, explícita ou implicitamente. Lloyd Thompson defende o mesmo ponto, que parece ter influenciado as teorias racistas posteriores. Em seu inovador livro, Goldenberg (2003a) aborda o debate sobre as raízes do racismo e da escravidão, avaliando quando os negros africanos foram identificados como escravos no antigo Oriente Médio[7].



Figura 01: Cena de banquete com um escravo em pé na frente dos sofás de jantar. Casa do Triclínio (V.2.4), sala de jantar r, parede norte, Pompéia, primeiro século (MANN inv.

[7] Ver Forsdyke (2021), que enfatiza o não-cromatismo da escravidão na Grécia antiga e considera o escravo na antiguidade como uma classe de humanos despossuídos que são detidos e usados para o crescimento do império.

120031). Fotografia: Michael Larvey (su concessione del Ministero per I Beni e le Attività Culturali – Soprintendenza Speciale per I Beni Archeologici di Napoli e Pompei).

Opondo-se às ideias de Snowden (por exemplo, Snowden, 1970; Snowden, 1983), Goldenberg foi um dos poucos estudiosos do período a sugerir um claro preconceito de cor nos antigos mundos grego e romano[8]. No caso romano, Thompson (1989: 104, tradução nossa) chegou à seguinte conclusão ao tentar quantificar o número de escravos negros em Roma: "A esmagadora maioria dos escravos na sociedade romana sempre foi branca". De fato, os escravos eram tão presentes que um homem ou mulher livre de qualquer status raramente estava só, recebendo constante ajuda, o que tornava aqueles quase invisíveis (Figura 01)[9]. Até onde é possível atestar, a escravidão e o encarceramento não estavam relacionados à cor da pele nem ligados à negritude no mundo antigo romano.

As ideias de Benjamin Issac (2004) se tornaram a antítese da premissa de Snowden (1983) ao apontar para os laços da supremacia branca europeia e os preconceitos dos textos imperiais greco-romanos: o racismo em si é antigo, enraizado a partir de uma mentalidade que considera 'eles' como diferentes de 'nós' de maneiras permanentes e intransponíveis" (Isaac, 2004: 23; ver também 2006: 32-48; 2009: 32-56). Melamed (2003) argumentou que o judaísmo rabínico desenvolveu uma imagem antinegra "uma vez que a escravidão era cada vez mais identificada com os negros na realidade socioeconômica de sua época" (Melamed, 2003: 86). Goldenberg (2003b: 7-8; 2009: 88-108) confronta a tese principal de Melamed (GenR 36.7), argumentando que o midraxe rabínico Ham-torna-se-negro é uma etiologia destinada a dar conta de pessoas de pele escura (uma vez que "Ham"[10], o pai de Canaã, tornou-se negro).

Depois de expor habilmente seus argumentos, Dee (2004) argumenta que λευκός não é a palavra grega padrão para a norma somática mediterrânea:

> Vimos agora várias razões pelas quais os gregos e romanos não se descrevem como λευκὸν γένος (gênero branco), *albi homines* (homem branco) ou qualquer outra coisa por não terem uma palavra regular em seu vocabulário de cores para si mesmos. Vemos que o conceito de uma 'raça branca' distinta não estava presente no mundo antigo (Dee, 2004: 163, tradução nossa).

[8] Acerca das discussões sobre o mito de Ham no cristianismo americano do século XIX, ver Johnson, 2004.

[9] Para discussões sobre escravidão romana, ver Bradley (1994) e Cartledge; Bradley (2011).

[10] De acordo com a genealogia bíblica, foi também o pai dos egípcios, de Cuxe (núbios, etíopes) e Pute (somalis ou líbios).

Samuels (2015: 723-741) denuncia os estudiosos ocidentais do final do século 20 que, ao examinar os escritos de Heródoto, indubitavelmente "negavam a negritude do antigo Egito", alegando que os "antigos egípcios poderiam ter sido qualquer coisa, menos negros". Ele argumenta que o apagamento da negritude começou antes do comércio transatlântico de escravos, da academia do século 20 ou da supremacia branca. A lente greco-romana "iguala 'negro' com inferioridade e feiura" (Samuels, 2013), geralmente aceita como uma das fontes para o início da anti-negritude no pensamento ocidental (Eliav-Feldon, Issac, Ziegler, 2010).

Mais recentemente, Green (2011: 138-155), centrado no afrocentrismo e no orientalismo, oferece uma leitura distinta da de Bernal, uma que não se concentra em um choque de pensamentos, mas expande a noção de histórias compartilhadas na África. Usando a sociedade Jolof no Senegal como um caso de estudo, pode-se procurar a história de grupos judeus entre os africanos, rastreando-a através de arcos históricos até seus desenvolvimentos posteriores no comércio de escravos do Atlântico e no início do Atlântico moderno (Hall, 1989). Usando uma estrutura de hibridismo, Green destaca como Bernal[11] falhou em sua tentativa de aproximar as histórias judaicas e africanas. Ele sugere que, em certo sentido, os africanos e judeus da Senegâmbia tinham interesses compartilhados e desenvolveram uma história compartilhada[12].

O Moisés negro e o caso de Dura Europos

Harland (2019: 665-686) explora habilmente as hierarquias étnicas gregas e romanas através das lentes de Fílon, Josefo e Paulo. Esses autores judeus usaram estratégias que proporcionaram uma oportunidade de posicionar a etnia judaica de acordo com a hierarquia étnica de cada contexto e período.

Fílon afirma que Moisés não era apenas um hebreu (em oposição a ser um egípcio), mas também um de seus mais puros *genos*[13], uma fraseologia que

[11] Para mais discussões sobre este tópico, ver MacCoskey, 2018.
[12] Para outro caso africano, ver Jones, 1971: 56-59. Recentemente, os estudiosos também reexaminaram as relações entre africanos e comunidades judaicas do Atlântico do século XVII, focando especialmente nas relações entre Amsterdã, Suriname e Brasil (por exemplo, Schorsch, 2005; Teixeira-Bastos, 2021).
[13] Ver Gruen (2013: 1-22), que argumenta que a autorrepresentação de "etnia" e "raça" são expressões intercambiáveis, traçando origens coletivas até Abraão, Moisés, Jacó, Hércules, Enéias ou Rômulo que carregam múltiplos significados e raramente designam

carrega importância racial. Kennedy, Sydnor e Goldman (2013) mostraram como as primeiras teorias do estrangeirismo, genealogias, origens, genes, costumes e culturas estavam presentes no pensamento antigo greco-romano. A Teoria Ambiental e a Geografia estavam diretamente ligadas aos antigos pensamentos greco-romanos.

Por sua vez, Josefo raramente ou nunca emprega o termo *ethnos* com uma conotação racial, frequentemente aludindo aos costumes, práticas e modos de vida judaicos. Por fim, Paulo criou uma alternativa à hierarquia hegemônica romana que agrupou todos os povos não israelitas e obscureceu as distinções étnicas, colocando os povos israelitas no topo da hierarquia étnica romana. As ressonâncias éticas e êmicas da nomenclatura étnica são particularmente úteis para explorar as implicações sócio-históricas da linguagem e das autorrepresentações. A etnia e a coesão religiosa dependem de histórias do eu que estão ligadas a paisagens e noções de espaços sagrados em mudança (Hall, 1997; Elsner, 2003).

Nesse sentido, o sítio arqueológico de Dura Europos fornece um vislumbre das tradições históricas e religiosas multivalentes dos judeus no Oriente romano. Recentemente, Moormann (2021: 141-161) propôs abordar Dura Europos e suas magníficas pinturas como decoração sacra, instrumento de memória histórica imerso no figurativo romano *koiné* em práticas decorativas públicas e privadas. Versluys (2019: 218-22) argumenta que *koiné* está relacionado com as correntes dentro da arte greco-romana como expressões de um dialeto comum (em grego, κοινή – *koinḗ*); uma linguagem simbólica e iconográfica em um espaço compartilhado, um software da cultura visual romana (Dietler, 2017). A evidência material mostra que a prática de fazer imagens existia entre os judeus nos séculos II e III d.C.

A descoberta da Dura Europos em 1932 lançou luz sobre o passado judaico. Seu caráter heterodoxo, misturando judeus com romanos, gregos, arameus e sírios, criou uma prática própria (por exemplo, Levine, 2012; Hachlili, 2013: 251–276; Talgam, 2016; Leibner; Hezser, 2016). De acordo com os relatórios finais das escavações, a sinagoga foi construída na parte de trás de uma casa particular, e o exterior não indica a função, conteúdo ou importância desse espaço (Figura 02) (Kraeling, 1956).

características raciais. Os termos *ethnos*, *genos*, *genus*, or *natio* geralmente não têm conotações raciais no mundo clássico.

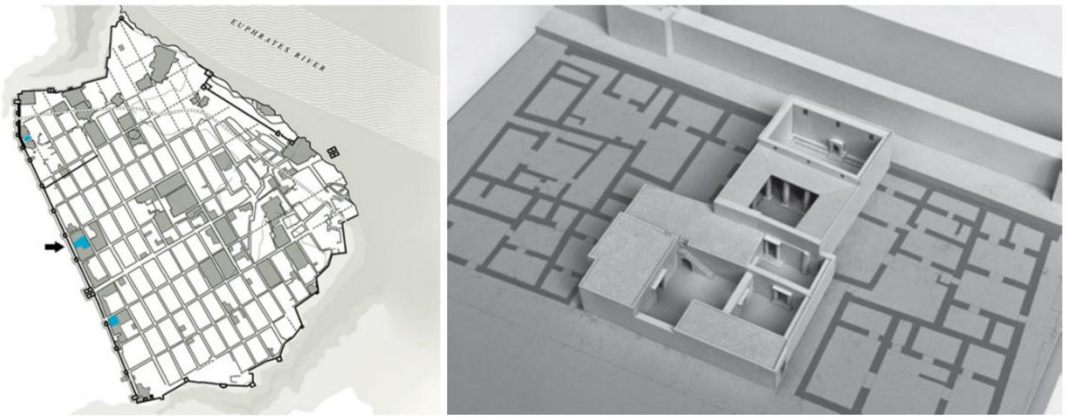


Figura 02: A planta de Dura Europos, indicando localização da sinagoga e modelo produzido para a exposição de Constantino de 2007 em Trier. Fonte: Moorman 2021, Fig.01 e Fig. 02, p. 144.

A sala da sinagoga tem duas entradas no lado leste, mede 13,65 × 7,68 m e tem cerca de 7 m de altura. O santuário da Torá (direcionado para Jerusalém) está no centro da parede oeste. Cerca de 60% dos murais originais foram preservados. Todas as paredes originalmente exibiam quatro frisos horizontais de até cerca de 4,6 m, coroados por uma superfície branca que atingia o telhado. A decoração do teto é pouco visível por causa da altura do salão, mas muita atenção foi dada a ele: os 234 ladrilhos preservados representam cerca de metade dos necessários para cobrir todo o teto. Além disso, o espaço inclui personificações da natureza, como 23 imagens de cabeças femininas, 40 signos do zodíaco, 39 animais, 119 elementos vegetais, dois olhos apotropaicos e três inscrições cercadas por coroas de flores. O local contém 44 painéis, 14 dos quais são preenchidos com losangos embelezados por círculos, exibindo manchas amarelas, vermelhas e verdes em imitação de mármore (por exemplo, giallo antico; pórfiro verde e vermelho) feitos com *intársia de pedra*. Outros 14 contêm máscaras. Os 16 painéis finais apresentam imagens de animais. Felinos andando ocupam os espaços retangulares. A porta central está posicionada quase em frente ao santuário da Torá. A segunda porta está posicionada logo ao sul.

Na sequência de uma análise espacial de três zonas proposta por Hopkins (2011: 219-231), e seguido por Moormann (2021: 141), de cima para baixo rotulados A, B e C; as quatro paredes são indicadas com W, N, E e S para os painéis, dispostos como grandes isódomos quadrados (Fig. 03). Como os registros não têm uma altura idêntica em cada parede, devem ter sido planejados separadamente. No todo, 58 cenas preenchem 28 painéis.

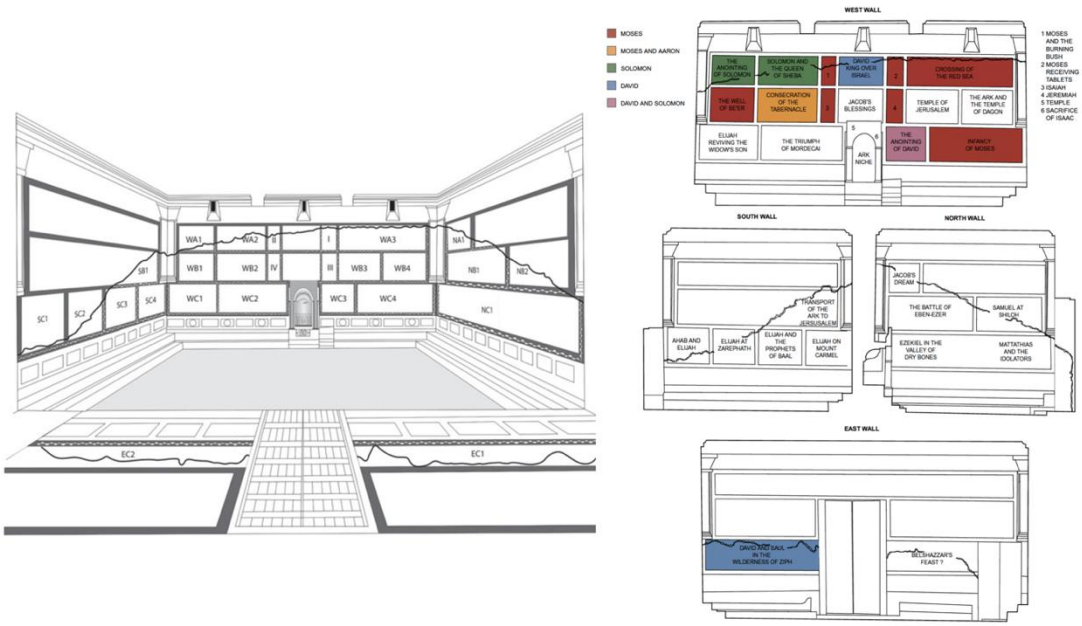


Figura 03: Organização das três zonas (A, B, C) quatro paredes da sinagoga (W, N, E, S) decoração de acordo com Hopkins (2011) e Moormann (2021: 147, Fig. 04 e 06) locais de temas primários.



Figura 04: Parede central da sinagoga (W) com seus painéis de pintura (camadas A, B, C).

A sala acomodaria cerca de 60 a 65 fiéis. A sinagoga de Dura foi datada entre 244/245 d.C., mas partes da sinagoga mais antiga foram encontradas sob as paredes da nova sala. O teto em caixotões segue uma antiga tradição do mundo greco-romano e serve como evidência para sustentar a hipótese de que a população judaica estava envolvida tanto com o Oriente greco-romano quanto com o Ocidente persa[14].

[14] Na sinagoga foram encontrados textos em aramaico, grego e persa médio. Persa estava escrito em cima das decorações. O aramaico e o grego foram usados para explicações e estão associados às imagens (Moormann, 2021: Gates-Foster (2014: 175-193) argumenta que o controle aquemênida gradualmente incorporou motivos iconográficos da arte dos grupos que conquistara para enfatizar o poder do império.

A presença de grafites atesta visitantes que queriam estar ao lado das imagens, um fenômeno de 'pichação' na antiguidade. Isso fortalece a ideia de que as pessoas visitavam a sinagoga em outros momentos além dos serviços religiosos por volta de 253-254 d.C. Sem dúvida, Moisés é o principal protagonista dos murais, mas também se encontra Arão, Jacó, Daniel, Esdras, Salomão, Davi e outros. O Segundo Templo ou a Arca da Aliança também é retratado. Moisés é apresentado três vezes na parede oeste (WA3, WB1, WC4) e provavelmente mais quatro vezes nos painéis (1, 2, 3, 4) que flanqueiam o espaço central. Cada representação de Moisés representa um aspecto específico de seu mito (Figura 04)[15]. Arão, colaborador e sucessor de Moisés, encontra-se ao seu lado no painel Travessia do Mar Vermelho. A pintura gigante de Moisés no mural o retrata claramente como o *archēgétēs* (ἀρχηγέτης), líder, herói e como *ktístēs* (κτίστης), o pré-fundador da etnia israelita livre. David e Solomon ocupam os painéis WA1, WA2, WC2 e WC3. O rei Saul também é retratado em EC2.

Na biografia de Moisés sobre os murais, temos sete cenas dos seguintes temas: 1) A filha do Faraó encontra Moisés (o fundo mostra um estilo da corte persa – é parte de um mito de fundação análogo ao de Rômulo e Remo na arte romana). 2) Moisés e as 12 tribos de Israel (Moisés vestindo uma toga toca uma pedra no Sinai para que ela verta água). 3) Moisés e Arão cruzando o Mar Vermelho (os egípcios se afogam depois que os judeus cruzam o Mar Vermelho – as mãos do Deus de Israel podem ser vistas na pintura). 4) Moisés lidera o povo judeu para fora do Egito (os judeus partem de uma cidade de estilo romano vestidos com trajes militares, liderados por um Moisés gigante vestido com trajes civis). 5) Moisés lendo a Torá (apesar de o esmaecimento em comparação com as outras representações, suas feições ainda são reconhecíveis. Em seu pé está a Arca da Aliança coberta). 6) Moisés e a Sarça Ardente (vale a pena notar Moisés sem as sandálias para entrar em um lugar sagrado e novamente as mãos do Deus de Israel) e 7) o Moisés, agora velho, sozinho usando uma toga (Figuras 05 a 11)[16].

[15] As origens dos israelitas e seus reinos estão envoltas em mistério devido aos séculos que se seguiram ao colapso de várias civilizações no final da Idade do Bronze. As Estelas de Merneptá (por volta de 1210 d.C.) e de Curque (853 a.C.) fornecem poucas evidências arqueológicas de israelitas.

[16] Embora não haja evidências arqueológicas de êxodo do Egito, o que parece arqueologicamente claro é que Israel emergiu da longa sombra do Egito para deixar sua própria marca na história. Ver Finkelstein, 1996: 177-187; Finkelstein; Silberman, 2001: 72-96; Finkelstein, 2003: 75-83; Finkelstein, 2013: 37-61; Lipschits, 2001: 1-27; 2021.



Figura 05: A filha do Faraó encontra Moisés, retratado no estilo da corte persa. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 06: Moisés vestindo uma toga e as doze tribos de Israel são retratados em estilo persa. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 07: Moisés e Arão cruzando o Mar Vermelho e Moisés conduzindo o povo judeu para fora do Egito, partindo de uma cidade de estilo romano em trajes civis. Fonte: Wikipedia Commons.

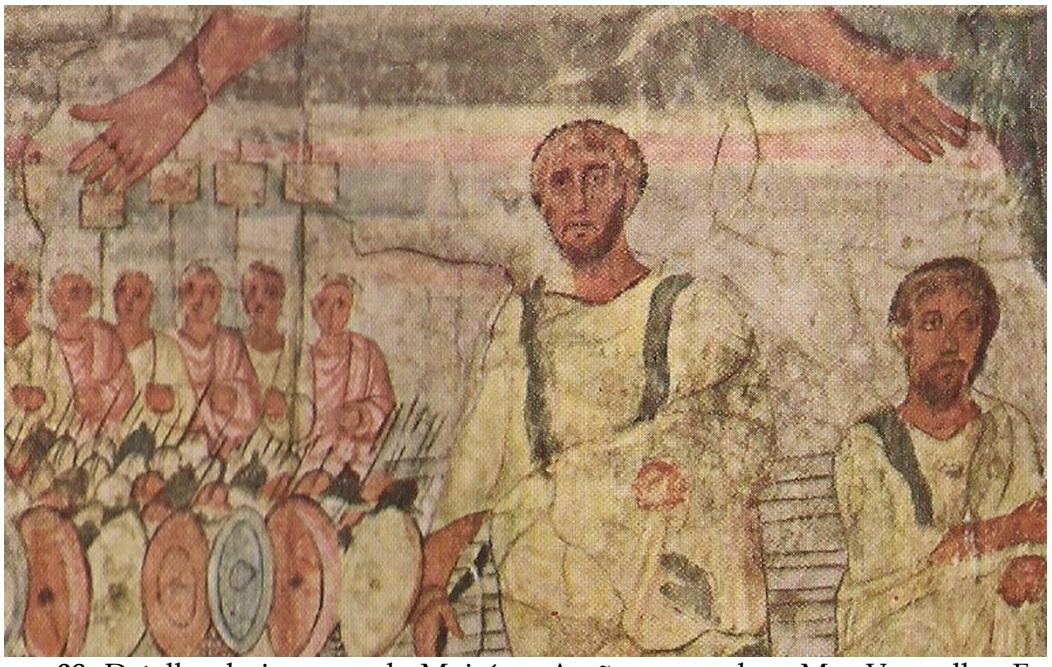


Figura 08: Detalhe da imagem de Moisés e Aarão cruzando o Mar Vermelho. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 09: Detalhe da imagem de Moisés conduzindo o povo judeu para fora do Egito. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 10: Moisés lendo a Torá, Moisés e a Sarça Ardente, e o velho Moisés sozinho vestindo uma toga. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 11: Detalhe da face da imagem de Moisés na pintura de Moisés e da sarça ardente da sinagoga de Dura Europos. Fonte: Wikipedia Commons.

Muitos estudiosos abordaram essas pinturas (Hachlili, 1998: 111–113; Levine, 2012: 103-114; Talbot, 2016: 96; Kraeling, 1956: 227–239 – Moisés, Esdras e Abraão duas vezes; Weitzmann; Kessler, 1990: 153, 170–173 – Moisés, Isaías e Jeremias; Hezser, 2021: 1-24), mas até onde sabemos, nenhum deles descreveu ou destacou o caráter marrom ou negro flagrantemente óbvio da imagem de Moisés na evidência material mais antiga do mundo. Essas representações atestam a importância de Moisés

como antepassado de Israel, apesar de sua ausência quase total da Hagadá de Pessach, o texto central do Seder de Pessach. O domínio de Moisés aqui está impressionante em vista.

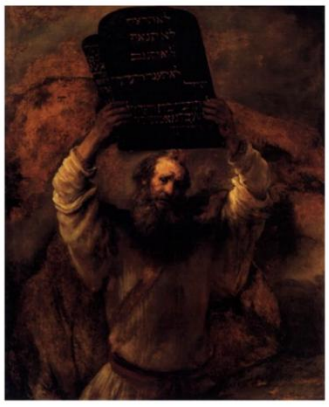
Estudiosos como Sidnie W. Crawford discutiram a esposa de pele negra de Moisés e a consciência de cor na Torá, destacando a punição por uma doença de pele branca por um insulto a uma mulher de pele escura[17]. Essa abordagem é importante para nos mostrar que Moisés tinha uma esposa africana em seu mito. Também significa um passo para retificar o uso da Torá para legitimar o racismo. Se alguém encontrar uma distorção do racismo no mito de Ham-tornou-se-negro, a Torá[18] mostra como Miriam foi punida por causa de sua ofensa, tornando-se branca:

וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת **כַּשָּׁלֶג** וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת׃במדבר יב .

Nm 12:10 10 E a nuvem se retirou de sobre a tenda; e eis que Miriã ficou com *tzaraʿat como a neve*; e olhou Arão para Miriã, e eis que tinha *tzaraʿat*.

Quando Moisés se tornou branco? As evidências sugerem que o branqueamento logo aconteceu na arte greco-romana. Um mosaico semelhante a um senhor representando a imagem de Moisés pode ser encontrado em Santa Maria Maggiore, Roma, um sítio arqueológico datado entre 432-440 d.C. Pode ser considerada uma das primeiras representações da imagem de Moisés no mundo ocidental. Muito mais tarde, as pinturas de Moisés com as Tábuas da Lei (1624) de Guido Reni (Galleria Borghese), e Moisés Quebrando as Tábuas da Lei de Rembrandt (1659) consolidaram a imaginação de que Moisés era um homem branco idoso careca com barba branca (Figura 12).





[17] https://www.thetorah.com/article/moses-black-skinned-wife-what-does-the-torah-think-of-her

[18] Fantalkin e Tal (2012) sugerem que a canonização do Pentateuco ocorreu na primeira metade do século 4 a.C. Ver também, por exemplo, Lipschits; Oeming, 2006; Finkelstein, 2008: 501-520; Fantalkin; Tal, 2012: 203; Tal, 2002.

Figura 12: Apedrejamento de Moisés e seus companheiros, mosaico, Santa Maria Maggiore, Roma, c. 432-440 CE (como em Grabar, 1966, fig. 159), Rostislava. 2020: 128. Moses paintings Wikipedia Commons.

O trabalho pioneiro sobre cor de Batchelor (2000) explora construções e manifestações do medo cultural da cor. Seu conceito de cromofobia fornece o suporte essencial para lidar com processos de embranquecimento. Ele enfatiza o ponto em que os mundos grego e romano (e principalmente suas estátuas) foram originalmente coloridos. A arqueologia fornece evidências suficientes para apoiar vários casos de cromofobia. Envolver-se virtualmente com a policromia pode ser um ponto-chave de reorientação contra o branqueamento da arte greco-romana e, em última análise, contra o racismo. Há uma tendência para o desenvolvimento de pesquisas que buscam melhorar a compreensão da policromia na antiguidade. Skovmøller (2020) aborda como a recepção do retrato romano ao público teria visto essas obras. É inegável que a policromia e seus casos de apagamento de memória moldaram nossa compreensão da raça na antiguidade. Além disso, a economia "global" romana, os sistemas de produção das várias tintas e corantes usados no retrato romano e as práticas artísticas necessárias para o desenvolvimento do "homem romano" foram trazidas todas para a *orbis romanorum* em algum momento, ficando cada vez mais emaranhados (por exemplo, Gosden, 2005: 193-211; Hodder, 2012)





Figura 13: 1) Getty Museum (Los Angeles); 2) Private collection; 3) Atles Museum (Berlin); 4) Walters Art Museum; 5) Staatliche Antikensammlungen (Munich).

A composição étnica do Egito no período romano pode fornecer um excelente contrapeso a essas discussões. Nesses termos, os retratos de múmias Faium (datadas do domínio romano no Egito) são uma inovação quando comparados à cartonagem de múmias dos tempos faraônicos. Atualmente, cerca de 900 retratos de múmias são conhecidos[19]. As pinturas são frequentemente retratos realistas, um tipo de retrato naturalista pintado em tábuas de madeira muito bem preservado. Alguns dos retratos foram pintados em têmpera sobre o linho pressionado no rosto da múmia, provavelmente logo após a morte (Figura 13). Eles freqüentemente mantinham suas cores brilhantes devido ao clima egípcio quente e seco encontrado na região da necrópole de Faium – observe a captura do inchaço ocular na Figura 13.1, que parece ser um "olho direito perfurado".

Exemplos existentes indicam que eles foram montados nas faixas de tecido que foram usadas para envolver os corpos (Oakes; Gahlin, 2002: 236). Poucos retratos vêm de escavações controladas (por exemplo, Trope, Quirke; Lacovara, 2005: 101). Quase todos os retratos já foram retirados das múmias e estão espalhados por museus e coleções particulares em todo o mundo. Nerlich *et al*. (2020) investigaram uma jovem múmia infantil completamente embrulhada com um retrato típico de múmia Faium, usando tomografia computadorizada para criar uma reconstrução facial. O rosto reconstruído mostrou semelhanças consideráveis com o retrato, confirmando a especificidade do retrato para esse indivíduo e o realismo preciso dos retratos de Faium. Quando vemos os egípcios de Faium, provavelmente percebemos como os judeus de Dura e a maioria dos judeus do Oriente Médio na *orbis romanorum* imaginou como Moisés seria.

[19] Essas pinturas são da era imperial romana (I a.C. - I d.C.), mas algumas foram produzidas até o século III d.C. (Lawrence; Libertado; Doxey, 2003).

Conclusão

As abordagens policromáticas na Antiguidade podem reconstruir a coloração original do mundo greco-romano e revelar processos propositadamente de embranquecimento que propagaram uma falsa noção de pureza estética durante séculos (por exemplo, McCoskey, 2012; 2018). Dench (2005) sugeriu que a identidade romana era geograficamente difusa e mutável, "virtual". Essa pode ser uma estrutura útil para abordar os casos de formação étnica no mundo antigo. Um esforço imperial decisivo buscou regular os conceitos de identidade em Roma[20], impactando drasticamente as epistemologias do eu, império, etnia e cidadania que estavam emaranhadas com outras coisas (Hodder, 2012).

A formulação de uma identidade "romana" coerente foi um projeto necessário, crítico e sempre tênue diante do alvorecer do Império Romano e suas mudanças maciças à composição étnica do antigo Mediterrâneo. Clarke (2002) aponta a dinâmica premente de raça e gênero na construção mais ampla de movimentos supremacistas, extraindo a maneira com que processos históricos que falsificam, legitimam e encobrem a imaginação do império romano e suas várias recepções e produções inspiradas, como humanistas renascentistas e posteriormente movimentos fascistas europeus.

A alegação de que os israelitas eram originalmente negros é central para os israelitas hebreus e afro-americanos. Eles freqüentemente rejeitam qualquer identificação com a comunidade ou práticas judaicas modernas, argumentando que, se procuram por "provas" de linhagem histórica, a das comunidades judaicas brancas é tão inalcançável quanto a dos afro-americanos[21]. "As rejeições da negritude judaica revelaram o pensamento da supremacia branca que muitas vezes fundamenta a autoafirmação da identidade judaica" (Isaac, 2006: 512, ver também Sand, 2009; tradução nossa). Esses são os tipos de perguntas que os classicistas enfrentam quando analisam o desenvolvimento da etnocracia na era da globalização.

O termo guarda-chuva "judeus negros" inclui não apenas as comunidades judaicas africanas estabelecidas, como o Beta Israel etíope, o povo lemba,

---

[20] Roth (2007) descreve habilmente como os romanos adaptaram suas instituições tradicionais para lidar com as demandas de uma sociedade cada vez mais complexa.

[21] Carmi *et al*. (2014) mostram que o assentamento judaico ashkenazi se origina de uma mistura aproximadamente uniforme de ancestralidade advinda do Oriente Médio e da Europa, provavelmente ocorrendo por volta de 600-800 d.C., seguida por um rápido crescimento e isolamento genético.

igbo ou o abayudaya ugandense, mas também os caraítas (ver Miller, 2019: 1-10). Muitos aspectos de sua prática e identidade judaica ocorrem na época da expulsão romana da Palestina ou mais tarde – aproximadamente ao mesmo tempo que o surgimento do judaísmo rabínico. O mapeamento arqueológico de Collar (2013) mostra como as comunidades de hebraização e diáspora judaica se espalharam na antiga bacia do Mediterrâneo entre os séculos I e VI d.C. (2013: 236, fig. 10.2; 238, fig.10.3; 240, fig. 10.4; 243, fig. 10.5).

Assim, a arqueologia fornece evidências de que os judeus (assim como os gregos e romanos) estavam virtualmente espalhados por todo o Mediterrâneo durante o período romano. Dados arqueológicos verificam as fontes de material escrito e iconográfico para estimar quando e como as tradições foram inventadas ou embranquecidas, como vimos no caso de Moisés de Dura Europos. O emaranhado entre os povos negros e judeus vai longe e pode ser rastreado até a antiguidade. Ultrapassar os limites da conceituação de raça na antiguidade e remodelar esses limites é vital (Rankine, 2011; 4055). Os estudiosos estão procurando ultrapassar os limites da conceituação de raça na antiguidade e remodelar esses limites.

Referências bibliográficas

AGBE-DAVIES, Anna S. *Archaeology and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2020. doi: 10.1093/OBO/9780199766567-0239.

ARNOLD, Bettina. Justifying genocide: Archaeology and the construction of difference. In: HINTON, A. L.; ROTH, K. (eds). *Annihilating difference*: The anthropology of genocide. Berkeley: Univ. of California Press, 2002, pp. 95–116.

BATCHELOR, David. *Chromophobia*. Reaktion Books, 2000.

CARMI, Shai; HUI, K.Y.; KOCHAV, E.; LIU, X.; XUE, J.; GRADY, J.; GUHA, S.; UPADHYAY, K.; BEN-AVRAHAM, B.; MUKHERJEE, S.; BOWEN, B. M.; THOMAS, T.; VIJAI, J.; GRUTS, M.; FROYEN, G.; LAMBRECHTS, D.; PLAISANCE, S.; VAN BROECKHOVEN, C.; VAN DAMME, P.; VAN MARCK, H.; BARZILAI, N.; DARVASI, A.; OFFIT, K.; BRESSMAN, S.; PE'ER, I. Sequencing an Ashkenazi reference panel supports population-targeted personal genomics and illuminates Jewish and European origins. *Nat Commun 5*, 4835, 2014. https://doi.org/10.1038/ncomms5835

CLARKE, John R. 'Just Like Us' Cultural Constructions of Sexuality and Race in Roman Art. In: PINDER, Kymberly (ed.) *Race-ing Art History*: Critical Readings in Race and Art History, 2002.

COLLAR, A. Re-thinking Jewish ethnicity through social network analysis. In: KNAPPETT, C., (ed.). *Network Analysis in Archaeology*. New Approaches to Regional Interaction. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DE BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Barr's Buffon*. Buffon's Natural History, Containing a Theory of the Earth, a General History of Man etc.. Translated by J. S. Barr. London: Barr, vol. 4, 1792.

DEE, James H. Black Odysseus, White Caesar: When Did "White People" Become "White"? *The Classical Journal*, v. 99, n. 2 (Dec., 2003 - Jan., 2004), 2004, p. 157-167.

DENCH, Emma. *Romulus' Asylum*: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian. Oxford University Press, 2005.

DERBEW, Sarah. *Untangling Blackness in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022

DIETLER, M. Anthropological Reflections on the Koine Concept: Linguistic Analogies and Material World. In: HANDBERG, S.; GADOLOU, A. (eds.). *Material Koinai in the Greek Early Iron Age and Archaic Period*. Acts of an International Conference at the Danish Institute at Athens 30 January–1 February 2015, Monographs of the Danish Institute at Athens 22 (Aarhus 2017). 2017, p. 17–39.

EFRON, John M. *Defenders of the Race, Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

EL-KODSI, Mourad. *The Karaite Jews of Egypt*, 1882-1986. Virginia: Wilprint, 1987.

FANTALKIN, Alexander; TAL, Oren. *The Canonization of the Pentateuch*: When and Why? Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 124/1 (Part I): 1–18; 124/2 (Part II): 201–212. 2012.

FINKELSTEIN, Israel. The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View. *Levant 28*, 1996, p. 177-187.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, N.A.. *The Bible Unearthed*, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts. New York, 2001, p. 72-96.

FINKELSTEIN, Israel. City States and States: Polity Dynamics in the 10th-9th Centuries B.C.E. DEVER, W.G.; GITIN, S. (eds.). *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*: Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors. Winona Lake, 2003, p. 75-83.

FINKELSTEIN, Israel. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 32, 2008, 501-520.

FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom*: The Archaeology and History of Northern Israel. Atlanta, 2013, p. 37-61.

FORSDYKE, Sara. *Slaves and Slavery in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FUNARI, Pedro Paulo. Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement. In: FUNARI, P.P.A.; HALL, M.; JONES, S. (Org.). *Historical Archaeology*, Back from the edge. Londres: Routledge, 1999, p. 308-327.

GATES-FOSTER, Jennifer. Achaemenids, Royal Power, and Persian Ethnicity. In: MCINERNEY, J (ed). *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. John Wiley & Sons Publishers, 2014, p. 175-193.

GILMAN, Sander L. The Jewish Nose: Are Jews White? Or, the History of the Nose Job. In: SILBERSTEIN, Laurence J.; COHN, Robert L (eds). *The Other in Jewish Thought and History*: Constructions of Jewish Culture and Identity. New York and London: New York University Press, 1994, pp. 364–401.

GOLDENBERG, David. The Development of the Idea of Race: Classical Paradigms and Medieval Elaborations. *International Journal of the Classical Tradition,* 5, 1999, p. 561-570.

GOLDENBERG, David. The Curse of Ham: Race and Slavery. In: *Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003a.

GOLDENBERG, David M. Review Essay. Abraham Melamed, The Image of the Black in Jewish Culture: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003. p. 295. *Jewish Quarterly Review*, 93, 2003b, p. 1-18.

GOLDENBERG, David M. Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds).

The Origins of Racism in the West. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 88-108.

GOSDEN, Chris. *Archaeology and Colonialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GOSDEN, Chris. What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12, 3, 2005, p. 193-211.

GOSDEN, Chris. Race and racism in archaeology: Introduction. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 1–7.

GREEN, Toby. Beyond Culture Wars: Reconnecting African and Jewish Diasporas in the Past and the Present". In: BHAMBRA, Gurminder K. et al (eds). *African Athena*: New Agendas. Oxford University Press, 2001, p. 138-155.

GRUEN, Erich. Did Ancient Identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe. v. 67, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2013), 2013, p. 1-22.

HA.C.OHEN, Ran. The "Jewish Blackness" Thesis Revisited. MDPI, *Religions,* 2018, 9, 222; doi:10.3390/rel9070222.

HALL, S. New Ethnicities. In: Black Film, British Cinema. ICA Documents 7. London: Institute of Contemporary Arts, 1989, p. 27-31.

HACHLILI, R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 35. Leiden, 1998.

HACHLILI, R. Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 105. Leiden, 1989.

HARLAND, Philip. Climbing the Ethnic Ladder: Ethnic Hierarchies and Judean Responses. *Journal of Biblical Literature*, v. 13, n. 3, 2019, p. 665-686.

HEZSER, Catherine. From Lawgiver to Prophet: The Transformation of the Image of Moses in Late Antiquity. SOAS, University of London, 2021, p.1-24.

HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Translated by James Murphy. Stockholm: White Wolf, 2014.

HODDER, I.; ORTEN, C. *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1976.

HODDER, I.. Pre-Roman and Romano-British tribal economies. In: BURNHAM, B. C.; JOHNSON (eds). *Invasion and Response*. Oxford: British Archaeological Reports British Series 73, 1979a, p. 189-196.

HODDER, I. Economic and social stress and material culture patterning. *American Antiquity,* 44, 1979b, p. 446–454.

HODDER, I. *Symbols in action*. Ethnoarchaeological studies of material culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HODDER, I. *Reading the Past:* current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HODDER, I. *Entangled*: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Wiley-Blackwell: John Wiley and Sons Inc. 2012.

HOPKINS, Susan M. *My Dura-Europos: the letters of Susan M. Hopkins, 1927-1935*. Bernard Goldman, Norma Goldman. Detroit [Mich.]: Wayne State University Press, 2011.

ISAAC, B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, 2004.

ISAAC, B. Proto-racism in Graeco-Roman Antiquity. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 32–48.

ISAAC, B. Racism: A Rationalization of Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 32-56.

JOHNSON, Sylvester A. *The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity:* Race, Heathens, and the People of God. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

JONES, Edward L. Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience, by Frank M. Snowden Jr., Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Sausalito, CA, The Black Scholar, February, 1971, pp-56-59.

JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity*. Constructing identities in the past and present. London: Routledge, 1997.

KAREGA, Munene; SCHMIDT, Peter. Postcolonial archaeologies in Africa: Breaking the silence. *The African Archaeological Review,* 27, 4, 2010, p. 323–337.

KNOX, Robert. *The Races of Man*. Philadelphia: Lea & Blanchard, 1850.

KIMES, T.; HASELGROVE, C.; HODDER, I. A method for the identification of the location of regional cultural boundaries. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1, 1982, p. 113–131.

KRAELING, C. H. *The Synagogue*. The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part I. New Haven, 1956.

LAWRENCE; BERMAN; FREED, RITA, E.; DOXEY, Denise. *Arts of Ancient Egypt*. Museum of Fine Arts Boston, 2003. ISBN 0-87846-661-4.

LEVINE, L. I. *Visual Judaism in Late Antiquity*. Historical Contexts in Jewish Art. New Haven, 2012.

LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. TSAJ 163, Tubingen. 2016.

LIPSCHITS, Oded.; OEMING, M. (eds.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona-Lake, 2006.

LIPSCHITS, Oded. *Age of Empires*: The History and Administration of Judah in the 8th–2nd Centuries BCE in Light of the Storage-Jar Stamp Impressions (Mosaics: Studies on Ancient Israel 2). Tel Aviv and University Park, PA, 2021.

MCCOSKEY, Denise. *Race*: Antiquity and its Legacy (Ancients and Moderns). Oxford University Press, 2012.

MCCOSKEY, D. M. Black Athena, White Power. Are We Paying the Price for Classics' Response to Bernal?. *Eidolon*, nov. 15, 2018. https://eidolon.pub/black-athena-white-power-6bd1899a46f2

MCGUIRE, R.H. *A Marxist Archaeology*. London: Academic Press, 1992.

MILLER, Michael T. Black Judaism(s) and the Hebrew Israelites. *Religion Compass,* 13, e12346., 2019, p. 1-10. https://doi.org/10.1111/rec3.12346.

MELAMED, Abraham. *The Image of the Black in Jewish Culture*: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

MOORMANN, Eric M. The Murals of the Synagogue at Dura Europos as an Expression of Roman Koine. In: HAUG, Annette; LAURITSEN, Tayler M (eds). *Principles of Decoration in the Roman World*. Decor, De Gruyter, 2021, p.141-161.

NERLICH, Andreas G.; FISCHER, Lukas; PANZER, Stephanie; BICKER, Roxane; HELMBERGER, Thomas; SCHOSKE, Sylvia. The infant mummy's face—Paleoradiological investigation and comparison between facial reconstruction and mummy portrait of a Roman-period Egyptian child. *PLoS ONE*, 15, 9, 2020, e0238427. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0238427.

OAKES, Lorna; GAHLIN, Lucia. *Ancient Egypt*: An Illustrated Reference to the Myths, Religions, Pyramids and Temples of the Land of the Pharaohs. Hermes House, 2002. ISBN 1-84477-008-7.

OLSEN, B.; KOBYLINSKI, Z. Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian—Polish perspective. *Archaeologia Polona*, 29, 1991, p. 5–27.

ORSER, Charles E., Jr. *Race and practice in archaeological interpretation*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.

PRICHARD, James Cowles. *The Natural History of Man*. London: H.Baillière, 1843

RANKINE, Patrice. Black Apollo? Martin Bernal's Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, volume iii, and Why Race Still Matters. In: ORRELLS, Daniel; BHAMBRA, Gurminder K.; ROYNON, Tessa (eds). *African Athena*: New Agendas. New York: Oxford University Press, 2011, p. 40-55.

RENFREW, C. Space, time and polity. In: FRIEDMAN, J.; ROWLANDS, M. J. (eds). *The Evolution of Social Systems*. London: Duckworth, 1977, p. 89–112.

ROYMANS, Nico. Conquest, Mass Violence and Ethnic Stereotyping: Investigating Caesar's Actions in the Germanic Frontier Zone. *Journal of Roman Archaeology*, v. 32, 2019, p. 439–58.

ROSTISLAVA, Todorova G. Sacred Space on Display: The place where God dwells and its visual representation. *Acta Musei Tiberiopolitani*, v. 3, Strumica: Издавач, 2020, p. 121-133.

ROTH, Ulrike. Thinking Tools: Agricultural Slavery between Evidence and Models. EDWARDS, Mike (ed). *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements*. London: Institute of Classical Studies, 2007.

ROWLANDS, M. J. Processual archaeology as historical social science. In: RENFREW, C.; ROWLANDS, M. J.; SEAGRAVES, B. A. (eds). *Theory and Explanation in Archaeology*, London: Academic Press, 1982, p. 155–74.

SAMUELS, T. *The riddle in the dark*: re-thinking 'blackness' in Graeco-Roman racial discourse. Toronto: York Unversity, 2013.

SAMUELS, Tristan. Herodotus and the Black Body: A Critical Race Theory Analysis. *Journal of Black Studies,* v. 46, n. 7, 2015, p. 723-741.

SAND, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Translated by Yael Lotan. London: Verso, 2009.

SCHORSCH, Jonathan. Black, Jews and the Racial Imagination in the Writings of Sephardim in the Long Seventeenth Century. *Jewish History*, v. 19, n. 1, 2005, p. 109-135.

SHETH, Falguni A. The Technology of Race and the Logics of Exclusion The Unruly, Naturalization, and Violence. In: SHETH, Falguni A. *Toward a Political of Race*. New York: State Univ of New York, 2004, p. 21-39.

SHENNAN, S. J. (ed.). *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin & Hyman; Routledge, pbk 1994., 1989, p. 1-32.

SHEPHERD, Gillian. Archaeology and Ethnicity. Untangling Identities in Western Greec. *Dans Dialogues D'Historire Ancienne*, Supplement 10, 2014, p. 115-143.

STERN, Fritz. *Gold and Iron*: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire. London: G. Allen & Unwin, 1977.

SKOVMØLLER, Amalie. *Facing the Colours of Roman Portraiture*: Exploring the Materiality of Ancient Polychrome Forms. De Gruyter Press, 2020.

SNOWDEN, Frank M. J. *Blacks in Antiquity*: Ethiopians in the Greco-Roman Experience. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1970, ISBN 0674076265.

SNOWDEN, F. M. J. *Before Color Prejudice*: The Ancient View of Blacks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, ISBN 0674063813.

TAL, Oren. *Aspects of the Study of the Material Culture of Hellenistic Ptolemaic and Seleucid Palestine*. Ph.D. Dissertation, Tel Aviv University, 2002.

TALBOT, M. O. A Deuteronomic Theme and Second Sophistic Rhetoric in the Dura-Europos Synagogue Paintings. In: HEYN, M. K.; STEINSAPIR, A. I. (eds.). *Icon, Cult, and Context*. Sacred Spaces and Objects in the Classical World. Los Angeles: UCLA Monograph 82, 2016, p. 91–102.

TALGAM, R. From Wall Paintings to Floor Mosaics: Jewish and Christian Attitudes to Figurative Art. In: LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. Tübingen, TSAJ, 163, 2016, p. 97–120.

TEIXEIRA-BASTOS, M. Arqueología del Mundo Antiguo: Los Judíos en la Antigüedad Tardía y Modernidad. In: RODRÍGUEZ, Roberto R. (Org.). *Sociedade Antiguas del Crescente Fértil* - Territorios, Memorias e Identidades Culturales. 1ed. Buenos Aires: Remitente Patagonia, v. 3, 2021, p. 429-460.

THOMPSON. Lloyd A. *Romans and Blacks*. London: Routledge; Oklahoma University Press, 1989.

TROPE; B. T.; QUIRKE, S.; LACOVARA, L. *Excavating Egypt*: great discoveries from the Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College, London. Atlanta, Georgia: Michael C. Carlos Museum, 2005.

VERSLUYS, M. J. Review of Konrad, M, Emesa zwischen Klientelreich und Provinz. Identit.t und Identitätswandel einer lokalen Fürstendynastie im Spiegel der archäologischen Quellen, Orient-Archäologie 34. Rahden 2014. *ZDPV*, 135, 2019, p. 218–222.

WEITZMANN, K.; KESSLER, H. L. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, *DOS,* 28, Washington, 1990.