

ISRAEL MUÑOZ GALLARTE.

Universidad de Córdoba, Córdoba.

El judaísmo en las *Vitae* y *Moralia* de Plutarco.

El judaísmo en Plutarco es un tema recurrente en la filología griega, del cual se ha investigado con profundidad el influjo ideológico que la religión judía pudo ejercer tanto sobre la escuela medioplatónica, como sobre Plutarco, en concreto. En este trabajo se aborda la opinión del queronense acerca de los hebreos, mediante la comparación de los pasajes que los mencionan en sus dos grandes bloques de escritos: *Vitae* y *Moralia*, a fin de destacar las diferencias, semejanzas y evolución, si la hubiera.

Aunque en los textos de Plutarco no abundan las noticias sobre los judíos, éste debió de haber mantenido algún contacto directo con sus comunidades, extendidas por el Mediterráneo durante la época helenística e imperial. No obstante, no sabemos cuál fue la fuente de su información. Se han propuesto diversas hipótesis: que obtuviera sus conocimientos sobre los judíos en su Beocia natal, donde existió una importante población;¹ que los hubiera conocido en sus viajes, que le llevaron por ciudades como Alejandría,² donde el judaísmo tenía un peso importante, o durante su larga estancia en Roma.³ El de Queronea llega a la capital del imperio a finales del s. I d.C., cuando el cristianismo comenzaba a dar sus primeros pasos y las noticias de los mártires⁴ se dejaban oír en numerosos autores paganos.⁵ Es el momento de grandes historiadores judíos, como Filón de Alejandría y Josefo, el cual incluso se encontraría en Roma durante la visita de Plutarco.

VITAE.

En *Vidas*, las más extensas referencias acerca de los judíos aparecen en la descripción de aquellos personajes que tienen una mayor relación con Oriente: sus conquistadores

¹ Cf. Stern, vol. I, 545, n. 1.

² Cf. Plutarco, *Quaest. Conv.*, 678C.

³ Cf. Simões Rodríguez, 433.

⁴ Como es el caso de los mártires del gran incendio de Roma (64 d.C.), cf. Brenk, 99.

⁵ Cf. Stern, vol. I, quien recoge las noticias acerca del judaísmo de todos los autores paganos desde Heródoto hasta Plutarco. Entre ellos destacan, por su influencia en la obra plutarquea, Hecateo de Abdera, con sus *Αἰγυπτιακά*, y Diodoro; cf. Teodorsson, 96.

Pompeyo y Antonio. A ellas se añade una serie de breves alusiones en las biografías de Galba, Otón y Cicerón, quienes no tuvieron un contacto directo con Judea.

En la *Vida de Pompeyo*⁶ aparecen los judíos como habitantes de Palestina, súbditos de un soberano con nombre griego, Aristóbulo. Son descritos como una etnia más, guerrera y bárbara, opuesta al gobierno del Imperio romano en busca de independencia, pero que será derrotada por los ejércitos pompeyanos, los cuales también apresarán a su regente. Su *basileús* no se diferencia de los demás reyes helenísticos y, acerca de sus súbditos, Plutarco tampoco ofrece datos importantes. Éste no se hace eco del pasado violento que marcó la historia de la región,⁷ sino que se centra en la Judea que Pompeyo encuentra a su llegada, una nación que en el 67 a.C. había sufrido una nueva guerra civil entre sus dos príncipes, Hircano y Aristóbulo.⁸ Socialmente, Judea presenta una población que continúa conservando su esencia judía, sobre todo entre las clases bajas, mientras que la aristocracia se muestra más permeable a la tradición helenística.⁹ Según el de Queronea, en el año 63 a.C. Pompeyo anexiona Palestina sin demasiados inconvenientes.¹⁰ Llama la atención que Plutarco no ofrezca detalle alguno de la profanación del Templo, donde se atrincheraron los últimos defensores de la causa de Aristóbulo durante tres meses, si tenemos en cuenta el número de autores que mencionan este hecho, además de Josefo:¹¹ Estrabón, Tito Livio, Tácito, Apiano y el Salmo II de los apócrifos *Salmos de Salomón*. Allí, cuando entra el ejército romano, durante los sacrificios del sábado según Dión,¹² se produjo un baño de sangre, en el que perecieron unos doce mil judíos.

⁶ Cf. Plutarco, *Pomp.* XXXIX, 2-3.

⁷ La rebelión militar de los macabeos o la religiosa de los fariseos, durante el reinado de Antíoco IV “Epífanés” (ca. 175-163).

⁸ Ambos, hijos de la reina Alejandra, pertenecían a la dinastía Asmonea. Hircano, sumo sacerdote del templo, representa la causa de los fariseos, estrictos cumplidores de la ley judía, mientras que Aristóbulo defiende la ideología de los saduceos, basada en un expansionismo tradicional. Al final se impuso momentáneamente Aristóbulo sobre su hermano mayor, cf. Josefo, *AI XIV*, 4-7; *BI I*, 120-22.

⁹ Cf. Aguilar, (en prensa).

¹⁰ El reinado de Aristóbulo será breve, debido a que su relación de amistad con Pompeyo quedó pronto truncada por el desplante en Dión del soberano judío, al abandonar la campaña romana contra los nabateos, cf. Josefo, *AI XIV*, 46-57; *BI I*, 132-41. A partir de ese momento ‘el Magno’, lleno de sospechas, perseguirá a Aristóbulo hasta Jerusalén, donde acabará rindiéndose. Cf. Aguilar-Pérez Vilatela, 187, n. 179. Pompeyo tomará toda Palestina, deportará a Roma al anterior soberano y pondrá en su lugar a Hircano, el cual gobernará también durante pocos años, hasta el regreso de Aristóbulo junto a su hijo (57 a.C.). Entonces sublevará de nuevo a la población contra el imperio romano, pero será derrotado igualmente en esta ocasión y deportado a Roma por Gabinio. Finalmente en el 49 a.C. es liberado por César, a favor del cual luchará hasta su muerte, envenenado por un pompeyano (49 a.C.). Cf. Roldán Hervás, 226; sobre los antecedentes, la guerra civil y las consecuencias, cf. Schürer, 308-20.

¹¹ Cf. Josefo, *AI XIV*, 58-69; Estrabón, XVI, 2,40 (762-63); Tito Livio, *Epit.*, 102; Tácito, *Hist.* V, 9; Apiano, *Syr.*, 50/252; *Mithrid.*, 106/498.

¹² Cf. Dión Casio, XXXVII, 16, 1-4: ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ.

Después de este pasaje, el relato de Plutarco se centra en una posguerra marcada por el caos, siendo los detalles predominantes la separación y oposición entre las distintas ciudades. Por esto Pompeyo y sus subordinados deberán impartir justicia en los numerosos litigios que van surgiendo.¹³ En cuanto a Aristóbulo, aún le restaba un último motivo de vergüenza, el verse obligado a desfilar junto a sus familiares en el cortejo triunfal delante de la carroza de Pompeyo en Roma (61 a.C.).¹⁴

Así, observamos que los judíos prácticamente no son tenidos en cuenta en la *Vida de Pompeyo*, marcada por el bajo interés del de Queronea, que incluso incurre en un anacronismo cuando, al enumerar las regiones conquistadas por el general romano,¹⁵ diferencia Judea de Palestina, un territorio unificado que, hasta ese momento, dependía de la monarquía judía de los macabeos.¹⁶

La turbia situación de la posguerra palestina no llega a su fin tras la conquista romana. En la *Vida de Antonio*, Plutarco vuelve a informar de levantamientos en Judea.¹⁷ Siguiendo el mandato de Gabinio, Antonio, en su primera actuación como general de caballería, se encarga de sofocar una revuelta (57 a.C.), cuyos artífices son Aristóbulo II y su hijo, Antígono.¹⁸ El general romano se distingue por su valentía en este combate.¹⁹ De los judíos tan sólo se dice que, aunque son superiores en número, acaban huyendo ante el ejército romano. La brutalidad romana se hace patente en la huída, de modo que, según Plutarco, “mataron a todos, excepto a unos pocos”. Seguramente influyó en este modo de actuar el pasado insurrecto de los judíos, quienes nunca se dejaron domeñar, sublevándose en cuanto tenían una oportunidad.

Posteriormente, Plutarco se vuelve a referir a la región de los hebreos, por ser una de las provincias que regala Antonio al Egipto de Cleopatra VII. En esta ocasión, le interesa la crueldad con que el romano trata al rey de Judea, Antígono, al que no solamente arrebató el territorio por medio de la guerra, sino que, tras haberlo decapitado –una medida que Roma

¹³ Plutarco, *Pomp.* XXXIX, 4-5. De este modo, la figura del ‘Magno’ romano queda asemejada, por Plutarco, a la del macedonio Alejandro, fundando ciudades o liberándolas de sus tiranos. Muchos judíos vieron en los romanos a los liberadores de la violenta política asmonea, llegando en ciertas ciudades de Palestina y Transjordania a adoptarse el año de la conquista de Pompeyo como el año primero del calendario, cf. Lozano-Piñero, (en prensa).

¹⁴ Plutarco, *Pomp.* XLV, 4-5. También queda atestiguado, aunque con diferencias, por Apiano, *Mithrid.*, 117/571-78 y Plinio, *NH* VII, 26/98.

¹⁵ Plutarco, *Pomp.* XLV, 2.

¹⁶ Aguilar-Pérez Vilatela, 195, n. 195. También Apiano hace una descripción semejante en *Mithr.*, 116.

¹⁷ Plutarco, *Ant.* III, 2-3.

¹⁸ Cf. Josefo, *AI* XIV, 82-89; *B I*, 160-174.

¹⁹ Existen diferencias entre el relato de Josefo y el de Plutarco, principalmente en la secuencia de los hechos y en el centro de atención, mientras que el de Queronea se centra en el coraje de Antonio al tomar la fortaleza, Josefo trata con profundidad las hazañas tanto de Antonio, como de los otros dos oficiales romanos, Sisena y Servilio, cf. Stern, vol. I, 567.

nunca antes había tomado contra un soberano²⁰—, regala parte del territorio judío a una reina extranjera y, además, egipcia.²¹ Así, aquella zona que perteneciera al Egipto tolemaico durante el s. III a.C., con algunas interrupciones,²² vuelve a pertenecerle, tras un breve período de dominación seléucida y, después, romana. Sobre el nuevo control egipcio de estas zonas, el de Queronea no hace apenas referencias; no obstante, a partir de la descripción de Cleopatra y de sus capacidades lingüísticas, se deben destacar las aparentes buenas intenciones de la egipcia, quien se esfuerza por comunicarse con los dirigentes de sus nuevos territorios en sus lenguas vernáculas, utilizando lo menos posible un intérprete.²³ En cuanto a sus pobladores, Plutarco continúa siendo igual de parco, refiriéndose únicamente a la importancia de esta región por su producción de bálsamo.²⁴

Finalmente, el de Queronea se centra en un momento concreto de la vida de Antonio, la batalla de Accio, en la que debían participar unas legiones judías, dirigidas por Herodes, entonces, el soberano de Judea.²⁵ Antonio acabará perdiendo, según el autor, no sólo por su desbordado amor hacia Cleopatra, sino además por la traición de Herodes, quien se pasa a la causa cesariana, con lo que provoca la desbandada del resto de aliados orientales, dejando Egipto aislado y sin apoyos fuera de sus límites.²⁶ Lo dicho por Plutarco contradice, en cierta manera, el testimonio de Josefo, quien afirma que Herodes, antes de la batalla de Accio, se encontraba con sus fuerzas militares muy mermadas, tras sufrir el terremoto de la primavera del 31 a.C., en el que murieron treinta mil judíos, y soportar el desgaste de la campaña contra los nabateos, de modo que, ante la dificultad de participar en la batalla, opta por esperar y pasarse al bando del vencedor.²⁷ Plutarco no hace referencia a estos datos, quizás por

²⁰ Cf. Josefo, *AI* XIV, 487 y XV, 5; *B I*, 354-357; Dión Casio XLIX, 22-26. Cf. Schürer, vol. I, 372-3.

²¹ Plutarco, *Ant.* XXXVI, 3; Cf. Josefo, *AI* XV, 74-79; *B I*, 361. Hacia el 37-36 a.C., Antonio accedió a regalar a Cleopatra toda la costa fenicia y filistea al sur de Eléutero, a excepción del territorio de los nabateos y el distrito de Jericó, de modo que Herodes se verá obligado a pagar una renta a la reina egipcia por hacer uso de su propia tierra. Stern recoge la problemática de la cronología y extensión de este regalo, incluyendo las aportaciones que, sobre este hecho, realizan tanto los autores antiguos como los estudiosos modernos, vol. I, 569-72.

²² Perteneció a Egipto hasta la derrota de Panión, 200 a.C., cuando Fenicia y Judea pasó a manos de los seléucidas, una dominación durante mucho tiempo aborrecida por los judíos. Éstos tendrán que esperar hasta el año 143 a.C. para conseguir su independencia política, durante el reinado de Simón, cf. Schürer, vol. I, 254-5.

²³ Plutarco, *Ant.* XXVII, 3. El tema del antisemitismo de Cleopatra es muy discutido, sobre todo por el testimonio que acerca de ella ofrece Apión, cf. Josefo, *C. Ap.* II, 56. Cf. Stern, vol. I, 408 n. 60 y 568.

²⁴ Plutarco, *Ant.* XXXVI, 2-3. Palestina era famosa por su producción de bálsamos, algo que no pasa por alto Plutarco, haciendo referencia también a ello en *Alex.*, XXV, 6-8. Se trata de la región de Jericó, la zona más fértil y productiva de Palestina, cuya principal fuente de riqueza eran los dátiles y la resina balsámica, usada como medicamento, cf. Schürer, vol. I, 389-91 n. 36. Aquí se recogen las citas de los autores antiguos, paganos y judíos, acerca de este lugar y su producción.

²⁵ Plutarco, *Ant.* LXI, 2-3. Se trata de Herodes “el Grande”, nombrado rey de Judea en el 40 a.C. por el Senado romano. Augusto confirmó su título, el cual mantuvo hasta su muerte (4 a.C.), cf. *NT*, Mt 2, 1-19.

²⁶ Plutarco, *Ant.* LXXI, 1-2. Plutarco difiere de Josefo, cf. *AI* XV, 189-195; *B I*, 388-392.

²⁷ Cf. Josefo, *AI* XV, 108-195. De esta manera, la fortuna le sonrió a Herodes, ya que al imponerse Octavio sobre Antonio en la citada batalla, su debilidad le sirvió de muestra de fidelidad al futuro emperador.

desconocimiento, pero, sin duda, apoya una visión negativa del pueblo hebreo y de su gobernante, que quedan como traidores²⁸ y oportunistas.

Plutarco continúa, durante las *Vidas*, dibujando a los judíos con escasos trazos, insistiendo en su carácter insurrecto y mostrándolos como una amenaza para la estabilidad del imperio oriental. En la *Vida de Galba*,²⁹ el queronense relata cómo Nimfidio³⁰ intenta alarmar al emperador y, para esto, utilizará como argumentos los problemas irresolubles del gobierno romano: el abastecimiento de trigo en Roma y las revueltas de Germania, Siria y Judea. Igualmente, en la *Vida de Otón*, vuelve a citar a Judea como el lugar en el que Vespasiano se encuentra a la cabeza de una gran fuerza militar, mientras que Muciano se halla en Siria,³¹ sin duda porque se trataba de dos zonas inestables. De hecho, será un poco después,³² cuando Plutarco se refiera a las tropas romanas destacadas en Judea, las cuales se encuentran de nuevo movilizadas a causa de una nueva rebelión, ‘la gran guerra contra Roma’ (66-74 d.C). En este enfrentamiento, los hebreos, tras una serie de desavenencias con los gobernadores romanos, acaban levantándose en busca de su independencia. En este caso, la referencia aparece en el discurso del emperador a sus soldados, donde hace un recuento de sus fuerzas favorables en Oriente, entre las cuales no se cuenta Judea. Son muy breves las noticias ofrecidas por Plutarco, quien no hace apenas mención de la actividad del ejército romano en la zona,³³ aunque se puede comprender este hecho teniendo en cuenta que trata la vida de Otón, cuyos ojos están fijados en la capital del Imperio.

En la *Vida de Cicerón* Plutarco ofrece sobre los judíos la noticia más interesante de su obra biográfica. En ella se refiere a la siguiente anécdota:³⁴

²⁸ La visión de traidor se ve reforzada por el apoyo que Herodes proporciona a Alejandro de Laodicea, quien traicionó a Antonio, según leemos en Plutarco, *Ant.* LXXII, 3.

²⁹ Plutarco, *Galb.* XIII, 3-4.

³⁰ Nimfidio Sabino, prefecto de la guardia imperial junto a Tigelino. Ayudó con sus soldados a la proclamación de Galba como emperador, un cargo al que también el prefecto aspiró posteriormente, actuando de desestabilizador del poder del César, cf. Plutarco, *Galb.* I, VIII-IX, XIII, XXIII, 4.

³¹ Plutarco, *Oth.* IV, 2-3.

³² Plutarco, *Oth.* XV, 5-6.

³³ Sobre los antecedentes, desarrollo y consecuencias de la guerra judía contra Roma, cf. Schürer, vol. I, 619-55.

³⁴ Plutarco, *Cic.* VII 6-7: ὁμῶς χαρίεντα διαμνημονεύεται καὶ περὶ ἐκείνην αὐτοῦ τὴν δίκην. Βέρονην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαϊζειν ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρῳσάμενος τοῦ Σικελιώτα καταγορεῖν τοῦ Βέρονη, ‘τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον;’

“De igual modo se recuerdan muchos chistes también relacionados con este juicio. Pues los romanos llaman Verres al cerdo castrado. Así pues, cuando un liberto, llamado Cecilio, acusado de judaizar (ἔνοχος τῷ ἰουδαϊζειν), quería, tras dejar de lado a los sicilianos, acusar a Verres, Cicerón dijo: ‘¿Qué tiene un judío contra un cerdo?’.”³⁵

Además de interesante, el pasaje es representativo, pues incluye un detalle que debemos analizar con mayor detenimiento, ἔνοχος τῷ ἰουδαϊζειν:

- ἔνοχος es un término que tiene dos significados principalmente: uno se relaciona con la esclavitud o la dependencia, pudiendo ser traducido por 'controlado por' o 'bajo el control de'; su segunda significación aparece en un contexto judicial: 'responsable de', 'estar requerido por', 'acusado de'. Esta acepción, que se ajusta más al contexto, plantea la posibilidad de que existiera en la legislación una ley en contra de la práctica de las tradiciones judías.

- El término ἰουδαϊζειν, por su parte, apenas aparece en los textos griegos anteriores o contemporáneos,³⁶ pero puede significar: practicar usualmente conductas tradicionales judías siguiendo su ordenanza, de modo que se traduce por 'vivir como un judío' o 'practicar el judaísmo'.

El texto plantea, en principio, dos cuestiones: la primera es la identidad de este Cecilio que, por los datos de Plutarco, se debe tratar de Quinto Cecilio Nigro, cuestor bajo las órdenes de Verres, el pretor de Sicilia. Cecilio, según se ha transmitido en el discurso ciceroniano *Divinatio in Quintum Caecilium*, pretendía sustituir a Cicerón en el juicio del pueblo siciliano contra el pretor, acusado de concusión. La segunda cuestión es que Cecilio sufre en el discurso preliminar a las sesiones todo tipo de insultos por parte de Cicerón, quien, entre otros calificativos, le aplica el de pérfido y prevaricador, además de describirlo como un mal orador, incapacitado para llevar a cabo el juicio,³⁷ pero en ningún momento utiliza las

³⁵ A lo largo del coloquio que siguió a esta comunicación, el profesor J. A. Fernández Delgado propuso que en la palabra "cerdo" además debería de verse un insulto directo contra el judío, una forma despreciativa de llamar a los hebreos muy bien atestiguada en la literatura latina y posterior, especialmente en la española. Aunque en Plutarco no parece atestiguar otro ejemplo que apoye esta posibilidad, la interpretación resulta muy sugestiva, ya que, como se verá a continuación, Cicerón llama a Verres 'cerdo'.

³⁶ Cf. *LXX*, Ester 8, 17; Josefo, *BI* II, 454; *Acta Pilati* A 2, 1; *NT*, Gál 2, 14; Eusebio, *Praeparatio Evangelica* IX, 22,5; I. Sobre la aparición de este término en la literatura patristica, cf. Lampe, s.v.

³⁷ Cf. Cicerón, *Divinatio in Q. Caecilium*.

costumbres judaizantes de Cecilio. En cuanto al chiste que refiere Plutarco, Cicerón realiza el juego de palabras, pero sin referirse a los judíos:³⁸

“Pero repentinamente, como por el efecto de alguna pócima de Circe, al momento, ha resurgido del hombre el verraco.”

De este modo, se podría pensar que el padre, comprado como esclavo, conservaba las tradiciones de su pueblo y no las habría abandonado frente a la influencia de la ideología romana. Este posible problema racial ya lo tenemos atestiguado en el Egipto helenístico,³⁹ donde nunca perdieron su identidad cultural, siendo más bien un grupo social apartado de todas las demás etnias, incluso con derechos legislativos especiales.⁴⁰ En esta región, el antisemitismo es un fenómeno que aparece durante el s. II a.C., testimoniado en un importante número de obras literarias apologéticas, pero es durante el período de dominación romana cuando el conflicto se agrava. Un panorama semejante encontramos en Sicilia, significativa zona latina de inmigración oriental.⁴¹ Así es seguro que los judíos y sus prácticas no eran bien vistos en el Imperio Romano.⁴²

Plutarco podría haber conocido la cita a través de algún texto intermediario, no conservado, o de transmisión oral. En el caso de que Cicerón no hubiera pronunciado ese chiste a lo largo del discurso, podría haber ocurrido que, el de Queronea, apoyándose en el juego etimológico y viviendo en un momento en el que los judíos poseían un peso social en

³⁸ Cf. Cicerón, *Divinatio in Q. Caecilium XVII*, 57: *Sed repente e vestigio ex homine tanquam aliquo Circae poculo factus est verres*. No sólo Cicerón y Plutarco utilizaron este juego de palabras, también Quintiliano se refiere a ello en su *Institutio Oratoria VI*, III, 55.

³⁹ Los judíos entraron en tiempos de Tolomeo Soter, alcanzando su momento de mayor esplendor durante el reinado de Filométor, cf. Fraser, vol. I 688-89. Aunque su presencia en tierra egipcia se remonta al período Amarna, en el s. XIV a.C., cf. Université de Strasbourg (ed.), 25.

⁴⁰ Esto también está atestiguado en la Palestina romana, donde, desde tiempos de César y hasta Vespasiano, los habitantes de Judea estaban exentos de obligaciones militares, siendo considerados *symmakhoi* –no los de Samaría o Sebaste–. Posiblemente se buscaba evitar conflictos entre las órdenes militares y la observancia de las leyes y festividades judías, como el sábado, cf. Josefo, *AI XIII*, 251-2. También el culto y la liturgia judía eran protegidos por el Estado romano.

⁴¹ Cf. Schürer, vol. I, 317. El autor afirma que, en la citada celebración del triunfo de Pompeyo en Roma (61 a.C.), además de Aristóbulo y sus familiares, desfiló un gran número de judíos cautivos, quienes, tras ser liberados, constituyeron la base de la comunidad judía en Roma. No obstante, también puntualiza que su origen debería ser anterior, ya que desde el 62 a.C. se exportaba moneda judía desde Roma a Jerusalén, posiblemente siguiendo la tradición del *didrachmon*, pago anual al templo de Jerusalén, cf. Dión Casio, *LXVI* 7, 2. Estos inmigrantes también tuvieron una importante presencia en tierras sicilianas, tanto procedentes de Roma, como de sus países orientales de origen.

⁴² La primera noticia que conservamos de judíos que viajan a territorio romano se fecha en el 142 a.C., cuando una embajada palestina se presenta ante el senado, hecho que también da comienzo a los inicios de la propaganda judía en Roma (139 a.C.), conocida a través de una noticia de Valerio Máximo, I 3,2: “*Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*”, cf. Schürer, vol. I, 263. Sobre los judíos en tiempos de los emperadores romanos Tiberio y Claudio, cf. Bodelón, 238-9.

ascenso, aprovechase ambas circunstancias para introducirlo en su obra, poniéndolo en boca de Cicerón. En la obra del orador no se atestigua una postura antisemita *sensu estricto*, sino, más bien, una oposición a la adaptación de cultos foráneos en Roma,⁴³ ideología favorecida por los populares (64 a.C.). En cuanto a que Cecilio fuera un liberto,⁴⁴ parece ser que fue su padre el liberado de la esclavitud, con lo que sus dos hijos, Quinto y Marco Cecilio, tratarían, como nuevos ciudadanos, de recorrer su *cursus honorum*.⁴⁵

Sin duda, Plutarco introduce este relato por la comicidad de la escena, pero el trasfondo se muestra más interesante. El de Queronea describe al liberto judaizante marcando dos hechos característicos de la población hebrea: la separación del resto de la comunidad no-judía y la abstención del cerdo como alimento.⁴⁶ Acerca de lo primero, Plutarco hace hincapié en que la acusación la hace Cecilio, sin contar con el apoyo de los sicilianos, quienes prefieren a Cicerón, con lo que se testimonia un ejemplo más de la separación judía con respecto a sus conciudadanos, una característica común en las regiones habitadas por emigrantes judíos. La abstención de la carne de cerdo es uno de los temas que más interesan a Plutarco, como se verá al hablar de *Moralia*. La forma de vida judía choca con el sentir romano, marcado por un ambiente religioso bastante abierto, en el que gran cantidad de divinidades foráneas como Isis o Mitra han ido entrando en su panteón, sin causar apenas conflicto.⁴⁷

MORALIA.

Las noticias referentes al judaísmo en *Moralia* se concentran, principalmente, en dos obras: *De superstitione* y *Quaestiones Convivales*; aunque también se han de destacar las breves referencias en *De stoicorum repugnantibus* y *De Iside et Osiride*.

⁴³ Cf. Ciceró, *Pro Flacco* XXVIII, 67-69. Otras citas de Cicerón acerca de los judíos son recogidas por Stern, vol. I, 196-206.

⁴⁴ Para Stern la improbabilidad de que un ἀπελευθερικὸς llegara a cuestor de Sicilia es suficiente razón para poner en duda la afirmación de Plutarco, de modo que propone la posibilidad de que bajo este nombre se escondiera Caecilius de Caleacte, escritor judío de lengua griega, historiador y rétor en tiempos de Augusto, quien trató en sus obras exclusivamente temas judíos, cf. vol. I, 566.

⁴⁵ Ville de Mirmont, 43 y n. 2.

⁴⁶ Acerca de la relación de Plutarco con la carne, cf. Jufresa, 219-27.

⁴⁷ Sin duda, en la separación étnica aquí aludida por Plutarco influyeron las causas religiosas, cf. Nieto Ibáñez, 328. Éste afirma que Plutarco pretendía destacar de la religión judía su ‘...rechazo al valor de las demás religiones y la consideración de exclusividad de ser el único pueblo elegido por el único Dios, sin querer ridiculizar los hábitos judíos...’. Esto influyó en la visión de un pueblo judío separado del resto, aunque en nuestro pasaje no pueda decirse lo mismo acerca del respeto con que trata Plutarco a las tradiciones judías.

En *De superstitione* el de Queronea hace una breve referencia a las costumbres judías, centrándose en el *sabbatismós*,⁴⁸ en el festejo del sábado, temiendo, como hiciera Cicerón, que estas *superstitiones* judías se introdujeran en la superior cultura grecorromana.⁴⁹ Así, Plutarco centra su crítica en quienes, por *deisidaimonía*, siguen algunas tradiciones judías, ejemplificando un poco después la peligrosidad de la misma en la toma de Jerusalén.⁵⁰ La visión del sábado se encuentra distorsionada en Plutarco, quien defiende que se trata de un día festivo en el que los judíos se dedican a descansar y a invitarse a beber.⁵¹ Esta idea pagana ya había aparecido en autores anteriores como Agatárquides de Cnido, cuya obra conocemos a través del *Contra Apión* de Josefo. Éste relata la toma de Jerusalén por Tolomeo Soter⁵² (ca. 320 a.C.), quien lo consigue gracias a la *superstitio* de los judíos, que “ni empuñaban las armas en el citado día, ni realizaban ningún trabajo en el campo”.⁵³ Más cercano temporalmente a Plutarco y más violento resulta el testimonio de Juvenal.⁵⁴

“Pero la culpa es del padre, para quien toda séptima luz del día fue estéril y no tocó a ninguna actividad de la vida”.

Juvenal atestigua lo mismo que el de Queronea: lo mal considerados que estaban los judíos en el Imperio romano, esencialmente porque veían en sus costumbres un testimonio de *superstitio* absurda y despreciable. Juvenal se refiere a aquellos romanos que se pasan al judaísmo,⁵⁵ mientras que Plutarco, a los grecorromanos que siguen tradiciones judías. Así, ambas críticas se enmarcan dentro de un conjunto de autores paganos que muestran lo que se conocía y era tema de conversación acerca de los judíos. Una diferencia entre Plutarco y las

⁴⁸ Cf. *LXX*, Éx 26, 8-11; *NT*, Heb 4, 9.

⁴⁹ Plutarco, *De Superstitione*, 166 A.

⁵⁰ Plutarco, *De Superstitione*, 169 C.

⁵¹ Plutarco, *Quaest. conv.*, IV 672A: “Ellos mismos dan testimonio de lo dicho (*scil.* la relación entre Dionisos-Dios hebreo), cuando celebran el sábado, puesto que se dedican a beber y a invitarse a vino los unos a los otros”. La opinión de Plutarco dista mucho del uso judío del vino para las bendiciones, teniendo en cuenta que existía la prohibición de beber vino en la misma realización del culto, excepto una copa al principio y al final del *Sabbath*, cf. *LXX*, Lv 10, 9. No obstante parece que la tradición se había relajado en el período final precristiano, cf. Teodorsson, 129-30. Acerca de la simbología del vino como amor en el *AT* y su pervivencia en el *NT*, cf. Mateos-Camacho, 74.

⁵² No se sabe a qué toma de Jerusalén se refiere Plutarco, pudiendo ser, además de la citada, la conquista llevada a cabo por Tito (70 a.C.), por Pompeyo (63 a.C.) o por Antonio (38 a.C.).

⁵³ Cf. Josefo, *C. Ap.* I, 205-211. También, *AI XII*, 5-6.

⁵⁴ Cf. Juvenal, *Saturae XIV*, 105-6: *sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux/ ignava et partem vitae non attigit ullam*. El poeta latino critica las mismas características que Plutarco: el festejo del sábado y la abstención de la carne de cerdo, añadiendo la circuncisión. Otros autores latinos también se refieren a la *superstitio* de los judíos, como Horacio, *Sermones I*, 9 68-78; Ovidio, *Ars Amatoria I*, 75-80 y 413-6; Tibulo, *Carmina I*, 3 15-8; Apuleyo, *Florida 6*.

⁵⁵ Cf. Juvenal, *Saturae XIV*, vss. 97-106.

demás fuentes es su crítica más dura contra los galos, escitas y cartagineses, acusados de sacrificios humanos,⁵⁶ con lo que su descripción de los hebreos no resulta tan negativa. El otro tema sobre el que centra su invectiva es la forma de adorar a su dios, “inclinando el rostro” (ὀίψεις ἐπὶ πρόσωπον), un gesto muy común en el judaísmo y en las culturas orientales, ya sea ante una divinidad o ante un mortal importante.⁵⁷

La falta de interés plutarquea acerca de los judíos se muestra de nuevo en *De stoicorum repugnantiiis*⁵⁸, donde ataca a sirios y judíos por su concepción divina, afirmando que estos pueblos rinden culto por temor, por *deisidaimonía*. Esta idea, que Plutarco afirma haberla tomado de “los poetas”,⁵⁹ parece mostrar que no poseía un conocimiento profundo del judaísmo, primero por unir a sirios y judíos en un mismo culto y, posteriormente, por atribuirles esta ideología alejada de las tradiciones hebreas.

Será en *Quaestiones Convivales*, donde Plutarco ofrezca la mayor cantidad de información. En esta parte de su obra plantea los temas que le parecen más interesantes: la naturaleza del dios hebreo y las características de sus costumbres. Incluye lo referente al cerdo tras su análisis dietético, de manera que la asociación de ideas parece llevarle a este pueblo, sobre el que ya se ha referido en otras ocasiones por aborrecer el cerdo.⁶⁰ Así, los comensales se preguntan por las razones que han generado esta tradición, opuesta al ideario griego, donde se consideraba su carne beneficiosa, de lo que es testimonio el padre de Lamprias. A continuación toma la palabra Calístrato, quien propone que la causa podría ser semejante a la que propició la veneración de los sacerdotes egipcios hacia el cerdo, por la ayuda que le proporcionaba en la agricultura. Esta respuesta ya fue recogida por Heródoto:

⁵⁶ Plutarco, *De superstitione*, 171B-E. Acerca de las acusaciones de sacrificios humanos durante el período del Cristianismo primitivo, cf. Roig Lanzillotta, (en prensa). Plutarco no critica a los judíos de canibalismo, mientras que sí lo harán Orígenes y Justino, al referirse a los judíos helenizados del s. II a.C., cf. Detienne, 116. Igualmente, otros autores paganos como Apión, frg. 19 (*FGH* III 514); Rutilio Namasiano, *De Redito Suo* I, v. 383-93 y Macrobio, *Saturnalia* II, 4.11, opinan que realmente los judíos comían carne humana en sus festivales anuales; cf. Teodorsson, 94.

⁵⁷ Plutarco, *De superstitione*, 166 A-B. Sirva de ejemplo: *LXX*, Gén 42, 6.

⁵⁸ Plutarco, *De stoic. repug.*, 1051E.

⁵⁹ Si la fuente verdadera de Plutarco son poetas que han tratado el judaísmo primitivo, su búsqueda se vuelve más problemática, teniendo en cuenta los pocos testimonios en verso que se han conservado, como la fragmentada tragedia de Ezequiel, Ἐξαγωγὴ o los *Oracula Sibilina*.

⁶⁰ Acerca de la concepción judía del cerdo en la Biblia, cf. *LXX* Lv 11,3-8; Dt 14,8; Is 65,2-4; Prov 11,22; 80, 14 y *NT*, Mt 7,6; Lc 15,15; 2Pe 2,22.

“sueltan a los cerdos; posteriormente, después de hundir la simiente con la ayuda de las pezuñas de los cerdos, esperan la subsiguiente siega; y también con ayuda de los cerdos siegan el trigo, recolectándolo de esta manera”.⁶¹

El valor de los cerdos en época tolemaica queda atestiguado en los papiros griegos.⁶² Pero, frente a lo que afirma Plutarco, eran utilizados como animales sacrificiales: τὰ ἱερεῖα.⁶³ Así, los papiros contradicen también los testimonios de otros autores antiguos, como Eliano, quien afirmaba, siguiendo a Eudoxo, que los egipcios apenas sacrificaban cerdos porque eran usados en la agricultura⁶⁴ o Sexto Empírico, que mantenía que los egipcios se abstendían, como los judíos, de la carne de cerdo.⁶⁵ Sabemos que incluso habían existido sacrificios dedicados a cerdos en regiones cercanas a Judea, Siria y Egipto. Aquí, este animal se relacionaba con la luna y era ofrecido a Osiris; no obstante, también se le consideraba impuro y se le incluía en el séquito del malvado Set, quien, en forma de un cerdo negro, atacaba a Horus. En Siria, el cerdo era un animal sagrado, dedicado a la diosa Astarté.⁶⁶ En época helenística, estos sacrificios continuaban celebrándose, pues sabemos que los emigrantes griegos conservaron la tradición. Plutarco intenta asemejar esta costumbre judía a las de los grupos que conoce mejor, los egipcios, los pitagóricos y los Magos⁶⁷, pero de esta comparación no surge una respuesta, ya que, en el caso de los judíos, no es veneración⁶⁸ ni odio hacia el cerdo, de modo

⁶¹ Cf. Heródoto, *Historia* II, 14,2. Clemente de Alejandría opina lo contrario: que se abstienen de su carne porque destrozan las cosechas, cf. *Stromata* VII, 33,1.

⁶² Cf. *P. Cair. Zen.* 59821, donde unos cerdos, junto a otros animales, sirven de regalo de cumpleaños para el soberano.

⁶³ Cf. *P. Cair. Zen.* 59819, esta carta fue escrita por un porquerizo y enviada a algún trabajador del entorno de Zenón, el secretario del ministro de economía de Tolomeo Filadelfo, comentando también problemas en el transporte de estos animales, pues narra que los tres mejores ejemplares le habían sido robados por el ἀρχιφυλακείτης de Cocrodeilópolis.

⁶⁴ Cf. Eliano, *NA* X, 16. Las similitudes existentes tanto en los temas, como en el orden y el estilo han levantado largas discusiones sobre la posible relación entre las obras plutarqueas, la *Halieutica* de Opiano y los tratados de Eliano. Existe la posibilidad de que la influencia no sea siempre directa, sino que partan de fuentes comunes. En este caso concreto, Eliano se aparta relativamente de Plutarco, pues aunque recoge la explicación herodotea, pone en duda el testimonio de Sexto Empírico, afirmando que los egipcios sacrificaban cerdos, pero en contadas ocasiones, ya que aborrecían a las cerdas, principalmente, porque devoraban a sus crías.

⁶⁵ Cf. Sexto Empírico, *Pyrrhoniae hypotyposes* III, 223. También en Josefo, *C. Ap.* II, 141 y Orígenes, *Contra Celso* V, 49.

⁶⁶ Cf. Lurker, 56.

⁶⁷ Plutarco también se refiere al cerdo en relación con los estoicos, quienes defendían que en realidad se trata de un montón de carne muerta que ha tomado un alma sólo para preservarla, cf. Plutarco, *Quaestiones Convivales*, 669A. Además, los pitagóricos consideraban que la carne de animales sacrificiales, como cerdos y cabras, no era propiamente carne, siéndolo únicamente la del buey arador, cf. Detienne, 116-17. No obstante, los griegos consideraban que la carne de cerdo representaba las fuerzas ctónicas, utilizándose como carne sacrificial en los misterios eleusinos y en las Tesmoforias, en honor de Deméter, cf. Teodorsson, 97.

⁶⁸ Aunque Petronio atestigua esta posibilidad, cf. *Carmina* 50, v. 1: “*Judaeus licet et porcinum numen adoret*”. Posiblemente aquí se entreeva una asociación cerdo-asno, por ser ambos, según los autores antiguos, animales adorados por los judíos, cf. Simões Rodríguez, 433-4.

que concluye diciendo que simplemente lo tienen prohibido por ley, ἀπόρρητον.⁶⁹ Plutarco, además añade otra posible causa, a saber, la fealdad y suciedad de su piel,⁷⁰ que, en ocasiones, puede llegar a parecer lepra –enfermedad aborrecida por los judíos⁷¹–, la cual podría transmitirse por el consumo de carne contagiada, idea también transmitida por Eliano.⁷² La última posibilidad de su aborrecimiento es que un jabalí fue el animal que mató a Adonis, figura relacionada con Dioniso, en quien Plutarco ve al dios de los judíos.⁷³

A continuación trata otro animal también prohibido para los hebreos, la liebre, la cual no debía utilizarse para actos cultuales⁷⁴ ni comerse,⁷⁵ quizá por oposición al significado religioso que poseía en las culturas circundantes. En Egipto se relacionaba a la liebre con la fecundidad, siendo atributo de la diosa Unut, y Plinio incluso asegura que su carne contenía poderes afrodisíacos.⁷⁶ Para Plutarco, “la liebre parece que es un asno de altura y anchura menor”,⁷⁷ siendo semejantes ambos en su anatomía. De este modo, apoyándose, como en el caso del cerdo, en la gran estima que se le tenía en Egipto y en su parecido al burro, Plutarco explica la abstención judía de carne de liebre.⁷⁸

En cuanto a la veneración judía hacia el asno, el de Queronea lo trata en *Quaestiones Convivales* y en *De Iside et Osiride*. Comienza refiriéndose a la opinión acerca del asno de los habitantes de Busiris y Licópolis, quienes no hacían uso de trompetas porque su sonido se parecía al rebuzno.⁷⁹ Además consideraban a este animal sucio y dominado por un ente demoníaco, siendo semejante a Tifón. Igualmente es considerado, por persas y judíos, un

⁶⁹ Plutarco, *Quaestiones Convivales* IV, 670D. Los griegos helenizados de Alejandría intentaron dar una explicación racional a la prohibición, cf. Teodorsson, 97.

⁷⁰ Cf. Teodorsson, 117.

⁷¹ No se debe tomar esta enfermedad en el sentido actual, ya que, con este término, se referían a cualquier enfermedad de la piel, como la psoriasis, cf. Lurker, 130-1. También Tácito recoge esta idea, cf. *Historia* V, 4, 2. Griegos y romanos acusaban a los judíos de propagadores de esta enfermedad, cf. Simões Rodríguez, 434. Acerca de la simbología del leproso como prototipo de marginado religioso en el *AT* y su pervivencia en el *NT*, cf. Mateos-Camacho, 93-95.

⁷² Eliano, *NA* X, 16, pone en boca del egipcio Manetón que el consumo de la leche de cerda producía herpes y lepra, cf. Teodorsson, 115-6.

⁷³ Sobre este tema y las semejanzas entre ambos cultos, asunto que también trata Plutarco en *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, 184E-F, consúltese el exhaustivo artículo de Nieto Ibáñez, 327-36; Teodorsson, 118; Stern, vol. I, 559-62; Simões Rodríguez, 434. Incluso, en época romana, se produce una asimilación Dionisos-Jesucristo, cf. Wick, 179-98.

⁷⁴ Cf. *LXX* Lv 11,6.

⁷⁵ Cf. *LXX* Dt 14,7.

⁷⁶ Cf. Lurker, 133-4. Parece existir una confusión con el término hebreo *sapan*, “tejón”, traducida por los gentiles como liebre.

⁷⁷ Plutarco, *Quaestiones Convivales*, IV 670E-F.

⁷⁸ Cf. Teodorsson, 113.

⁷⁹ Plutarco, *De Is. et Os.* 362F. Esta misma idea es recogida literalmente por Eliano, cf. *NA* X 28.

animal estúpido y lascivo. Después el de Queronea introduce el mito fundacional de Jerusalén, donde interviene un burro.⁸⁰

“Hay quienes dicen que Tifón huyó de la batalla a lomos de un asno, durante siete días y que, una vez a salvo, engendró a sus hijos, Jerusalén y Judío. A partir de esto, evidentemente, ellos (los hebreos) intentan acercar sus tradiciones judías a este mito”.

Sin duda, ideas parecidas se mantenían en los círculos paganos hostiles al judaísmo, donde se pensaba que los hebreos rendían culto al burro. Esta acusación parece iniciarse de la mano de Mnaseas de Patras, quien defendía que los judíos adoraban la cabeza de un asno de oro.⁸¹ Posteriormente, Damócrito⁸² afirmaba que sacrificaban un extranjero en favor de esta cabeza áurea cada siete años. Después, Diodoro⁸³ explica que cuando Antíoco Epifanes entró en el año 168 a.C. en el templo, encontró en el *sancta sanctorum* la imagen de una persona, que él identifica con Moisés, montado sobre un asno.⁸⁴

Dentro de este entorno se insertan las palabras del queronense, quien va a utilizar la tradición del asno en forma de mito fundacional de la nación judía. Sabemos que en Egipto se rendía culto a Tifón-Set representado como un burro y que este culto tuvo su reflejo en Roma, al igual que en Siria, donde era objeto de veneración, siendo la cabalgadura de la diosa Atirat y en Grecia de Dioniso. Así, Plutarco parece hacer uso de esta larga tradición para mezclarlo con el mito clásico de la titanomaquia, cuyo escenario de la lucha entre Zeus y Tifón es el monte Casio en Siria.⁸⁵ A continuación, Plutarco relata el regreso del titán sobre un asno, apartándose de la tradición grecorromana, al tiempo que explica el culto egipcio y apoya la relación Dios judío-Dioniso.⁸⁶ Su paso por Judea da lugar al nacimiento de las dos figuras fundacionales de la nación hebrea, *topos* frecuente en la mitología clásica. Plutarco es el único autor que se refiere a este relato mítico,⁸⁷ del que tan sólo conservamos algo parecido en

⁸⁰ Plutarco, *De Is. et Os.* 363 C-D.

⁸¹ Cf. Josefo, *C. Ap.* II 9: χρυσήν... τοῦ κάλθωνος κεφαλῆν. Aquí aparece una posible confusión de κάλθωνος por κάλθωρος, remitiendo al culto egipcio del escarabajo. Esta tesis también aparece en I 216, II 80 y *AI*, I 94.

⁸² Autor oscuro del que tan sólo tenemos referencias por la *Suda*, s.v. Δαμόκριτος.

⁸³ Cf. Diodoro, *Bibliotheca Historica* XXXIV-XXXV, 1, 1-5.

⁸⁴ Esta historia también la recoge Josefo, *C. Ap.* II, 7.

⁸⁵ Ruiz de Elvira, 56-7.

⁸⁶ También se ha propuesto que la historia esté relacionada con la identificación de los judíos con los hicsos, según los autores paganos, el pueblo que dio lugar a la nación judía. Cf. Teodorsson, 113.

⁸⁷ Eliano parece hacerse eco de este mito, cf. *NA* X, 28: ἤδη δὲ αὐτόν τινες καὶ τῷ Τυφῶνι προσφιλεῖ γεγονέναι φασί.

Tácito, quien afirma que, durante el reinado de Isis, la nación judía inundó Egipto, tras haber sido liberada por sus generales 'Jerusalén y Judío'. En cuanto a la fundación de la ciudad, el historiador romano la atribuye a Solymos.⁸⁸

CONCLUSIONES.

En primer lugar, en relación a si existe una evolución en el pensamiento de Plutarco referente al judaísmo que se pueda rastrear en las *Vidas*, no parece que así sea, sino que más bien inserta breves referencias en aquellos momentos en los que el personaje principal de la *Vida* tiene contacto con ellos, sin añadir comentarios relativos a su historia o costumbres. C. P. Jones,⁸⁹ basándose en las citas plutarqueas acerca de sus mismas obras o en el momento histórico en el que las escribe, determina que, a excepción de la pareja *Galba y Otón*, escrita después del 79 y antes del 96 d.C., todas las *Vidas* que hemos tenido en cuenta, son obras de época madura creadas entre el 96 y el 120 d.C. –punto *ante quem*, por la muerte de Plutarco–. Sobre la cronología relativa entre las *Vidas*, la pareja Cicerón-Demóstenes ocupa el quinto lugar, Agesilao-Pompeyo el decimoquinto y Demetrio-Antonio, una posición difícil de determinar entre la decimosexta y vigésimo tercera. Puesto que la información acerca de los judíos se concentra en las *Vidas* de Pompeyo, Antonio y Cicerón, no parece que esto atienda a una causa cronológica. Sin embargo, proporciona un dato importante: las *Vidas* son contemporáneas de las *Quaestiones Convivales* y del *Iside et Osiride*, 96-114, y 115 d.C. respectivamente, por lo que Plutarco parece organizar el material del que dispone, centrándose en los personajes que trata en las *Vidas*, mientras que, para *Moralia*, deja todo aquello que rodea esas historias, los pueblos y sus tradiciones.

En segundo lugar, atendiendo a las ideas que Plutarco ofrece sobre el judaísmo, podemos extraer las siguientes conclusiones:

- En *Vidas* apenas contamos con referencias al pueblo hebreo.
- Cuando éstas aparecen, el juicio del queronense es bastante negativo, considerándolo un pueblo guerrero, ávido de revueltas contra Roma, traicionero e inferior al ejército romano en el campo de batalla.

⁸⁸ Cf. Tácito, *Historiae*, V 2-3. Acerca del culto al asno, cf. V 3, 2-4, 2, relato en el que cuenta cómo a Moisés se le aparece una imagen de asno para mostrarle un manantial de agua. Esta historia se ha puesto en relación con *LXX* Gén 36, 24.

⁸⁹ Jones, 61-74.

- A Plutarco no parece interesarle la historia de este pueblo, pero sí sus costumbres, de modo que es en *Moralia* donde concentra todo lo que conoce, seguramente no a través de *autopsía*, añadiéndose a los que siguen la *communis opinio*, que, como se ha dicho, está bien atestiguada en los autores antiguos.

- La opinión plutarquea sobre los judíos de *Moralia*, no siendo tan negativa como la de otros autores contemporáneos, tampoco parece favorable y muestra un interés curioso por los hebreos, como el que revela poseer por los pitagóricos o los magos. Así los califica en principio de seguidores de tradiciones absurdas y supersticiosas, cuyo culto les lleva a un comportamiento disoluto y ocioso, incluso a excederse con el alcohol. Esto, unido a la veneración hacia animales, como el asno, configura una imagen de los judíos marcada por su primitivismo.

- En ocasiones la veracidad de sus noticias queda en entredicho, cuando, desde su visión helenocentrista,⁹⁰ tergiversa o trata superfluamente los datos, haciendo uso de la analogía con aquellas culturas que conoce mejor, generalmente por su deseo moralizador.

En resumen, parece que Plutarco no se interesa profundamente en el tema de Judea. De su argumento *ab silentio* podemos pensar que, o bien no está interesado por el judaísmo, aún siendo un asunto en boga, o bien no desea tratarlo, por resultarle espinoso.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aguilar, Rosa María, “Judaísmo y helenismo en el S. I. de nuestra era” (en prensa).
- Aguilar, Rosa María-Pérez Vilatela (2004), Plutarco, *Vidas de Sertorio y Pompeyo*, Madrid.
- Bodelón, S. (1994), “Elementos religiosos en la vida de Cicerón”, en García Valdés, M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, 235-46.
- Brenk, F.E. (1997), “Plutarch, Judaism and Christianity”, en Joyal, M., *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Great Yarmouth, 97-118.
- Detienne, M. (1977), *Dionysos mis à mort*, París -Trad. Herrera, J.J. (1983), *La muerte de Dionisos*, Madrid.
- Fraser, P. M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols., Oxford.
- Goodman, M. (ed.) (1998), *Jews in a Graeco-Roman World*, Nueva York.

⁹⁰ cf. Simões Rodríguez, 437.

- Hengel, M. (1969), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* J.C.B, Tubinga.
- Jones, C.P. (1966), "Towards a Chronology of Plutarch's Works", en *Journal of Roman Studies* LVI 61-74, Londres.
- Jufresa, Montserrat (1996), "La abstinencia de carne y el origen de la civilización en Plutarco" en Fernández Delgado, J. A.–Pordomingo Pardo, Francisca (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid, 219-27.
- Lampe D.D., G.W.H (1961), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- Lozano, Arminda-Piñero, A., "El Encuentro de Israel con el Helenismo" (en prensa).
- Lurker, M. (1974), *Wörterbuch Biblischer Bilder und Symbole*, Frankfurt -Trad. Rufino Godoy (1994), *Diccionario de Imágenes y Símbolos de la Biblia*, Córdoba.
- Mateos, J.-Camacho, F. (1989), *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba.
- Nieto Ibáñez, J.M. (1999), "Dioniso, ¿Dios Judío?", en Montes, J.G. - Sánchez, M. - Gallé, R.J., *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, 327-36.
- Roig Lanzillotta, L., "The Early Christians and Human Sacrifice" (en prensa).
- Roldán Hervás, J. M. (1995), *Historia de Roma*, Salamanca.
- Schürer, E. (1979), *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Edimburgo; Trad. Cosgaya, J.-Piñero, A. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.*, Madrid.
- Rodríguez, N. Simões (2005), "Plutarco e o Judaísmo", en Jufresa, Montserrat- Mestre, Francesca- Gómez, Pilar-Gilabert, P. (eds.), *Plutarco a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII Simposio internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas. Barcelona 6-8 de noviembre de 2003*, Barcelona, 431-38.
- Ruiz de Elvira (1995), *Mitología Clásica*, Madrid.
- Stern, M. (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalén.
- Teodorsson, S.T. (1989), *A Commentary on Plutarch's Table Talks I*.
- Université de Strasbourg (ed.) (1969), *Religions en Égypte Hellénistique et Romaine. Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg. Colloque de Strasbourg 16-18 mai, 1967*, París.
- Ville de Mirmont, H. (1960), Cicerón, *Discours*, París.
- Wick, P. (2004), "Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums", en *Biblica* vol. 85, fasc. II, Roma, 179-98.